

Jahrbücher

für

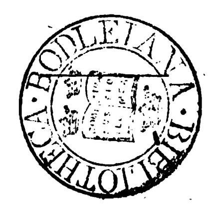
Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebenter Band.



Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1862.

Inhalt.

Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung.

Auslegung von 2 Korinth. 5, 1—6.

von

A. Klöpper,

Licentiaten und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Greifswald.

Ist es überhaupt, wie nicht bezweifelt werden kann, im Interesse der exegetischen Wissenschaft, daß einzelnen Stellen der Schrift, die dem Verständnisse, sei es aus formalen oder materialen Gründen nicht unbedeutende Schwierigkeiten in den Weg legen, eine eingehendere Behandlung zu Theil wird, als ihnen in den größere Abschnitte erklärenden Commentaren gewidmet werden kann; so möchte die Wahl der von uns zum Gegenstand einer monographischen Besprechung genommenen Stelle aus mehr als einem Grunde gerechtfertigt erscheinen. Denn einmal überzeugt uns ein selbst nur flüchtiger Blick in die bisher darüber gepflogenen Verhandlungen, daß eine Einstimmigkeit der Interpreten in der Feststellung ihres Sinnes von Ferne nicht vorhanden ist, sondern daß, wenn irgendwo, die Ansichten derselben selbst über Hauptpunkte noch weit genug auseinandergehen. Trennen sich ja fast alle diejenigen Ausleger, welche nicht durch diktatorische Machtsprüche gordische Knoten zu zerhauen gewohnt sind, von ihr mit dem mehr oder minder klar ausgesprochenen Bewußtsein, daß die von ihnen versuchte Lösung der Schwierigkeiten nur als eine interimistische anzusehen sei, die sie gerne als eine ungenügende fallen zu lassen geneigt wären, wenn man eine genügendere gefunden habe. Andererseits wird man nicht leugnen können, daß der dogmatische Gehalt unserer Stelle, wie auch auf exegetischem Wege derselbe festzustellen sein möge, jedenfalls ein die eschatologischen Fragen, deren sich unsere Zeit, aus welchem Grunde auch immer, mit einer gewissen Vorliebe zugewendet hat, sehr nahe angehender sei, und daß es zu wünschen wäre, wenn eine allseitiger anerkannte Deutung der betreffenden Verse es möglich machte,

ihrem Inhalte eine gesichertere und klarere Stelle in dem Organismus einer Darlegung des paulinischen Lehrbegriffes oder der biblischen Theologie überhaupt, zu verschaffen, als ihr bisher dort zu Theil werden konnte, wo sie vielfach noch als ein noli me tangere behandelt und nur beiläufig besprochen, an einem abgelegenen Orte ein ziemlich verkümmertes Dasein fristet. — Dieß Alles in Betracht gezogen, meinen wir, dürfte es nicht leicht als etwas Ueberflüssiges angesehen werden, wenn von Neuem der Versuch gemacht wird, das Dunkel, welches ebensowohl sprachliche als sachliche Schwierigkeiten über unsere Stelle verbreiten, nach Möglichkeit aufzuhellen oder wenigstens Einiges zu einer künftigen Aufhellung desselben beizutragen. Und so schicken wir uns zu einer neuen Untersuchung über diese, einen Stoff von nicht geringer Wichtigkeit behandelnden Stelle mit dem Bekenntniß zu dem Worte eines ausgezeichneten Forschers unserer Tage an, daß überall, wo verschiedene Ansichten möglich sind, wir uns in dem gleichen Falle, wie mit allem unseren Wissen überhaupt befinden, daß Jeder nach Kräften das Richtige suche, und das Gefundene, wenn es nöthig ist, zu verbessern der fortschreitenden Wissenschaft überlasse.

Bevor wir den Zusammenhang, in den unsere Verse zunächst hineingestellt sind, darlegen, mögen wir zuvor noch einen Blick auf die Lage werfen, aus welcher heraus der Apostel den zweiten Brief an die Korinther geschrieben hat.

Paulus war, wahrscheinlich nicht lange nach Absendung seines ersten Briefes, durch den von Demetrius erregten Aufstand aus Ephesus vertrieben worden (Ap.-Gesch. 19, 23 ff.). Was das Referat der Apostelgeschichte weniger berichtet, als nur errathen läßt, davon gibt uns der zweite Korintherbrief an mehreren Stellen im Allgemeinen eine lebendige Schilderung. Wir sehen des Apostels Leiden und Drangsale, die ihn jüngst betroffen hatten, von seinem tief bewegten Innern in einer Sprache [1]) dargelegt, die noch erzittert von den furchtbaren Schlägen, unter denen er fast erlegen war. Die Leiden, welche sein Herr erduldet hatte, waren in überreichem Maße auch auf ihn, seinen ihn mit Unerschrockenheit vor aller Welt bekennenden Diener übergegangen (2 Kor. 1, 5.). Er weiß nicht Worte genug zu finden, die

[1]) „In keinem Sendschreiben des Apostels finden wir eine so durchaus bewegte und unruhige, so abgebrochene und kurz hinwerfende, dann aber immer wieder von der augenblicklichen Wucht und Schwere der Gedanken wie aufgehaltene und gedrückte Rede als in diesem.“ Ewald, die Sendschreiben des Apostels Paulus. S. 232.

schreckliche Wucht derselben zu schildern (V. 8.); sie waren der Art, daß der Apostel schon am Leben verzweifelte (V. 8.) und in seinem inneren Selbstbewußtsein das ihm gesprochene Todesurtheil zu vernehmen glaubte (V. 9.). Aber nicht nur eine einmalige, vorübergehende Todesbedrängniß hatte ihn betroffen; vielmehr hat er das Bewußtsein, daß er das Gestorbensein (νέκρωσις), welches Christum traf, allzeitig auch an seinem Leibe herumtrage (4, 10. 12. 16; 11, 23.), und daß er als ein Solcher, aus dem Christi Lebenskraft herauswirke, immer zum Tode überantwortet werde (4, 11.).

Angesichts dieser Thatsachen, über welche man noch 11, 23 ff., 6, 4—11.; 7, 5. vergleichen mag, können wir die Lage des Apostels der eines Schiffers vergleichen, dessen Fahrzeug von den hochgehenden Fluthen eines durch heftige Stürme aufgeregten Meeres bald in die Tiefe bald in die Höhe geschleudert wird, der aber dennoch sein festes Vertrauen setzt auf die Stärke und Festigkeit der Anker, die er auf seine gefahrvolle Reise mitgenommen hat. Eins dieser Anker, — und zwar eins der sichersten, welche der Apostel auswirft, ist das, von welchem unsere Stelle (5, 1—6.) redet:

„Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Hausbau aus Gott haben, ein nicht von Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel. Denn wir seufzen ja auch in diesem, indem wir darnach Verlangen tragen unser vom Himmel stammendes Wohngehäuse überanzuziehen, insofern wir, auch nachdem wir es angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden. Denn wir, die wir in dem Zelte sind, seufzen ja auch, indem wir uns beschwert fühlen, weßhalb wir nicht wollen ausziehen sondern überanziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Derjenige aber, der uns gerade hierzu zubereitet hat, ist Gott, der uns auch das Unterpfand des Geistes gegeben hat."

V. 1. *Οἴδαμεν γάρ.* Während wir im Vorstehenden im allgemeineren Sinne gesprochen, auf die Lage des Apostels, als auf die Voraussetzung des in unseren Versen ausgesprochenen Inhaltes verwiesen haben, so liegt uns jetzt, wo wir uns zu ihrer Erklärung selbst anschicken ob, den specielleren syntaktischen Zusammenhang des ersten Verses mit dem unmittelbar Vorangehenden darzulegen. Cap. 4, 16.

schreckliche Wucht derselben zu schildern (V. 8.); sie waren der Art, daß der Apostel schon am Leben verzweifelte (V. 8.) und in seinem inneren Selbstbewußtsein das ihm gesprochene Todesurtheil zu vernehmen glaubte (V. 9.). Aber nicht nur eine einmalige, vorübergehende Todesbedrängniß hatte ihn betroffen; vielmehr hat er das Bewußtsein, daß er das Gestorbensein (νέκρωσις), welches Christum traf, allzeitig auch an seinem Leibe herumtrage (4, 10. 12. 16; 11, 23.), und daß er als ein Solcher, aus dem Christi Lebenskraft herauswirke, immer zum Tode überantwortet werde (4, 11.).

Angesichts dieser Thatsachen, über welche man noch 11, 23 ff., 6, 4—11.; 7, 5. vergleichen mag, können wir die Lage des Apostels der eines Schiffers vergleichen, dessen Fahrzeug von den hochgehenden Fluthen eines durch heftige Stürme aufgeregten Meeres bald in die Tiefe bald in die Höhe geschleudert wird, der aber dennoch sein festes Vertrauen setzt auf die Stärke und Festigkeit der Anker, die er auf seine gefahrvolle Reise mitgenommen hat. Eins dieser Anker, — und zwar eins der sichersten, welche der Apostel auswirft, ist das, von welchem unsere Stelle (5, 1—6.) redet:

„Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Hausbau aus Gott haben, ein nicht von Händen gemachtes, ewiges Haus im Himmel. Denn wir seufzen ja auch in diesem, indem wir darnach Verlangen tragen unser vom Himmel stammendes Wohngehäuse überanzuziehen, insofern wir, auch nachdem wir es angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden. Denn wir, die wir in dem Zelte sind, seufzen ja auch, indem wir uns beschwert fühlen, weßhalb wir nicht wollen ausziehen sondern überanziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Derjenige aber, der uns gerade hierzu zubereitet hat, ist Gott, der uns auch das Unterpfand des Geistes gegeben hat."

V. 1. *Οἴδαμεν γάρ.* Während wir im Vorstehenden im allgemeineren Sinne gesprochen, auf die Lage des Apostels, als auf die Voraussetzung des in unseren Versen ausgesprochenen Inhaltes verwiesen haben, so liegt uns jetzt, wo wir uns zu ihrer Erklärung selbst anschicken ob, den specielleren syntaktischen Zusammenhang des ersten Verses mit dem unmittelbar Vorangehenden darzulegen. Cap. 4, 16.

erklärt der Apostel, daß er bei allen seinen Drangsalen doch nicht muthlos werde, sondern wie trotz der fortwährend vor sich gehenden Aufreibung des äußeren Menschen, dennoch mit dem inneren Menschen eine Tag für Tag fortschreitende Erneuerung Statt habe. Der Grund hiervon sei der, daß seine Bedrängniß, als eine ihrer Natur nach vorübergehende und (vom subjektiven Glaubensbewußtsein des Apostels angesehen) leicht erträgliche [1]), ihm in überschwenglicher Weise ein ewiges Gewicht von Herrlichkeit bereite (V. 17.), indem er seinen Blick nicht auf das in sichtbarer Gestalt sich ihm in den Weg Stellende (τά βλεπόμενα), sondern auf das seinem Glaubensauge für jetzt noch nicht völlig Aufgeschlossene (τὰ μὴ βλεπόμενα) geheftet halte. Denn jenes Sichtbare sei etwas in der Zeit Vorübergehendes, das (relativ) Nicht-Sichtbare aber etwas Ewiges (V. 18.). Indem P. nun den ersten Vers des fünften Capitels mit γὰρ einführt, sieht er auf den im 17. des vorigen ausgesprochenen Gedanken („pressura parit gloriam" Beng.) zurück, um im Näheren darzulegen, worin das αἰώνιον βάρος δόξης, welches seinen Blick vom Zeitlichen ab- und dem Ewigen zuwendet, bestehe. Durch die Worte: „Denn wir wissen" u. s. w., werden alle Einwände des Zweifels, die sich gegen die erwartete ewige Herrlichkeit und den im Hinblick auf sie geführten Wandel erheben könnten, abgeschnitten. Denn der Inhalt des Gewußten ist, obschon nicht διὰ εἴδους, sondern nur διὰ πίστεως (V. 7.) erschaut, doch eine unerschütterliche Gewißheit, die in dem gläubigen Bewußtsein des Apostels feste und tiefe Wurzeln geschlagen hatte.

Die Frage, wer als Subjekt in dem Worte οἴδαμεν zu denken sei, ob der Apostel allein für seine Person, oder derselbe als im Sinne und im Namen aller Gläubigen sprechend, läßt sich, so wichtig ihre Beantwortung auch für die Erklärung des Folgenden sein mag, doch im Voraus nicht erledigen. Daß Paulus in dem unmittelbar unserem Abschnitte Vorhergehenden, wo er in der ersten Person plur. redet, vorzugsweise sich, vielleicht noch mit Hinzunahme seiner nächsten Umgebung, im Auge gehabt habe, ist ohne Zweifel. Daß nun an unserer Stelle mit der Verallgemeinerung des Inhaltes der Rede, auch eine Erweiterung des die Rede führenden Subjektes eintrete, mag allerdings an sich wahrscheinlich sein, darf indeß erst aus dem Folgenden selbst ermittelt werden.

Bevor wir die durch ὅτι eingeleitete Aussage der vom Apostel

---

[1]) „τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως."

ausgesprochenen Glaubensgewißheit im Ganzen betrachten, haben wir zuerst den einzelnen Wörtern des Satzes unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und da stoßen wir denn zunächst auf die *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία*. Daß hierunter unser irdischer Leib zu verstehen sei, ist von den Auslegern allgemein anerkannt, wie es denn überhaupt ein öfter vorkommendes Bild ist, den Körper als Haus der Seele zu betrachten (Joh. 2, 21. Philo quod deterius potiori 161. 6). Hier bekommt nun aber *οἰκία* noch eine nähere Bestimmung durch den Appositionsgenitiv *τοῦ σκήνους*. Ein Zelt ist eine aus leichtem Material verfertigte Wohnung, dazu bestimmt, für einen vorübergehenden Aufenthalt ein nothdürftiges Obdach zu gewähren. Deßhalb finden wir den Gebrauch der Zelte vorzugsweise bei nomadischen Völkerschaften. So wohnten die Patriarchen in Zelten und heißen deßhalb Zeltbewohner 1 Mos. 4, 20.; 25, 27. „Auch Reisende führten noch um die Zeit Jesu leichttransportable Zelte bei sich, weil nicht stets ein Ort oder ein Gastfreund zu erreichen war, was noch jetzt diejenigen thun, welche die Wüste durchreisen.“ (Winer R. L. II. 724.) Im Allgemeinen werden also Zelte von Solchen gebraucht, die überhaupt oder wenigstens vor der Hand keinen festen bleibenden Aufenthaltsort haben, sondern sich auf der Wanderschaft befinden. Mag es nun auch immerhin sein, was von einigen Seiten (Mosh., Kypke) behauptet worden ist, daß *σκῆνος* gegenüber *σκηνή* und *σκήνωμα* nur in der symbolischen Bedeutung für Körper gebraucht werde, so ist hiezu schon mit Recht von anderen Auslegern bemerkt worden, daß dieser Usus sich doch nur bei einem engeren Kreise von Schriftstellern (den dorisch-pythagoräischen) nachweisen lasse, und selbst da die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht ganz vergessen sein möchte. An unserer Stelle darf gewiß diese letztere nicht übersehen werden, da das Genitivverhältniß, in welchem *σκῆνος* zu *οἰκία* steht, sicher darauf hindeutet, das gerade das dem *σκῆνος* Eigenthümliche der *οἰκία* beigelegt werden soll. Wir werden also durch diesen Ausdruck daran erinnert, daß unser irdisches Leben einer vorübergehenden Wanderschaft zu vergleichen und daß unsere wahre Heimath nicht hier, sondern wo anders ist. Diesem vorübereilenden Wanderleben entsprechend ist auch die Wohnung, deren wir uns während dieser Zeit bedienen. Sie ist eben nur eine zu zeitweiligem Gebrauche dem Erdenpilger gegebene Behausung, die dann ihren Zweck erfüllt hat und außer Gebrauch gesetzt wird, wenn der Wanderer sein Endziel erreicht hat. Dieß scheinen die einfachen Gedanken zu sein, welche bei uns durch den Ausdruck *οἰκ. τ. σκ.*

hervorgerufen werden. Die Ansicht von Olshausen, der die typische Parallele zwischen der Stiftshütte, dem irdischen von Menschen gemachten, wandelbaren Heiligthum, und der vollkommenen Hütte, die nicht von Menschen gemacht ist, d. h. dem geistigen Bau des N. T., zur Erklärung unserer Worte herbeizieht, hat mit Recht bei den nachfolgenden Exegeten als eine zu künstliche und durch den Text in keiner Weise angedeutete, keinen Beifall gefunden. Natürlicher und wenigstens zu praktischen Zwecken fruchtbarer ist die Bemerkung Schneckenburger's, der den in Rede stehenden Ausdruck vom Apostel mit Anspielung auf die Wohnungen der Israeliten in der Wüste gebraucht sein läßt, dabei an Hebr. 9, 9. erinnernd, auch auf die μοναί Joh. 14, 2. hinweisend, die als die bleibenden Wohnungen im Himmel den Gegensatz bildeten zu der vorübergehenden οἰκ. τ. σκ. Indem wir es dahingestellt sein lassen, ob dem Apostel solche specielle Bezüge vor Augen geschwebt haben: glauben wir an dem Signifikanten des Wortes σκῆνος in der Weise, wie wir es oben gethan, dennoch festhalten zn müssen.

Die οἰκία τ. σκ. hat noch das Prädikatsadjectiv ἐπίγειος bei sich. Ἐπίγειος heißt „auf der Erde befindlich" und es ist gewiß voreilig es ohne Weiteres mit γεώδης, welches B. d. Weish. 9, 5. als Beiwort zu σκῆνος gesetzt ist, zu identificiren. Als eine auf Erden befindliche Wohnung wird sie der οἰκοδομὴ ἐν τοῖς οὐρ. entgegengesetzt. „Wiefern indeß (sagt Rückert), der Gegensatz des Irdischen und Himmlischen kaum gedacht werden kann, ohne bei jenem der damit verbundenen Unvollkommenheit, bei diesem der Vollkommenheit zu gedenken, die unsere Vorstellung den himmlischen Dingen allen beilegt": mag man auch die Qualität des Körpers durch jenes Beiwort mit charakterisirt sein lassen.

Von dieser ἐπίγ. ἡμῶν οἰκ. τ. σκήν. wird nun durch ἐάν mit dem Conj. „eine Bedingung mit Annahme objektiver Möglichkeit gemacht, wo die Erfahrung entscheiden wird ob es wirklich ist." (Winer Gramm. 6. Aufl. S. 260.) Es wird der Fall gesetzt, daß unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird. Daß der Apostel sich mit einer solchen Möglichkeit vertraut machen konnte, wird nns nicht auffallen, da, wie er uns in diesem Briefe öfter sagt, der Tod ihm mehr als einmal sein furchtbares Antlitz gezeigt hatte. Vielleicht mochte bei ihm augenblicklich das Vorgefühl prävaliren, nicht ohne zuvorige Auflösung seines irdischen Körpers die Herrlichkeit seines Herrn schauen zu dürfen. Wenigstens erwartet er 4, 14. dnrch Jesum auferweckt zu werden, und wünscht 5, 8. zu sterben, um in der

Heimath bei Christo sein zu können. Jedenfalls darf die sonst vom Apostel ausgesprochene Hoffnung bei der Parusie noch am Leben erfunden zu werden, uns nicht veranlassen, gegen den sonstigen Sprachgebrauch ἐάν = etiamsi zu fassen, so daß dadurch der Abbruch der irdischen Zeltwohnung als ein zwar möglicher, aber doch ziemlich unwahrscheinlicher gesetzt wurde.

Καταλύειν ist der im N. T. für den Abbruch von Gebäuden, geschehe dieser gewaltsam oder nicht, technische Ausdruck (Matth. 24, 2; 26, 61 u. s. w.). Deßhalb kann man Bengel wohl nicht zustimmen, der καταλ. ein „verbum mite" nennt. Denn ob die Auflösung des Zelthauses auf eine gewaltsame oder naturgemäße Weise vor sich gehen werde, geben die Umstände, aus denen dieß allein zu entscheiden wäre, nicht an die Hand. Spräche als Subjekt in dem οἴδαμεν allein der Apostel, so könnte man sich mit Osiander eher bewogen fühlen an einen gewaltsamen Tod, dem derselbe in seinen Verfolgungen zur Beute fallen würde, zu denken. Spricht er dagegen im Namen seiner Glaubensbrüder, so wird man καταλύειν in seiner Unbestimmtheit belassen müssen, da unter einer größeren Anzahl von sterbenden Individuen Todesfälle von verschiedener Art als vorkommend angenommen werden dürfen. Zu hüten aber hat man sich bei καταλύειν an ein völliges Vernichten des aufzulösenden Gegenstandes zu denken. Der Ausdruck reicht nicht weiter, als daß Etwas, was vorher als Ganzes bestanden hat, in seine Theile auseinder gebrochen wird, ohne etwas über das Schicksal der letzteren auszusagen.

Für den Fall also, daß unser irdisches Zelthaus abgebrochen wird, hat der Apostel die Gewißheit, daß wir einen Hausbau aus Gott haben. Ohne Zweifel muß dem Worte οἰκοδομή etwas Specifisches zukommen, welches es von der gleich als nähere Erklärung seiner gesetzten οἰκία unterscheidet. Dieß Eigenthümliche ergibt sich leicht, wenn wir in Betracht ziehen, daß οἰκοδομή im Gegensatz gegen die οἰκ. τ. σκήν. gestellt ist. Letztere konnte nicht οἰκοδομή genannt werden, da ein Zelthaus nicht eigentlich aufgebaut, sondern nur zu einem temporären Zweck leichthin aufgeschlagen wird, um bald wieder abgebrochen zu werden. οἰκοδομή aber ist ein „erbautes Haus", welches auf einem festeren Fundamente für eine längere Dauer aufgeführt ist. Daß also in dem Worte οἰκοδομή das Moment des „Erbautseins" besonders hervorgehoben wird, ist, was es von der einfachen οἰκία unterscheidet. Ebendeßhalb macht sich auch die Anknüpfung mit ἐκ bei dem ersteren so leicht. Denn wenn auch οἰκοδομή

hier nicht, wie sonst häufig = οἰκοδόμησις ist, so wird bei dem obschon Fertigen doch noch auf den Act des Entstehens besonders hingedeutet.

Der neue Hausbau wird jetzt, der alten οἰκία gegenüber, die durch zwei nähere Bestimmungen (τοῦ σκ. und ἐπίγ.) näher characterisirt worden war, in seiner jene weit übertreffenden Herrlichkeit hervorgehoben. Deßhalb die Häufung und Steigerung der ihm beigelegten Prädicate. Was zunächst ἐκ θεοῦ anlangt, so ist es gewiß mit den meisten neueren Erklärern eng an οἰκοδομήν anzuschließen; denn man erwartet den unsere alte οἰκία unter den Gesichtspunct niederen Werthes stellenden Prädikaten gegenüber, im Nachsatze sofort eine die οἰκοδομή in prägnanter Weise erhebende Eigenschaft. Diese Erwartung wird auch vollkommen befriedigt, wenn man ἐκ nicht = ἀπό oder παρά setzt und dann die οἰκοδομή nur eine „a deo data" sein läßt. Damit würde aber von ihm nichts Specifisches ausgesagt werden, denn von Gott gegeben oder geschaffen war auch unser altes Haus. Vielmehr wird durch ἐκ Etwas, was vorher in dem Inneren eines Anderen war, aus diesem letzteren herausgenommen [1]). Es muß also unsere künftige οἰκοδομή als aus Gott stammend, nothwendig im engen Wesenverhältnisse zu diesem stehend gedacht werden. Welches dieses im Näheren sei, wird durch das zweite der οἰκοδομή beigelegte negative Prädicat ἀχειροποίητος klarer hervortreten. Wir können nämlich nicht mit den meisten Auslegern so ungünstig über die Wahl dieses Ausdruckes urtheilen, als sei es „mehr dem Bild als der Sache angepaßt" (Osiander). Denkt man sich nämlich das Gegentheil von ἀχειροποιητος, so wird man freilich zunächst daran erinnert, daß ein Zelthaus mit Händen fabricirt wird. Allein dabei stehen zu bleiben und anzunehmen, der Apostel habe unser künftiges Wohnhaus ἀχειροποίητος nur aus dem Grunde genannt, weil er einmal das alte durch das Bild eines Zelthauses bezeichnet habe, welches seiner Natur nach etwas durch die Thätigkeit von Menschenhänden gebildetes sei, ohne daß nun diese Prädikate auch auf die durch den bildlichen Ausdruck angedeuteten Leiber in passender Weise zu beziehen wären, dieß dürfte der Exegese doch nur dann erlaubt sein, wenn wirklich die Unmöglichkeit nicht bloß „die Baue, sondern auch die Leiber" durch die betreffenden Eigenschaften zu vergleichen, nachgewiesen wäre. Dieß scheint uns aber keineswegs der Fall zu sein. Denn man wird, dünkt uns,

[1]) Winer Grammatik, S. 327.

sich den von Gott aus Erdenstaub gebildeten Leib Adams auf Grund von 1 Mos. 2, 7. sehr wohl als „χειροποίητος“ vorstellen können, ohne sich den dort geschilderten Vorgang so auszumalen, als „habe Gott eine Erdscholle mit Händen zu einem Menschengebilde geformt und neben diesem stehend ihm von Außen Lebensodem eingeblasen,“ welche Vorstellung Delitzsch [1]) mit Recht als eine anthromorphistische zurückweist. Sieht man nämlich als Wesensgehalt dieser letzteren Stelle das an, daß die auf Schöpfung des menschlichen Leibes gehende Thätigkeit Gottes das Formiren eines bereits durch ihn gesetzten creatürlich-materiellen Seins sei: so wird bei dem künftigen Leibe, der als ἀχειροποίητος und ἐκ θεοῦ stammend bezeichnet wird, einmal der vorhandene materielle Stoff, dann aber auch die nur für diesen passende Vorstellung des Bildens (d. h. nach Art des Thonarbeiters mit Händen Machens) fortgedacht werden müssen. Vielmehr führen die letztgenannten Prädikate des uns für die Zukunft bestimmten Leibes darauf, ihn aus Gottes innerer Natur hervorgehend anzusehen, entsprechend dem 1 Mos. 2 erwähnten lebendigem Odem, der eben in unmittelbarerer Weise dem ersten Menschen aus Gott zu Theil wurde. Der Art seiner Entstehung gemäß wird die οἰκ. ἀχειρ. ferner αἰώνιος genannt. Während das aus creatürlichem Stoffe Gebildete nur zu temporärem Gebrauche bestimmt und der einstigen Auflösung unterworfen ist; hat unser neues Haus eine ewige Dauer und ist nicht neuen Wandlungen ausgesetzt. Sondern die Seele findet in diesem ihre wahre Heimath, die nicht mehr mit einer andern vertauscht wird. Denn wir haben die οἰκ. ἀχειρ. αἰών., ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Daß ἐν τ. οὐρ. von ἔχομεν abhängig sei, wird von den neueren Erklärern allgemein anerkannt, und es dürfte die wunderlich contorte Auffassung Olsh., der vom Apostel glaubt, er habe den Begriff der Ueberkleidung in der Weise anticipirt, daß er sich die Gläubigen mit dem neuen Leibe bekleidet im Himmel denke und demnach οἰκ. ἐν τ. οὐρ. „der Leib, der himmlischer Natur ist“ oder „mit dem wir im Himmel sein können,“ heutiges Tages kaum noch Beifall finden. Denn grade das ist der ἐπιγ. οἰκία gegenüber ein für die gläubige Hoffnung des Apostels wichtiges Moment der οἰκ. αἰών., daß sie einer Region angehört, wo sie vor allen Wechselfällen und aller zerstörenden Auflösung, denen die Leiber auf Erden zu unterliegen pflegen, gesichert ist. Während hier Unten Alles im fortwährenden Kreislaufe entsteht

[1]) System der bibl. Psychologie, S. 54.

und wieder vergeht, ist dort Oben Alles in unerschütterlicher, sich gleichbleibender Ruhe der Vollkommenheit (2 Tim. 4, 8. vgl. Jak. 1, 17.). Und hierauf seinen Blick unverrückt heftend, gewinnt das Glaubensbewußtsein des Apostels die Sicherheit, die ihn in dem fluktuirenden Zustande des Diesseits nicht wanken und verzagen läßt. Dieser Stimmung entsprechend ist auch das praes. ἔχομεν gewählt, welches wir als Schluß unseres ersten Verses noch zu betrachten haben. Obgleich gewöhnlich in den Nachsätzen hypothetischer mit ἐάν c. conj. eingeführter Sätze das fut. steht, so kommt doch auch das praes. vor, ohne daß man es als einfach dem fut. gleichstehend zu betrachten hätte (vergl. Winer S. 238.). Hier soll wohl dadurch „der sichere, unausbleibliche und deßhalb so gut als gegenwärtige Besitz" ausgedrückt werden. Ob dieser Besitz sofort nach Auflösung des alten Zelthauses angetreten werde, oder ob er zunächst nur Eigenthum des Besitzenden in dem Sinne sei, wie auch ein unmündiger Erbe ein Gut haben kann, ohne daß er den Besitz effective antritt, ist hier noch nicht zu entscheiden, sondern wird später Gegenstand der Untersuchung sein müssen. Wir haben hier nur die Thatsache zu constatiren, daß vom sprachlichen Standpunct angesehen, Beides zulässig ist.

Recapituliren wir uns kurz den Inhalt des ersten Verses, so verheißt uns der Apostel für den Fall, daß unser nur für einen temporären Zweck bestimmtes Zelthaus abgebrochen sein wird, ein in directer Weise aus Gott stammendes und ohne Benutzung creatürlicher Materie herzustellendes Haus, welches dem vergänglichen Wesen unseres irdischen Gehäuses gegenüber von ewiger Dauer sein, und welches, als ein dermalen im Himmel befindliches, nach unserem Tode unser Eigenthum sein werde. Daß wir uns dieses zukünftige Haus als eine neue Leiblichkeit, nicht etwa als den Himmel selbst zu denken haben, wie Hofmann [1]) thut, geben die Worte selbst an die Hand, welchen schon Bengel's Bemerkung zu „τὸ ἐξ οὐρανοῦ" (V. 2.): „itaque hoc domicilium non est coelum ipsum," davon hätte abhalten sollen die parallele Stellung der οἰκία τ. σκην. und der οἰκοδ. ἐκ θεοῦ zu übersehen [2]). Auch an einen sogenannten Zwischenleib zu denken, den wir während des Zeitraums, der zwischen dem Tode und der Parusie fällt, anzulegen hätten, ist uns durch das dem künftigen

---

[1]) Schriftbeweis II, 2. 439.

[2]) Siehe die kurze aber schlagende Berichtigung der Hofmann'schen Fassung bei Lechler, das apostol. und nachapostol. Zeitalter, 2. Aufl. S. 137.

Hause gegebene Prädikat „αἰώνιος" verboten, welches eine fernere Ablegung oder neue Verwandlung dieses letzteren entschieden ausschließt. Ob nun aber die οἰκοδ. ἐκ θεοῦ einfach an Stelle des alten Zelthauses treten, oder ob auch im Zustande der Herrlichkeit noch irgend welches Band die alte mit der neuen Leiblichkeit verknüpfen werde, darüber dürften wir wohl im unmittelbar Folgenden eine Andeutung zu erfahren hoffen, da wir uns nicht verhehlen können, daß die an unserer Stelle dargelegte Weise der Betrachtung nicht so ohne Weiteres mit dem zusammenzustimmen scheint, was derselbe Apostel besonders 1 Cor. 15. über unsern durch die Auferstehung zu erlangenden Leib gelehrt hat. Und hiermit wenden wir uns zu

V. 2. Derselbe ist mit dem Vorigen durch „καὶ γάρ" verbunden. Durch γάρ wird die Aussage von V. 1. bestätigt; das καὶ werden wir nach Kühner [1]) und Hartung [2]) zu dem unmittelbar auf γάρ folgenden „ἐν τούτῳ" zu ziehen haben. Was „ἐν τούτῳ" anlangt, so hat man jetzt die von früheren Erklärern aufgestellten Fassungen, daß es = interim, oder propterea sei aufgegeben, und τούτῳ auf „σκήνους" V. 1. bezogen. Obgleich es von diesem Substantivum durch ein paar andere Hauptwörter getrennt ist, so wird die Verbindung doch dadurch erleichtert, daß „σκήνους" in dem zusammengesetzten Begriff οἰκ. τ. σκ. jedenfalls eine scharfe Betonung hat, und daß an dieses charakteristische Wort nicht durch ein mattes „αὐτῷ", sondern durch das Demonstrativum erinnert wird, welches eben die Kraft hat, nicht bloß auf etwas unmittelbar Vorhergehendes, sondern auch an etwas im Gedanken noch Präsentes zurückzuweisen. Für diese Verbindung spricht endlich auch V. 4., der den im V. 2. nicht zu Ende geführten und durch V. 3. unterbrochenen Gedanken wieder aufnimmt und in dem parallelen Vordergliede dem ἐν τούτῳ στεν. entsprechend οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει hat, zum Beweise, daß der Begriff des σκῆνος noch nicht vergessen, sondern im guten Andenken ist.

Der Apostel fügt nun also dem V. 1. als objektiv sichere Offenbarungserkenntniß ausgesprochenen Inhalte durch καὶ γάρ einen Satz hinzu, der zu jener seine bestätigende Zustimmung gibt vom Standpuncte subjektiv-psychischer Stimmung. Göttliche Gnade (V. 1.) und menschliche Sehnsucht darnach (V. 2. u. 4.) kommen sich einander entgegen. Im Hinblick auf dieses nicht von Händen gemachte ewige

---

[1]) Grammatik II, S. 454.

[2]) Lehre von d. Partikeln I, 139. u. 140.

Haus, welches wir im Himmel haben, geht der Apostel auf den Zustand über, in welchem wir uns derweilen befinden, um eben aus diesem, als mit dem zukünftigen so grell contrastirend, den subjectiven Beweis zu führen, wie nöthig für uns eine dauerhaftere und herrlichere Behausung sei, nachdem die alte dem Proceß der Auflösung verfallen wäre. „Denn wir seufzen ja auch in *diesem*"; nicht in diesem, so daß der Sinn wäre: „schon jetzt, während wir noch nicht *außer*, sondern noch *in* dem irdischen sind, seufzen wir" (Meyer), eine Fassung, die den ungehörigen Gedanken involvirte, daß wir auch noch *nach* dem Tode seufzen und nach Ueberkleidung Verlangen tragen könnten, sondern in *diesem* so zerbrechlichen, vergänglichen, uns gegen die zahllosen irdischen Leiden, Mühsale und Gebrechen so wenig schützenden Zelthause seufzen wir ja auch. Wie die ganze der Eitelkeit unterworfene Kreatur unter dem Drucke der Knechtschaft der Vergänglichkeit seufzt, so auch der Mensch. Bei dem gläubigen Christen ist aber dieses Seufzen nicht bloß ein natürliches, ihn zu Boden drückendes und ihn dem Zweifel oder gar der Verzweiflung an der Erlösung von der φθορά überlieferndes. Vielmehr nimmt sich der heilige Geist, dessen ἀπαρχή jener empfangen hat, der Schwachheit desselben an, und trägt als sein Anwalt seine Wünsche Gott vor. Solchergestalt hier bei Paulus, wo dem στενάζειν ἐν τῷ σκήνει zugesellt ist: τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. Man verkennt den Sinn dieses Participialzusatzes ganz und gar, wenn man mit Meyer in diesem den *Grund* des Seufzens findet. Der allgemeine Kanon, welchen derselbe über das Verhältniß des partic. zum Hauptverbum aufstellt, daß nämlich ersteres das durch das Verbum bezeichnete Verhältniß *logisch* begründete, ist ein viel zu eng gefaßter und an zahllosen Beispielen gar nicht durchzuführender, wo das part. durch Zeitpartikeln aufzulösen ist (Winer S. 307.), und das part. praes. speciell bloß die Gleichzeitigkeit andeutet. Und dann möchten wir doch an unserer Stelle wissen, welche Logik es sei, die uns begreiflich machen könnte, wie ein sehnsüchtiges Verlangen, den so eben in seiner Herrlichkeit geschilderten himmlischen Leib als Bekleidung zu empfangen, der Grund unseres Seufzens in dem alten Zelthause sein könne, da doch gerade das Bewußtsein ihn im Himmel nach Auflösung unseres irdischen Leibes als ein unentreißbares Eigenthum zu haben und ihn einstens überziehen zu dürfen,

1) Vergl. Röm. 8, 19 ff.

das einzige Trostmittel sein kann, unser Seufzen in der gebrechlichen hinfälligen Hütte zu lindern und uns über alle Leiden und Mühseligkeiten dieser Zeitlichkeit hinwegzuhelfen.

Das sehnsüchtige Verlangen nun, welches aus dem Seufzen hervor- und neben demselben hergeht, ist, wie der Apostel sagt, darauf gerichtet, unser vom Himmel stammendes Wohnhaus überanzuziehen. Das *οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* ist die uns schon bekannte *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, die wir im Himmel haben. Daß sie hier als *ἐξ οὐρ.* seiend bezeichnet wird, hat den Grund, daß sie von uns nicht im Himmel angezogen werden soll, sondern als eine vom Himmel herrührende auf Erden. Also wird man als die Vorstellung des Apostels anzusehen haben, daß nicht (wie Bengel meint, der das *οἰκ. ἐξ οὐρ.* der gloria coelestis, amictus et domicilium totius hominis coelum intrantis gleichsetzt), die neue Behausung uns als Schmuck und Zierde erst im Himmel gleichsam als donum superadditum werde gegeben werden, sondern daß wir vermittelst ihrer überhaupt erst Bewohner des Himmels werden können; vgl. 1 Kor. 15, 50.

Was nun den Begriff des *ἐπενδύσασθαι* anlangt, so ist man in neuester Zeit darüber ziemlich einig, daß die praep. *ἐπί* dieses Verbums nicht den Verbalbegriff einfach verstärke („recht anziehen“ Schneckenb.), noch im zeitlichen Sinne zu verstehen (nach etwas anderen anziehen): sondern daß dem Zusammenhange gemäß (vgl. V. 4.) nur die räumliche Bedeutung zu statuiren sei (über etwas anderes anziehen). Es würde das Verlangen des Apostels also dahin gehen, das vom Himmel stammende Wohnhaus gleich wie ein Gewand über ein anderes, ihm beim Akte der Ankleidung zugehöriges, Kleid überanzuziehen; wobei daran zu erinnern ist, daß der Apostel von jetzt an mit den Bildern der Rede wechselt und demgemäß, was vorher unter den Gesichtspunct einer Wohnung gestellt wurde, nunmehr unter dem eines Gewandes darstellt. Ein Wechsel der Betrachtungsweise, der sich um so leichter vollzieht als die beiderseitigen Begriffe manche Aehnlichkeit mit einander haben und sich ungezwungen als Mittel der hier zur Darstellung gelangenden Vorgänge, welche unsere zukünftige Existenzweise bedingen, gebrauchen ließen. Fragen wir nun, über welches Kleid denn der Apostel das neue vom Himmel herrührende anzuziehen wünsche, so verweisen uns die Ausleger auf 1 Kor. 15, 52. u. 53., wo derselbe die Erwartung ausspreche, den Tag der Parusie noch zu erleben und dann, ohne zuvor sterben zu müssen, verwandelt zu werden, in welchem Verwandlungsprocesse ihn dann

das *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ* über sein altes Zelthaus überangezogen werde.

Während in der Erklärung der bisher ausgelegten beiden ersten Verse eine wenigstens relative Uebereinstimmung unter den Interpreten über das Wesentlichste Statt findet, so beginnt mit dem dritten Verse, zu dem wir jetzt übergehen, der Zwiespalt. Und in der That ist auch das denselben bildende Sätzchen von der Beschaffenheit, daß er die verschiedensten Auffassungen hervorrufen konnte. Denn er vereinigt in sich fast Alles, was dem Ausleger Verlegenheit und Schwierigkeiten zu bereiten pflegt: Wahl unter verschiedenen Lesarten, Unbestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe, Kürze des Ausdrucks, Undurchsichtigkeit seiner syntaktischen Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Um zuvörderst ein allgemeines Bild von der Möglichkeit des Entstehens so verschiedenartiger Fassung des Sinnes zu geben, so hat man sich zu entscheiden gehabt, ob man *εἴγε*, oder nach B. D. E. F. G. *εἴπερ*, ferner ob man *ἐνδυσάμενοι* nach B. Syr. Vulg. Clem. Chr. Thd. oder *ἐκδυσάμενοι* nach D. F. G. und mehreren alten, besonders lateinischen Vätern lesen wollte. Da ferner „*ἐνδυσάμενοι*" kein Object hat, so war ein solches nach freier Wahl zu ergänzen, wofern man es nicht lieber als selbstständigen Begriff faßte. Derselbe Fall ist bei *γυμνοί*, wo ebenfalls dasjenige nicht namhaft gemacht ist, von dem eine Entblößung Statt haben könne. Was endlich die syntaktische Construction des Satzes angeht, so fragt sich, was ist Vordersatz und was Nachsatz? Geht der erstere bis *οὐ*, so daß mit dieser letztgenannten Verneinungspartikel der Nachsatz beginnt, oder ist nur ein ununterbrochener Satz vorhanden, in welchem *ἐνδυσάμενοι* und *γυμνοί* in gleicher Weise Prädicat zu „*εὑρεθησόμεθα*" sind, so daß sie also durch ein ausgelassenes „*καὶ*" zu verbinden oder als per Asyndeton gegenübergestellte Gegensätze anzusehen wären.

Ehe wir uns auf die nähere Beantwortung dieser Fragen einlassen, möchte es angemessen sein, um nicht durch eine zu minutiöse und zerstückelte Behandlung der Sache, das Interesse an unserer Stelle von vorneherein zu schwächen, eine kurze Uebersicht über die wichtigsten bisher zu Tage getretenen Erklärungsversuche zu geben, damit neben den grammatikalischen Knoten, welche gelöst sein wollen, zugleich die sachlichen Schwierigkeiten ins Licht treten. Und dies um so mehr, als wir uns überzeugt halten dürfen, daß der Sinn des Verses nicht bloß durch richtige grammatisch-lexicalische Construction gefunden werden könne, sondern ebenso wohl durch um-

sichtige Erwägung der einschlagenden sachlichen Materien gesucht werden müsse.

Ueberblicken wir die bisher eingeschlagenen Wege der Erklärung unseres Verses, so wird man trotz der großen Mannichfaltigkeit derselben doch zwei Hauptrichtungen verfolgen können, die neben einander und in neuerer Zeit in gegenseitiger Polemik mit einander hergehen. Das sie von einander Trennende ist vornehmlich der Umstand, daß man auf der einen Seite „ἐνδυσάμενοι" oder „γυμνοί," oder auch beides im freieren bildlichen Verstande nimmt, wogegen man andererseits sich dagegen verwahrt, daß der Apostel den bisher von ihm beschriebenen Kreis bildlicher Rede überschreite. Dieß hat denn, was die Sache anlangt, zur Folge, daß bei der ersteren Richtung der V. 2. von dem Apostel nach Ueberkleidung mit dem οἰκ. ἐκ θεοῦ ausgesprochene Wunsch durch den dritten Vers so eingeschränkt wird, daß er als berechtigt nur für den Fall anzusehen sei, wenn bei den Verlangen Tragenden irgend welche ethische Bedingungen vorhanden seien, die sie der ersehnten Wohlthat würdig machten. So läßt z. B. um sogleich einige Hauptrepräsentanten dieser Richtung vorzuführen, Chrysostomus den Apostel die Warnung an die Gläubigen aussprechen, nicht nach der neuen Bekleidung rein als solcher Begehrniß haben zu wollen, da ja nicht die Auferstehung an sich, sondern nur das ἐν τιμῇ und εἰς βασιλείαν Auferstehen etwas Wünschenswerthes für die Christen sei. Darum sage Paulus (den Wunsch nach Ueberkleidetwerden restringirend): „wenn wir anders nach Anziehung der Unvergänglichkeit und eines unvergänglichen Körpers, nicht entblößt von Herrlichkeit und Sicherheit (ἀσφάλεια) werden erfunden werden;" was doch eben daran erinnert, sich Gottes Wohlgefallen für den Tag des Herrn zu erwerben. Dem Chrysostomus folgten im Wesentlichen Theodoret, Theophylart, Oekumnius aus der alten griechischen Kirche, im Mittelalter Anselm, später Luther, Calvin, Calixt, Calov u. s. w. In neuerer Zeit hat Usteri diesen Standpunct der Betrachtung von Neuem eingenommen und in folgender Fassung den Sinn des fraglichen Verses wiedergegeben. Den Uebergang von V. 2., dessen Grundgedanke ist: wir sehnen uns nach Ueberkleidung, zu V. 3. findet er so, daß er eine Brachylogie annimmt: „welches Ereigniß (d. h. das Ueberkleidetwerden) aber für uns wünschenswerth ist unter der Voraussetzung, daß wir, obwohl bekleidet, nicht in einem anderen Sinne nackt erfunden werden." Und dieses Nacktsein „im anderen Sinne" ist ihm dann: entblößt sein von guten Werken oder von dem Kranze, den wir hätten

erringen sollen. Ihm folgt Olshausen, nur daß dieser nicht bloß „γυμνοί" sondern auch „ἐνδυσάμενοι" im ethisch-bildlichen Sinne faßt, ein Asyndeton statuirt und diesen Sinn in den Worten findet: „wenn wir nur mit dem Rock der Gerechtigkeit bekleidet und nicht von Gott entblößt gefunden werden." Aehnlich Hofmann Schriftb. II, 443. Auch zwei der neuesten Commentatoren des zweiten Korintherbriefes, Ewald und Osiander, sind auf diese Seite getreten. Und zwar nach ersterem „spielt der höhere Sinn des Apostels mit diesen höchsten Bildern so", daß er das V. 2. sich rasch in seinem Geiste aufdrängende Andenken an die eigenthümlich christliche Verklärung durch den Gedanken beschränkt: „wenn wir wenigstens auch angezogen (= wiedererweckt) nicht nackt, d. h. schuldig wie Adam und Eva 1 Mos. 3, 11. erfunden werden, denn dann können wir freilich auf das Ueberanziehen nicht hoffen. Diesen Gedanken erläutert dann Ewald näher dadurch, daß im Tode der Mensch ausgezogen wird, bei der Auferstehung ein neues Kleid empfängt; aber leider wie schon jetzt das äußere Kleid den, der sich seiner Schuld schämen muß, vor Gottes Auge nicht schützt, so daß er, obwohl bekleidet, vor diesem wie nackt erscheint, so wird es auch dann vor dem göttlichen Richterstuhl sein. — Endlich wendet sich Osiander nach längerem Schwanken mit den Worten: „die großen Schwierigkeiten aller dieser Erklärungen [der entgegengesetzten Seite] müssen es entschuldigen, ja rechtfertigen, wenn man es wagt, fast auf die Gefahr der Beschuldigung eines exegetischen Rückschrittes zur Annahme einer Amphibolie oder Metapher in Erklärung dieses Verses zu greifen," auf die so eben näher charakterisirte Seite der Interpretation unserer Stelle, und läßt es dahin gestellt sein, ob man bloß „γυμνοί" oder zugleich mit diesem auch ἐνδυσ. im metaphorischen Sinne fassen wolle. Im ersteren Falle wäre dann γυμνοί = nudi a Christo, im zweiten sagte der Apostel: wenn wir dann, Christi Gerechtigkeit angezogen habend, nicht entblößt von seiner Herrlichkeit erfunden werden.

Dieser ethisch-methaphorischen Erklärungsweise stellt sich eine andere gegenüber, welche man ihrer Grundrichtung gemäß vielleicht die physisch-substantielle nennen könnte. Eigenthümlich ist ihr im Allgemeinen, daß sie „ἐνδυσ." und „γυμνοί" im eigentlichen Verstande beläßt; sonst aber schlägt sie verschiedene Wege ein. Die gangbarste Fassung unserer Stelle unter Anhängern dieser Richtung ist die von Grotius nach dem Vorgang von Tertullian (der übrigens ἐκδυσ. liest), gegeben, die im Wesentlichen darauf hinauskommt, daß der Apostel

den V. 2. geäußerten Wunsch, überangekleidet zu werden, nur unter der Voraussetzung ausspreche, wenn die Wünschenden als noch mit ihrem irdischen Körper bekleidete, noch nicht gestorbene, vorgefunden würden, dieselben also „inter mutandos non inter mortuos" wären. In neuerer Zeit hat Billroth diese Erklärung am gründlichsten und mit meist glücklicher Polemik gegen die entgegenstehende Richtung durchgeführt. Nach ihm nämlich schränkt der Apostel die Erfüllung des Wunsches nach Ueberkleidetwerden insofern ein, als dieses am Tage des Herrn nur dann bei uns Statt finden würde, wenn wir anders (εἴπερ) als schon einmal mit dem irdischen Körper bekleidete, nicht nackt wie die Seelen der Todten angetroffen werden. Oder, wenn man εἴγε lese, solle das ungewöhnliche Wort ἐπενδύσασθαι dahin erklärt werden, daß wir ja als schon einmal mit einem Körper (bei unserer Geburt) bekleidete nicht nackt würden erfunden werden. — Anders gestaltet sich der Sinn bei den Erklärern, welche zwischen ἐπενδύσασθαι und ἐνδυσάμενοι eine schroffere Entgegensetzung annehmen zu müssen glauben. So bei Flatt und Delitzsch, welche zugleich in V. 3. eine Concession vom Apostel gemacht finden. Flatt: „Ob wir gleich, wenn wir auch nur damit bekleidet (nicht überkleidet) werden, am jüngsten Tage nicht ohne Leib werden erfunden werden (und somit in schlimmerer Lage als die Ueberkleideten sein würden). Delitzsch gibt als Grund dafür, daß wir im Fall der Bekleidung (nicht Ueberkleidung) nicht nackt erfunden werden, den an, daß auch die schon Entschlafenen zugleich mit den Lebenden, die mit dem himmlischen Leibe überangethan würden, Christo entgegengerückt würden. — Nach Schneckenburger sucht der Apostel den Lesern die Furcht vor einer nach dem Tode etwa eintreten könnenden Nacktheit dadurch zu benehmen, daß er ihnen verheißt: sie würden (nach der Lesart ἐκδυσάμενοι) auch als der jetzigen Hülle Entkleidete oder (ἐνδυσάμενοι) als in die vollkommne Hülle Gekleidete nicht bloß, sondern wieder mit einer anderen bekleidet sein. Den zuletzt erwähnten tautologischen Gedanken mehr vermeidend, faßten de Wette und Lechler „γυμνοί" in einem besonders prägnanten Sinn, so daß V. 3. zu übersetzen sei: wenn nämlich auch (wirklich) bekleidet, wir nicht nackt (körperlos) werden erfunden werden, d. h. wie wir denn gewiß voraussetzen, daß jene himmlische Behausung auch ein Körper sein werde (de Wette). Endlich findet Meyer in V. 3. eine Bedingung und Rechtfertigung des V. 2. vom Apostel geäußerten Verlangens nach Ueberankleidung ausgesprochen und übersetzt: „in der Voraussetzung

nämlich, daß wir auch angezogen nicht nackt werden erfunden werden«, d. h. daß wir wirklich mit einem Körper angethan, nicht körperlos, bei der Parusie werden angetroffen werden. Und zwar läßt Meyer diese Bedingung von Paulus deßhalb ausdrücklich hinzugesetzt sein, um dem Gedanken entgegenzutreten, als müßten wir bei der Parusie als bloße Geister ohne Leiblichkeit erfunden werden, so daß die noch Lebenden, um zu dem herabkommenden Christus geführt werden zu können, statt verwandelt zu werden, zuvor sterben müßten. — —

Gehen wir nun nach dieser kurzen Charakterisirung der hauptsächlichsten Erklärungsversuche unserer Stelle zunächst zu einer Kritik der Klasse über, welche einen ethisch-metaphorischen Sinn in den Worten fand. Wie schon bemerkt, wurde hier entweder „γυμνοί" oder ἐνδυσάμενοι und γυμνοί in ethisch-tropischer Bedeutung genommen. Wir sind nun der festen Ueberzeugung, daß eine solche Fassung der betreffenden Wörter an unserer Stelle schlechterdings unzulässig ist. Denn da γυμνός im N. T. nicht im ethischen Verstande vorkommt (Off. Joh. 16, 15. kann wegen der fast durchweg symbolisch-metaphorischen Sprache, die in diesem Buche herrscht, nicht maßgebend sein), so wäre ein solcher im höchsten Fall doch nur dann hier zulässig, wenn er durch den Zusammenhang unmittelbar an die Hand gegeben würde. Dieß ist jedoch an unser Stelle so wenig der Fall, daß gerade das Gegentheil Statt findet. V. 2. und V. 4. ist vom Ueberanziehen und Ausziehen eines Körpers als eines Kleides die Rede; findet sich nun inmitten dieser Begriffe das Wort γυμνός ohne irgend welchen Zusatz, der einen neuen Wechsel bildlicher Rede andeutet [1]), so kann dasselbe ohne die auffallendste Willkühr in keinem anderen Sinne genommen werden als: entblößt von einem Körper als Bekleidung. Dasselbe gilt von ἐνδυσάμενοι in noch verstärktem Grade. Das unmittelbar vorhergehende Verbum ἐπενδύσασθαι hatte sein Object an „τὸ οἰκητ. τὸ ἐξ οὐρ."; zu den V. 4. folgenden Zeitwörtern ἐκδύσασθαι und ἐπενδύσασθαι kann man als Object ebenfalls nichts anderes hinzudenken als eine Leiblichkeit, die aus- oder überangezogen werden soll. Wie dürfte man nun zu dem dazwischentretenden part. ἐνδυσάμενοι etwas anderes als Object hinzufügen, was durch die Umgebung in keiner Weise an die Hand gegeben wird? Nimmt man ferner beide

---

1) Daß das „καί" und das hinzugefügte „οὐ γυμνοί" hinlänglich andeute, daß der Apostel in ein anderes Bild übergehen will, wie Olshausen behauptet, ist von demselben durch nichts bewiesen worden.



Wörter, γυμνοί und ἐνδυσάμενοι im bildlichen Verstande, so bekommt man ein Asyndeton, welches um so weniger erträglich ist, als hier nicht wie sonst, wo ein solches vorkommt, eine Aufzählung noch eine Entgegensetzung mehrerer Begriffe Statt haben kann (Winer Gr. S. 476), sondern eine einfache Auslassung der Verbindungspartikel καί ohne nachweisbaren Grund angenommen werden müßte. — Endlich müssen die zu dieser Richtung gehörenden Exegeten, um die Verbindung zwischen V. 3. und V. 2. herzustellen, zu Zwischengedanken ihre Zuflucht nehmen, die, wenn sie in dieser Weise erlaubt wären, alle besonnene Exegese aufzuheben drohten. So gesteht Usteri selbst ein, daß er nicht nachweisen könne, was denn durch den mit εἴγε eingeführten Bedingungssatz bedingt werden solle, ohne daß er eine Brachylogie annehme. Durch diese letztere aber wird, wie man sich leicht überzeugen kann, gerade das in den Text hineingelegt, was man eben darin finden will. Denn sehen wir noch einmal auf des zuletzt genannten Interpreten Erklärung zurück, so wird die Sehnsucht nach Ueberkleidung mit dem Nicht-Nackt-Erfundenwerden in der Weise in Beziehung gesetzt, daß erstlich der Gedanke eingeschoben wird: welches Ereigniß aber für uns nur wünschenswerth ist unter der Voraussetzung," zweitens aber noch willkührlicher in dem Folgenden: „daß wir, obwohl bekleidet, nicht in einem anderen Sinne werden nackt erfunden werden," die unterstrichenen Worte, welche nichts anderes sind als die Lösung des gordischen Knotens, einfach durch Machtspruch supplirt werden. Nach dieser Auseinandersetzung wird es kaum noch nöthig sein nachzuweisen, wie der sonst nüchterne Ewald seine Erklärung der Stelle nur durch Zuhülfenahme ähnlicher Mittel hat herstellen können, ja wie er seine Vorgänger durch eine noch mehr ins Spielende gehende Allegorik überboten hat. Und hiermit wenden wir uns von dieser Richtung der exegetischen Behandlung unserer Stelle mit dem Wunsche ab, daß von den kommenden Erklärern der dort geltend gemachten Betrachtungsweise kein Gehör mehr geschenkt werden möge, sondern die Ueberzeugung fest gehalten werde, die sich selbst einem Anhänger derselben aufgedrängt hat, daß sich „die philologische Simplicität und Nüchternheit nur schwer zu einer solchen Erklärung entschließt." (Osiander.)

Nachdem sich uns so durch Ausscheidung einer ganzen Klasse von Erklärungsversuchen unseres Verses der Kreis verengt hat, in welchem wir das Richtige zu finden hoffen, so werden wir die Kritik der von uns in zweiter Reihe gestellten Ansichten über den Sinn unserer

Stelle nicht in derselben Weise geben, wie wir es kurz zuvor gethan haben. Vielmehr wird sich jene von selbst vollziehen, wenn wir nunmehr zu der grammatischen und sachlichen Auslegung der Worte übergehen.

Wir fassen zunächst die besser bezeugte Lesart εἴγε καὶ ἐνδυσάμενοι ins Auge, überzeugt, daß wenn sich irgend ein passender Sinn mit ihr verbinden läßt, sie die richtige sein wird. Die erste Frage nun ist die: wird V. 3. mit V. 2. durch εἴγε oder durch εἴγε καὶ verbunden, d. h. ist der V. 3 enthaltene Satz ein explikativer oder ein concessiver? Im ersteren Falle würde das καί weniger eng an εἴγε, als vielmehr an ἐνδυσάμενοι anzuschließen sein; im zweiten wäre die eigentliche Verbindungspartikel εἰ καί, wobei γέ etwa zur Verstärkung noch dazwischen getreten wäre. Da sich nun aber für εἴγε καί die Bedeutung „obwohl" weder in der klassischen Literatur noch im N. T. nachweisen läßt, wie Delitzsch [1]) selbst eingesteht, der hier die concessive Bedeutung dieser Partikelgruppe festhält, so ist es gewiß gerathener, diese letztere außer Betracht zu lassen. Wir fragen daher nach der Bedeutung von εἴγε. Wird γέ mit anderen Conjunctionen verbunden, so leiten diese Partikeln Sätze ein, die „zur genaueren Bestimmung, Unterstützung oder Ergänzung des Vorhergehenden dienen." [2]) Was εἴγε speciell im Unterschied von εἴπερ anlangt, so ist Hermanns Kanon berühmt geworden und von vielen Exegeten zu unserer Stelle citirt worden. Er lautet: εἴπερ quod nos wenn anders dicimus ita ab εἴγε quod nos dicimus wenn denn differt, quod εἴπερ usurpatur de re quae esse sumitur, sed in incerto relinquitur, utrum jure an injuria sumatur, εἴγε autem de re quae jure sumpta creditur." Sehen wir, in wieweit diese Begriffsbestimmung von εἴγε im N. T. ihre Bestätigung findet, so haben wir hier zwei Stellen, Eph. 3, 2. und 4, 21. zu berücksichtigen. Und an beiden Orten ergibt sich, daß vom Apostel eine Annahme gemacht wird, die er als eine gewisse, mit Recht zu statuirende setzen konnte. Denn daß an der ersteren Stelle die Epheser wußten, dem Apostel sei das Amt zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden anvertraut worden, konnte gerade bei ihnen, unter denen derselbe am längsten sich aufgehalten und gewirkt hatte, keinem Zweifel unterliegen. Ebenso wenig konnte er 4, 21. wirklich in Frage stellen, ob sie von Christo gehört und in seiner

---

[1]) Bibl. Psychologie S. 376. Anmerk.

[2]) Hartung Partikellehre. I, S. 387.

wahren Lehre unterrichtet worden seien. Es wird also hier das, was an sich factisch feststeht, nur in der Form der Bedingung ausgesprochen, um es den Lesern ins Gedächtniß zu rufen und desto eindringlicher einzuschärfen. So auch Kol. 1, 23., zu welcher Stelle man Huther vergleiche. Demgemäß dürfen wir auch an unserer Stelle erwarten, daß ein Gedanke oder Begriff des vorangehenden Verses durch ein suppletives Urtheil näher erklärt oder erläutert werden solle. Wir werden also εἴγε mit si quidem, „insofern," „nämlich," zu übersetzen haben. — Da ferner der Gebrauch des „καί" bei Participien, um diese zu verdeutlichen, ein sehr gewöhnlicher ist (Krüger griech. Gr. S. 226.): so hindert uns nichts, hier καί zu ἐνδυσάμενοι zu ziehen. Bei dieser Stellung würde es die Bedeutung „auch," „selbst" bekommen und eine Steigerung des Verbalbegriffes indiciren (Hartung Partikellehre I, 133. u. 134.) Als Hauptsatz von V. 3. würden wir nun anzusehen haben: εἴγε οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. Denn ἐνδυσάμενοι und γυμνοί per Asyndeton neben einander zu stellen und als gleichstehende Prädicate zu εὑρεθησόμεθα zu fassen, wie Meyer thut, der ein lebhafteres Hervortreten der Gegensätze durch das Asyndeton ausgedrückt findet, ist aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil ἐνδυσάμενοι kein Adjectiv ist und deßhalb nicht ebenso wie γυμνοί einen fest in sich abgeschlossenen, ein für allemal fertigen Begriff repräsentirt. Vielmehr ist das part. aor. nichts weniger als mit dem part. perf. pass. identisch, welches letztere freilich der Bedeutung eines adject. fast gleich geworden ist. Da nun in unserem Falle das part. aor. zu einem Verbum gesetzt ist, welches auf etwas Bevorstehendes hindeutet, so kann dasselbe nur die Bedeutung eines lateinischen futuri exacti haben (Winer S. 306.): ἐνδυσάμενοι εὑρεθησόμεθα, wir werden erfunden werden, nachdem wir angezogen haben werden. Aus dieser hier allein zulässigen Bedeutung des part. aor. erhellt deutlich, wie unangemessen es sein würde, dasselbe in einen asyndetisch vermittelten Gegensatz mit γυμνοί zu stellen, was allein dann zulässig wäre, wenn Paulus statt ἐνδυσάμενοι geschrieben hätte ἐνδεδυμένοι. Hiernach werden wir nun zu construiren haben: wenn denn (oder insofern) wir nicht nackt werden erfunden werden, auch (oder selbst) wenn wir das gethan haben werden, was das part. aor. ansagt. Auffallenderweise erkennt auch Meyer bei der Deutung der Lesart ἐκδυσάμενοι die so eben entwickelte Auflösung eines participii aoristi bei dem im futur. stehenden Hauptverbum dadurch an, daß auch er übersetzt: „da wir ja, auch wenn wir ausgekleidet sein werden, nicht nackt

werden erfunden werden." Warum wendet er den nämlichen grammatischen Grundsatz nicht auch auf die Lesart ἐνδυσάμενοι an? Verliert denn das betreffende Participium dadurch etwa die Bedeutung eines futuri exacti, wenn an Stelle der Präposition ἐκ die Präposition ἐν tritt? Aus dem so eben dargelegten Verhältniß des part. ἐνδυσάμενοι zu seinem Hauptverbum folgt dann auch ferner für die Bedeutung desselben, daß es nicht in dem absoluten Sinne („bekleidet") genommen werden darf, sondern daß ein Object dazu zu ergänzen ist. Es fragt sich nur: welches? Daß es nichts anderes als eine Leiblichkeit sein könne, haben wir oben nachgewiesen, wie wir gegen die Ergänzung einer ethischen Qualität Protest einlegten. Es bliebe also die Wahl zwischen unserem irdischen Leibe und zwischen dem zukünftigen, himmlischen. An den ersteren zu denken liegt denn doch zu weit ab, da das part. aor. nur einem dem εὑρεθησόμεθα unmittelbarer vorhergehenden und enger mit ihm in Beziehung stehenden Act andeuten kann.[1] Es bleibt also als Object für ἐνδυσάμενοι nichts anderes übrig als das kurz vorhergehende τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ. — Daß ἐνδύσασθαι mit ἐπενδύσασθαι an sich nicht identisch sei, ist ohne Weiteres klar. Es könnte sich nur fragen, ob nicht hier der in jeder Sprache sich oft genug findende Fall einträte, wo der reichere, bestimmtere Begriff durch den allgemeineren, einfacheren im Folgenden wieder aufgenommen würde, daß also dieser letztere nicht in einen expreß-markirten Gegensatz mit dem ersteren träte, sondern denselben lediglich ablöste. Eine Bequemlichkeit der Rede, von der, wo es sich nicht um protocollarische Genauigkeit handelt, überall Anwendung gemacht wird. In dem einen Falle nun wäre καὶ ἐνδυσάμενοι zu fassen: auch nachdem wir an- (nicht überan) gezogen haben, in dem anderen einfach: auch nachdem wir dasselbe (τὸ οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ) angezogen haben. Sollen wir zwischen diesen Möglichkeiten sofort wählen, so möchte die erstere, noch ohne den Gesammtsinn der Stelle mit zu Rathe zu ziehen, sich doch als eine etwas gesuchte Fassung herausstellen, und man würde irgend ein nachhelfendes Wörtchen (etwa μόνον) schwer vermissen. — Nach diesen grammatikalischen Präliminarien wäre also die Uebersetzung von V. 3.

---

[1]) Bei Billroth ist in seiner Uebersetzung des „ἐνδυσάμενοι": „insofern wir schon einmal angezogen sind," das „schon einmal" ebenso eingetragen, wie wir bei Usteri solche willkührlichen Suppletionen sahen, die Billroth mit Recht gerügt hat.

diese: (Wir tragen Verlangen unser vom Herrn stammendes Gehäuse überanzuziehen) „insofern wir nicht nackt werden erfunden werden, auch nachdem wir dasselbe angezogen haben werden.“

Indem wir dieß für die allein zulässige grammatisch-syntaktische Construction unseres Satzes halten, und uns freuen, dieß auch von Rückert anerkannt zu sehen: so fragt sich jetzt, ob mit diesen Worten auch ein dem nächsten Zusammenhange entsprechender Sinn zu verbinden sei, welche Frage der so eben genannte Exeget freilich mit Nein beantwortet, und deßhalb die Lesart ἐκδυσάμενοι vorgezogen hat. Indessen möchte es doch noch der Mühe werth sein, die betreffenden Worte näher darauf anzusehen, ob, auch wenn wir bei unserer alten Lesart bleiben, ihr Inhalt nur ein unangemessener sei. Und allerdings scheint auf den ersten Anblick damit nicht gerade etwas die Erkenntniß des Lesers Bereicherndes gesagt zu sein, daß Jemand, nachdem er eine Umkleidung empfangen hat, nicht mehr im Zustand der Nacktheit erfunden wird. Auch näher die speciell hier obwaltenden Verhältnisse ins Auge gefaßt, sollte man meinen, wenn der Apostel die Sehnsucht ausspricht, noch bei Leibes Leben über sein altes Zelthaus das neue himmlische Wohnhaus anziehen zu dürfen, so könnte er bei seinen Lesern kaum die Vorstellung voraussetzen, daß nach dem Anziehen eines Gewandes über das andere, die auf diese Weise Bekleideten noch nackt würden erfunden werden, da eine doppelte Bekleidung dieß doch mehr als hinlänglich auszuschließen scheine. Und vorausgesetzt müßte Paulus doch diese Vorstellung haben, da er sich gedrungen fühlt, den das Vorige erklärenden Zusatz zu machen, in welchem er eben verneint, daß diejenigen, welche das οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ angezogen hätten, als nackte würden erfunden werden. Greifen wir selbst zu der oben von uns als sehr unwahrscheinlich abgewiesenen schärferen gegensätzlichen Fassung des ἐνδυσάμενοι zu dem vorangegangenen ἐπενδύσασθαι zurück, was haben wir damit gewonnen? Höchstens doch das, daß die einfach mit der himmlischen Bekleidung Angezogenen (nicht Ueberangekleideten) nach dieser ihrer neuen Ankleidung freilich nur Ein Gewand, aber doch noch immer ein Kleid haben würden, welches die Vorstellung, daß sie dann noch nackt seien, schlechterdings nicht aufkommen lassen kann. Dabei nicht zu gedenken, daß wir bei diesem uns nichts nutzenden Gewinn doch auch wieder etwas verloren hätten. Nämlich die Möglichkeit, den Zusammenhang von V. 3. mit V. 2. nachzuweisen, der nur allenfalls herzustellen

wäre bei einer concessiven Bedeutung von εἴγε καί, die wir aber als völlig unbelegbar oben unbedingt zurückweisen mußten. — Diese Erwägungen könnten uns bestimmen, für einen Augenblick einmal Rückert zu folgen und mit ihm ἐκδυσάμενοι zu lesen. Das Gewicht der kritischen Auctoritäten ist von demselben für seine Lesart so gut ins Licht gestellt worden, daß man, wenn ein zufriedenstellender Sinn sich mit ihr verbinden ließe und an der Herstellung eines solchen bei der ersteren absolut zu verzweifeln wäre, sich ihr, schon ohne bedeutende kritische Gewissensbisse zu empfinden, hingeben könnte [1]). Wie gibt denn nun aber Rückert den Sinn unseres dritten Verses an? „Denn auch nach der Ablegung des Körpers werden wir nicht unbekleidet erscheinen, die Gestorbenen also und Auferstehenden, und die der Ueberkleidung Theilhaftigen haben für die Zukunft gleiches Loos, nur die Letzteren den Vortheil, daß sie der schmerzlichen Ablegung des ersten Körpers überhoben bleiben, worin ein vernünftiger Grund liegt zu dem Wunsche, zu dieser Anzahl zu gehören.“ [2]) Als Grund, weßhalb Paulus diesen V. 3. sich findenden Gedanken hinzufüge, gibt Rückert an, es sei eine Polemik gegen die Korinthischen Läugner der Auferstehung des Leibes hier ganz an ihrer Stelle gewesen. Diese nämlich hätten zwar nicht die Fortdauer des geistigen Lebens nach dem Tode in Zweifel gezogen, allein von einem neuen Leibe nichts mehr wissen wollen und γυμνοί sein wollen. Der Apostel benehme ihnen nun ihre Hoffnung auf nach dem Tode eintretende γυμνότης dadurch, daß er ihnen ausdrücklich sage, sie hätten diese nicht zu erwarten, vielmehr würden sie auch nach Ablegung ihres alten Leibes nicht ohne die Bekleidung eines neuen Körpers sein. —

Diese Erklärung scheint sich nun schon dadurch zu empfehlen, daß sie den Anstoß hinwegnimmt, über den wir nach der anderen Lesart nicht hinwegkommen konnten: wie nämlich auch nach vorangegangener Ankleidung noch der Zustand der Nacktheit für die angekleideten Subjecte gedacht werden konnte. Denn daß wir auch nach Statt gefundener Auskleidung nicht nackt sein werden, scheint schon eher etwas auszusagen, was der Rede werth wäre, da ja eine anderweitige Be-

1) Auch Tischendorf liest in seiner siebenten Ausgabe ἐκδυσάμενοι.

2) Aehnlich Neander, der ebenfalls die Lesart ἐκδυσάμενοι vorzieht: „Wir gehen in gläubiger Zuversicht einem höheren Dasein entgegen, wenn wir doch auf keinen Fall mit dem Ausziehen dieses irdischen Leibes ein höheres Organ entbehren werden, und es ist nur diese Nothwendigkeit, den irdischen Leib auszuziehen, wogegen die Natur sich sträubt.“

kleidung der durch die Auskleidung erfolgten Nacktheit ein Ende machen würde, um so mehr als uns eine solche Bekleidung zu V. 1. verheißen war.

Allein bevor wir uns in Besitz dieser an sich annehmbaren Wahrheit setzen, möchte es doch gerathen sein, uns genauer davon zu überzeugen, ob auch der Kaufpreis, den wir dafür zu zahlen haben, ein zu großer wäre. Vor Allem fragt es sich, ob der Gedankenproceß, durch den wir von V. 2. zu dem so eben als Sinn des dritten Verses von uns dargelegten Inhalte hingelangen, ein einfach und ungekünstelt sich an die Worte anschließender ist. Wir dürfen nicht müde werden, uns jenen nochmals zu vergegenwärtigen. Also V. 2.: Seufzen mit Sehnsucht verbunden den himmlischen Leib überanzuziehen. V. 3. Der Grund für diesen Wunsch ohne vorangegangenes Sterben überkleidet zu werden, liegt darin, daß wir auch nach vorhergegangenen Sterben nicht nackt, sondern bekleidet sein werden. Paulus würde also sagen wollen: weil wir im künftigen Leben nicht, wie Einige von euch noch immer wähnen, nackt sein, sondern unter allen Umständen, sowohl als Verwandelte als auch als Auferweckte mit der Bekleidung durch einen neuen Leib versehen sein werden, so ist der von mir ausgesprochene Wunsch, diesen letzteren ohne schmerzliche Ablegung des alten Körpers überziehen zu dürfen, ein wohl begründeter.

Hierbei drängt sich uns nun das gewiß nicht ungegründete Bedenken auf, ob denn die Worte unseres Textes uns wirklich so viel Material an die Hand geben, um diesen etwas vertrakten logischen Syllogismus herauszuspinnen. Die Worte selbst lassen höchstens die Schlußfolge zu: Wir sehnen uns nach Ueberkleidung, weil wir ja auch selbst nach Ablegung unseres alten Körpers mit einem Kleide werden angethan sein. Und hiernach wäre also der Grund für die Sehnsucht nach der Ueberkleidung in einer specifischen Form, die feststehende Gewißheit, daß wir in der Zukunft schlechterdings eine Bekleidung haben werden. Dieser Grund reicht aber, wie Jeder zugeben wird, für jenen Wunsch nicht aus. Deßhalb wird gerade das, was den Grund erst zum Grunde macht, ganz willkührlich hineingetragen, nämlich: der Vortheil, daß die Ueberangekleideten der schmerzlichen Ablegung des ersten Körpers überhoben bleiben, welches letztere, beiläufig gesagt, auch nichts als eine Hypothese ist [1]). Ferner darf bei der Rückert'schen Erklärung (und wir können wohl sagen bei der

[1]) Wenigstens dachten sich z. B. Luther, Calov Morus die Verwandlung als

Annahme der Lesart ἐκδυσάμενοι überhaupt, da Rückert nach unserer Ansicht die einzig zulässige Deutung derselben gegeben hat) nicht unbemerkt bleiben, daß V., 3. eine vom Vorangehenden zu isolirte, beiläufige und parenthetische Stellung bekommt (eine Bemerkung, die auch dem erwähnten Exegeten nicht entgangen ist), wozu die Partikel εἴγε kaum eine Berechtigung geben möchte, die weniger selbstständig objectiv begründet, als vielmehr in leiserer Weise ein Argument hinzufügt, welches die Angemessenheit des zuvor ausgesprochenen Gedankens dem Bewußtsein des Lesenden vermittelt. (Auch die Lesart εἴπερ würde in der oben nach Hermann angegebenen Bedeutung der von Rückert aufgestellten Erklärung des dritten Verses eher ungünstig als günstig sein, und mit „obschon“ läßt sich εἴπερ in der attischen Prosa und im N. T. nicht übersetzen [1]), wenngleich bei Homer die Partikel in diesem Sinne gebraucht wird.) Endlich ist es denn doch auch noch zweifelhaft, ob diejenigen Mitglieder der korinthischen Gemeinde, welche Anstoß nahmen an der christlichen Lehre von der Auferstehung des Leibes, und von denen Rückert annimmt, sie seien durch den Platonismus hiezu gebracht worden, gerade mit solcher Zähigkeit auf eine nach dem Tode Statt findende absolute γυμνότης gedrungen haben sollten, wie dieser Ausleger es für wahrscheinlich hält. Wenigstens fehlt es im platonischen Systeme keineswegs an Andeutungen, die für die Seele nach dem Tode eine neue Bekleidung in Aussicht zu stellen scheinen. Vgl. Susemihl, die genetische Entwicklung der platon. Philos. I, S. 438—442.

Erwägen wir Alles dieses, so glauben wir keine Fehlbitte zu thun, wenn wir unsere Leser auffordern, die Lesart ἐκδυσάμενοι verlassend, uns nochmals zu der von uns zuerst in Betracht gezogenen ἐνδυσάμενοι zu begleiten, um auch bei Festhaltung der für uns unzweifelhaften grammatischen Construction des dritten Verses, einen sowohl dem Zusammenhange als auch der sonstigen paulinischen Lehre entsprechenden Sinn darin zu suchen.

Uns war also die Aufgabe gestellt, die Angemessenheit des Gedankens nachzuweisen, daß wir auch nach erfolgter Bekleidung mit dem himmlischen Leibe nicht nackt würden erfunden werden, und daß, wie dieser Gedanke als eine Erläuterung des V. 2. vom Apostel aus-

---

eine noch gewaltsamere und schmerzlichere als der Tod. Vergl. Osiander zu 1 Kor. 15, 51. S. 781.

[1]) wie Kling gethan hat Studien und Kritiken 1839, S. 511.

gesprochenen Wunsches, diesen Leib überanzuziehen, anzusehen sei. Ziehen wir zu diesem Zwecke näher in Betracht, was γυμνός bedeuten könne, so wird man uns der abstracten Möglichkeit nach zugeben, daß entweder die Entblößung von dem himmlischen Leibe, oder von jedwedem Leibe überhaupt oder die von unserem irdischen Körper darunter verstanden werden dürfe. Denn daß von keiner anderen Nacktheit als der von irgend welcher Leiblichkeit die Rede sein könne, glauben wir oben bereits erwiesen zu haben. Aus diesen Möglichkeiten werden wir zuvörderst die zuerst aufgestellte ohne Weiteres auszuschließen haben, da an eine Entblößung von dem himmlischen Leibe nach vorangegangener Anziehung desselben ohne Widersinn nicht gedacht werden kann. Etwas mehr Wahrscheinlichkeit dürfte der Gedanke für sich zu haben scheinen, den die zweite Möglichkeit an die Hand gibt, daß auch nach Anziehung des οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ keine absolute Körperlosigkeit eintreten werde. Denn da das für unser zukünftiges Leben Anzuziehende im Voraufgehenden nicht geradezu als „Leib" bezeichnet worden war, auch 1 Kor. 15, 54. dasselbe nur durch die Abstracta ἀφθαρσία und ἀθανασία gekennzeichnet ist: so könnte man meinen, es sei nicht ohne Grund vom Apostel betont worden, daß das Anziehen des οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ uns wirklich in den Besitz eines **Leibes** setze und uns so vor völliger Nacktheit bewahre. Allein hiergegen ist doch zu sagen, daß freilich dasjenige, womit wir in Zukunft bekleidet werden sollen, nur unter den Bildern des Hauses und Kleides uns vom Apostel gezeigt worden ist, daß aber ebenso unser irdischer Körper V. 1. eine οἰκία τοῦ σκήνους genannt wurde, und daß wir bei den damit in Parallele gestellten Ausdrücken οἰκοδομὴ ἐκ τοῦ θεοῦ und οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ auch nur an eine jener entsprechende Leiblichkeit (nicht bloß eine die Seele in loserer Weise umhüllende Herrlichkeit) zu denken genöthigt werden. Demnach würde es immer schwer zu begreifen sein, warum Paulus es ausdrücklich zu bemerken für nöthig befunden haben sollte, daß wir auch nach Anziehung der himmlischen Wohnung eine wirklich einem Leibe entsprechende Bekleidung haben würden, die uns vor absoluter Nacktheit schütze.

Somit bleibt für uns nur die dritte Möglichkeit übrig: γυμνός zu fassen als entblößt von unserem dermaligen Körper. Der Sinn des Apostels würde hiernach folgender sein. V. 2. wo er die Sehnsucht nach Ueberkleidung mit dem οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ aussprach, hatte er den ungewöhnlichen Ausdruck gebraucht ἐπενδύσασθαι. Dieses Wort, welches sich weder bei Paulus noch überhaupt im N. T. findet,

war bewiß der Erklärung bedürftig. Diese Erläuterung wird V. 3. gegeben: Ueberanzuziehen verlangen wir, insofern wir auch nach dem Anziehen des himmlischen Gehäuses nicht nackt, d. h. von unserem uns jetzt noch angehörigen Körper entblößt sein werden. Damit war der Begriff des ἐπενδύσασθαι erklärt, denn man erfuhr jetzt, was es mit dem characteristischen ἐπί auf sich habe. Dieses ἐπί wies auf ein schon vorhandenes Kleid hin, über welches ein anderes angelegt werden sollte. Indem Paulus nun sagt, daß auch nach dem Anziehen des neuen Kleides das alte noch irgendwie vorhanden sei, rechtfertigt er den Ausdruck überanziehen und macht zugleich darauf aufmerksam, daß der specifische Modus dieses Anziehens nicht übersehen werde. Denn aus dem Nichtnacktsein vom alten Kleide nach vorangegangener Bekleidung mit dem neuen Leibe folgt, daß der Ausdruck überanziehen ein angemessener gewesen sei.

Indem wir diese Erklärung zu der unsrigen machen, so wissen wir wohl, daß sie gegen mehrfache Bedenken zu vertheidigen sein wird, wobei wir Gelegenheit zu finden hoffen, sie in ein helleres Licht zu stellen, dessen sie sehr bedürftig zu sein scheint. Damit wir gleich einen Haupteinwand aufführen, so wird es vielleicht Manchem auffallend vorkommen, daß Paulus den Ausdruck ἐπενδύσασθαι dadurch dem Bewußtsein seiner Leser näher zu bringen sucht, daß er von den auf diese Art Bekleideten sagt, sie würden auch nach vorangegangener Bekleidung mit dem neuen Leibe ihren alten noch besitzen, da man einen Zweifel hiergegen zu hegen kaum veranlaßt sein durfte. Denn heißt ἐπενδύσασθαι τὸ οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ bei Leibesleben das himmlische Gehäuse über den alten Leib anziehen, so war ἐπενδύσασθαι wohl schwerlich in charakteristischer Weise dadurch erklärt, daß der Leib, über welches das neue Gewand übergezogen wurde, auch nach dieser Ankleidung nicht entschwunden, sondern für die Seele des Menschen noch vorhanden sei.

Hier nun aber sind wir an dem Puncte angelangt, wo wir an der Voraussetzung, unter welcher man in neuerer Zeit allgemein die Lösung der unsere Stelle drückenden Schwierigkeiten versucht hat, irre zu werden anfangen. Nämlich alle Exegeten, die überhaupt eine genauere Unterscheidung von ἐπενδύσασθαι und ἐνδύσασθαι statuiren und namentlich in der praep. ἐπί die zeitliche Aufeinanderfolge ausgedrückt finden, sind der festen Ueberzeugung, ἐπενδύσασθαι heiße „Neubeleibtwerden mit Negation des vorgängigen Sterbens." Diese Bedeutung scheint nach der Meinung der meisten Interpreten

sich so von selbst als die richtige aufzudrängen, daß man eines genaueren Nachweises derselben meist überhoben zu sein glaubte. Fast überall jedoch wurden wir auf 1 Kor. 15, 52—54. hingewiesen, aus welcher Stelle der für ἐπενδύσασθαι angegebene Sinn unmittelbar resultiren müsse. Ueberzeugt daß wir, wenn irgend wo, dort über die Bedeutung des in Rede stehenden Zeitwortes Belehrung finden werden, schicken wir uns an, die so eben citirte Stelle in ihrem Zusammenhange mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, indem wir zugleich hoffen, daß von ihr aus auch im Allgemeinen ein helleres Licht auf die unsrige fallen, und uns Gelegenheit gegeben werde, zwei Hauptstellen der paulinischen Eschatologie mit einander in Beziehung zu setzen.

Da nun die genannte Stelle des ersten Korintherbriefes für die gewöhnlich dem Worte ἐπενδύσασθαι beigelegte Bedeutung sprechen soll, so möchte es angemessen sein, uns bei der Erklärung jener von einem Exegeten Anleitung geben zu lassen, der ebenfalls auf dieselbe hingewiesen und in ihr einen Beleg für die gewöhnliche Auffassung von ἐπενδύσασθαι gefunden hat. Wir wenden uns zu diesem Zwecke an Meyer und lassen uns von ihm 1 Kor. 15, 51. ff. erklären.

Nach Meyer beginnt der Apostel V. 51. damit, darüber Aufschluß zu geben, was mit denen geschehen werde, welche bei der Parusie noch leben würden. Er stellt also in diesem Verse die Behauptung auf: wir werden zwar nicht Alle sterben, aber Alle verwandelt werden. Hiermit sei gesagt: wir Alle, die wir die Parusie noch erleben, werden nicht durch den Proceß des Todes hindurch gehen, sondern verwandelt werden, und zwar (V. 52.) mit Blitzesschnelle. Denn bei der letzten Posaune werden die Todten auferstehen und wir (die wir ja dann noch leben) werden verwandelt werden. Denn, so fährt der Apostel V. 53., um die absolute Nothwendigkeit des „ἀλλαγησόμεθα" zu bestätigen, fort: Dieß Vergängliche (wobei Paulus auf seinen Leib blickt) muß anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche Unsterblichkeit. V. 54.: Wenn die so eben beschriebene Verwandlung geschehen ist, so wird die Herrschaft des Todes zu nichte gemacht werden und keiner wird mehr sterben.

Wäre der Sinn dieser Stelle ein solcher, wie ihn Meyer angegeben hat, so könnte auch nicht daran gezweifelt werden, daß Paulus ἐπενδύσασθαι im zweiten Korintherbriefe so gebraucht hätte wie im ersten ἀλλάττεσθαι nach Meyer'scher Auffassung. Allein wir müssen gegen den ganzen Gang, den dieser Exeget zur Erklärung der so eben

in Betracht gezogenen Stelle eingeschlagen hat, entschieden Protest einlegen. Und zwar ist es sofort nöthig Meyer's Fassung von V. 51., aus der mehr oder weniger die übrigen Irrthümer hervorgegangen sind, in Anspruch zu nehmen. Diese Fassung wird von ihm so genommen, daß er den Worten offenbar Gewalt anthut. Denn wenn derselbe die Worte: πάντες μὲν οὐ κοιμησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα so übersetzt: „wir werden zwar nicht Alle sterben, aber Alle verwandelt werden," so läßt er offenbar den Begriff des Sterbens durch μὲν eingeschränkt werden und ebenso den des Verwandeltwerdens durch δὲ mit ersterem in Gegensatz treten. Dann müßten aber offenbar die Worte lauten: πάντες οὐ μὲν κοιμησόμεθα, ἀλλαγησόμεθα δὲ πάντες. Meyer nimmt also ohne Zweifel eine Trajection der Partikeln μέν und δέ vor, und thut hier keineswegs das, dessen er sich rühmt, nämlich streng nach dem Wortsinn zu erklären. So wie die Worte einmal dastehen, gehört μὲν zu dem ersten und δὲ zu dem zweiten πάντες. Beide werden dadurch rücksichtlich des von ihnen Prädicirten in Gegensatz gestellt und wir glauben ohne „einen philologischen Nothgriff" zu thun, die Worte nach der wirklichen Wortstellung so übersetzen zu müssen: „Wir Alle zwar werden nicht sterben, wir Alle aber werden verwandelt werden." Drücken wir diesen negativ gefaßten Gedanken positiv aus, so kann der Sinn nur sein: Einige von uns werden sterben, eine Verwandlung aber wird mit Allen (sowohl Gestorbenen als noch Lebenden) vorgehen. Denn das Sterbensollen wird ja nicht von dem in κοιμησόμεθα liegenden ἡμεῖς, sondern von den πάντες μέν negirt, denen gegenüber πάντες δέ stehen, von denen affirmativ ausgesagt wird, daß sie werden verwandelt werden. Kurz das Sterbensollen wird auf der einen Seite von unserer Gesammtheit zwar negirt, dagegen das Verwandeltwerden unserer Gesammtheit positiv zugesprochen. Ob durch die Fassung etwas mehr oder minder Mysteriöses (welches letztere Meyer ohne Grund fürchtet) in den betreffenden Vers hineinkommt, ist, wo es sich um grammatische Constructionen handelt, ganz gleichgültig. In V. 2. legt nun der Apostel dar, wie das allen Gläubigen ohne Unterschied zugeschriebene ἀλλαγήσεσθαι sich vollziehen werde. Nämlich auf eine doppelte Weise, entsprechend den beiden Klassen, die durch die Worte πάντες μὲν οὐ κοιμησόμεθα gemacht sind. Da von unserer Gesammtheit auch das Nichtsterbensollen negirt ist, so ist ebendamit aus dieser Gesammtheit ein Theil herausgenommen, der dem Proceß des Sterbens unterliegen würde. Diese letzteren nun

(*οἱ νεκροί*) werden in der Art verwandelt werden, daß sie als Unvergängliche (*ἄφθαρτοι*) werden auferweckt werden. Eben darin, daß von ihnen hier nicht schlechtweg gesagt ist *ἐγερθήσονται*, sondern *ἄφθαρτοι ἐγερθήσονται* liegt ja, daß mit ihnen eine Verwandlung aus der *φθορά* (vgl. V. 42) in die *ἀφθαρσία* vorgegangen ist, und daß somit dieser letzterwähnte Proceß mit vollem Rechte unter den allgemeinen Begriff des *ἀλλάττεσθαι* mitbefaßt werden konnte. Was nun den anderen Theil anlangt, der am Tage der Parusie noch nicht entschlafen ist, so wird von diesem gesagt, er werde verwandelt werden, ohne daß der nähere Modus dieser *ἀλλαγή* näher beschrieben wird. Auch deutet der Apostel durch die erste Person plur. (*καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα*) an, daß er für seine Person hoffe zu dieser letzteren Klasse zu gehören. Daß Paulus für den Proceß, dem diese specielle Klasse von zu Verwandelnden unterworfen werden soll, kein neues besonderes Wort gebraucht, sondern das, zuvor den beiden Arten zugeschriebene, *ἀλλάττεσθαι*, liegt wohl in dem Mangel an einem bezeichnenderen Verbum in der griechischen Sprache, und ist wenigstens weit erträglicher als jene willkührliche Versetzung der Worte von V. 51.

V. 53. begründet die so eben beschriebene doppelte *ἀλλαγή* (nicht bloß wie Meyer meint, die specielle der noch am Leben gebliebenen Gläubigen) dadurch, daß der Apostel die absolute Nothwendigkeit ausspricht, daß das, was vergänglich und sterblich an uns ist, Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit anziehe, weil ja nach V. 50. Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben kann. Hier genau abgrenzen zu wollen und bei *φθαρτὸν τοῦτο ἐνδ. ἀφθαρσ.* an *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι*, dagegen bei *τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδ. ἀθαν.* an *ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα* zu denken, scheint uns zu pedantisch und außerdem durch das zweimal stehende deictische *τοῦτο* verwehrt zu sein, wobei Paulus nur auf seinen eigenen selbigen Leib hingeblickt haben soll. Vielmehr geht der V. 53. amplificirte Ausdruck auf das beiden Arten der Verwandlung gemeinsame Wesen. Denn sowohl das gesäete *σῶμα ψυχικόν* (V. 44.) der schon Gestorbenen als auch der Leib der die Parusie noch Erlebenden waren ein *φθαρτόν* und *θνητόν* zugleich, und mußten als solche in irgend einer Weise die *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* anziehen, um eben das Reich Gottes ererben zu können. Daß aber V. 53. und in der ersten Hälfte von V. 54. nicht bloß von dem Ankleideact der im specifischen Sinne Verwandelten die Rede gewesen sei, wird durch das Folgende ausreichend bestätigt. Denn seinen vollen Sinn bekommt doch gewiß das Wort:

κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος nicht nach Meyer's Erklärung: „der Tod ist völlig abrogirt worden", d. h. dann wenn unsere Verwandlung bei Leibesleben geschehen ist, wird Keiner mehr sterben. Sondern gewißlich nur dann, wenn vor Allen diejenigen, welche eine Beute des Todes geworden waren, durch Ueberkleidung ihres verweslichen und sterblichen Theiles mit der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, zum endlichen Siege über ihren Feind, dem sie erlegen zu sein schienen, hindurchgeführt sein werden. Auch wüßte man wahrlich nicht, warum V. 55. der Apostel im unmittelbaren Hinblick auf die Ueberkleidung des Sterblichen mit der Unsterblichkeit, in triumphirenden Siegesjubel den Hades fragen sollte, wo denn sein Sieg sei, wenn von V. 51. bis zu jenem Verse nur von Personen die Rede war, die niemals als ihm Unterworfene in seiner Gefangenschaft gewesen waren.

Aus dieser von uns angestellten exegetischen Erläuterung von 1 Kor. 15, 51—57 können wir denn nun den gewiß nicht unbegründeten Schluß ziehen, daß wenn das ἐπενδύσασθαι von 2 Kor. 5, 2. durch das ἐνδύσασθαι von 1 Kor. 15, 53. u. 54. erläutert werden soll, diese letzte Stelle uns keineswegs die Nothwendigkeit auferlegt, bei jenen an ein Anziehen der himmlischen Bekleidung mit Ausschluß vorangegangenen Sterbens zu denken, mit anderen Worten es mit der ἀλλαγή im engeren Sinne zu identificiren. Vielmehr wird nach paulinischer Lehre jeder Gläubige den himmlischen Leib überanziehen müssen, indem derselbe ihm entweder über den noch nicht dem Todesprocesse anheimgefallenen Körper durch specifisches Verwandeltwerden, oder über den durch den Tod aufgelösten, wie ein Samenkorn gesäeten und zu der ihm bestimmten δόξα herangekeimten Leib durch eine Verwandlung, die sich näher als ein ἐγείρεσθαι darstellt, angezogen wird. Also das φθαρτόν und θνητόν zieht an (ἐνδύεται) die ἀφθαρσία und ἀθανασία; der Gläubige selbst als Ich zieht diese letztere natürlich überan (ἐπενδύεται), weil das Subject in jedem der beiden Fälle irgend welches Gewand schon an hat. Welche von beiden Arten des Ueberanziehens an unserer Stelle das ἐπενδύσασθαι andeute, ist also nicht durch einfaches Citiren von 1 Kor. 15, 53. ff. an die Hand gegeben, da dort beide Modi desselben befaßt sind, sondern muß sich aus dem Zusammenhange ermitteln lassen.

Sehen wir zu diesem Zwecke nochmal auf 2 Kor. 5, 1. zurück, so war dort doch die Voraussetzung gemacht, daß unser altes Zelthaus aufgelöst werde und uns zugesagt, daß wir für diesen Fall eine himmlische Bekleidung hätten. Wodurch will man es beweisen, daß der

Apostel von V. 2. an diese Voraussetzung wieder fallen lasse und uns kein Wort davon sage, in welches Verhältniß wir denn nach eingetretenen Tode zu diesem ewigen im Himmel befindlichen Gehäuse treten sollen? Man sagt durch *καὶ γάρ* werde eine Steigerung angedeutet, mit welcher der Apostel zu etwas ganz Neuem übergehe. Allein diese Bedeutung der Partikeln ist hier weniger dem paulinischen Sprachgebrauch entnommen (man vergleiche z. B. 1 Thess. 3, 4.; 1 Kor. 12, 13. und 14. ff.) als vielmehr nur in Folge von schon widerlegten und noch zu widerlegenden Voraussetzungen fingirt worden. Wie die durch *καὶ γάρ* hergestellte Verbindung des ersten und zweiten Verses aufzufassen sei, haben wir oben zu V. 2. dargelegt. Bei dieser Fassung hindert uns nichts, in V. 2. das Verlangen des Apostel als darnach gehend aufzufassen, das V. 1. näher charakterisirte himmlische Haus nach Auflösung des alten Zeltes überanzuziehen. — Ferner würde es uns aus einem anderem Grunde wenig Wahrscheinlichkeit haben, wenn der Apostel an unserer Stelle eine Sehnsucht nach Ueberkleidetwerden ohne vorangegangenen Tod sollte ausgesprochen haben. Denn ein paar Verse vorher redet Paulus in einem Gedankenzusammenhange, der bis zu unserer Stelle hin noch durch nichts Heterogenes unterbrochen ist, sondern sich in den von uns betrachteten Versen unmittelbar fortsetzt, von einer zukünftigen Auferweckung, die auch ihm mit den angeredeten Gläubigen werde zu Theil werden (4, 14). Indessen können wir uns auf diese Stelle nicht so ohne Weiteres berufen, da Meyer nach dem Vorgange von Calixt und Rückert beweisen zu können glaubt, daß hier nicht von der wirklichen Auferweckung der Todten, sondern nur von einer geistigen die Rede sei. Hierauf nämlich müsse eine Vergleichung von 2 Kor. 1, 9—11. und in den Worten „*καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ καὶ παραστήσει σὺν αὐτῷ*" (4, 14.) das kritisch gesicherte „*σύν*" (nicht *διά*) führen. Was nun zuvörderst die angezogene Stelle 2 Kor. 1, 9—11. anlangt, so spricht der Apostel V. 8. von einer in Asien ihm zugestoßenen Bedrängniß, welche in so überwältigender Weise ihn beschwert habe, daß er schon am Leben verzagt habe. „Aber (so fährt Paulus fort) wir haben in uns selbst den Spruch des Todes empfangen, damit wir nicht auf uns selbst unser Vertrauen setzten, sondern auf Gott, der die Todten auferweckt, welcher uns aus einem so großen Tode errettet hat und errettet und auf den wir unsere Hoffnung gesetzt haben, daß er uns auch erretten wird." Da nun nach Meyer's eigenem Zugeständnisse der *τηλικοῦτος θάνατος* „die

auch in Zukunft noch zu besorgende Gefahr vor den asiatischen Feinden ist," von der errettet zu werden der Apostel hofft: so vermögen wir nicht zu begreifen, wie diese Stelle ein Beweis dafür sein solle, daß Paulus 4, 14. nicht von einer wirklichen Auferweckung reden konnte. Denn die Hoffnung, aus einer in einem bestimmten Landesgebiete entstandenen todesgefährlichen Verfolgung und deren etwaigen Nachwirkungen von Gott errettet zu werden, und die Ueberzeugung überhaupt nicht sterben zu brauchen, liegen denn doch sicher noch weit auseinander. Mehr Gewicht scheint die Bemerkung Meyer's zu haben, der Apostel gebrauche den Ausdruck „mit Christo auferweckt werden" niemals wo er von der wirklichen Auferweckung rede, sondern nur da, wo er eine ideale Gemeinschaft an der Auferweckung Jesu im Sinne habe; die wirklich Todten würden entweder διὰ Ἰ. oder ἐν Χρ. auferweckt. Nun ist die letztere Beobachtung Meyer's allerdings richtig; auch ist zuzugeben, daß Eph. 2, 6., Kol. 2, 12.; 31, wo sich συνεγείρειν ἐν τῷ Χρ. oder τῷ Χρ. findet, diejenige Miterweckung der Gläubigen mit Christo als ihrem Haupte gemeint ist, wo sie als von dem Tode der Sünde Auferstandene durch den Glauben in eine ideale Gemeinschaft mit jenem getreten sind. Allein da diese letztere Bedeutung nach Meyer in unserer Stelle nicht anzunehmen ist, da ἐγείρειν σὺν Χρ. nach demselben auch „die Ueberwindung der beständigen Todesgefahr" bezeichnen soll, „welche eine Auferstehung mit Jesu ist, insofern durch dieselbe eine Schicksalsgemeinschaft mit dem erstehenden Christus entsteht": so könnte der Grund, eine so isolirt dastehende Fassung des betreffenden Ausdrucks anzunehmen, doch nur darin liegen, daß die eigentliche Bedeutung desselben in sich etwas Ungehöriges enthielte oder durch den Zusammenhang entschieden ausgeschlossen sei. Letzteres sucht Meyer dadurch zu erweisen, daß V. 15. die Danksagung für Rettung wie 1, 11. hervorgehoben werde. Allein auch die Erklärung Meyer's zu dieser Stelle vorausgesetzt, die darauf hinauskommt, daß der Apostel das Sämmtliche was ihm begegnet sei (also auch das Auferwecktwerden mit Christo) der Korinther wegen geschehen läßt, damit der an Paulus geschehene Gnadenerweis Gottes, nachdem er vermehrt worden ist durch die Mehreren (denen er durch Theilnahme zu Gute gekommen ist), die Danksagung zur Ehre Gottes überschwänglich mache: warum konnte unter den Gegenständen, für welche die Korinther zur Danksagung verpflichtet waren, nicht ebenso gut die zugesicherte künftige wirkliche Auferweckung als die künftige Ueberwindung aus Todes-

gefahren, aufgeführt werden? Ebenso wenig streitet V. 16. mit der eigentlichen Auffassung von ἐγείρειν. Denn auch hier ist es die Aussicht auf die ihm und den Gläubigen gewisse Auferweckung, welche den Apostel nicht verzagen läßt, sondern ihn bei fortwährender Aufreibung des äußeren Menschen einer Tag für Tag fortschreitenden Erneuerung des inneren Menschen entgegenführt. Wie nun so der Zusammenhang einer eigentlichen Auffassung des ἐγείρειν σὺν Χρ. durchaus nicht entgegen ist, so hat der Ausdruck in sich selbst durchaus nichts widersprechendes und fremdartiges. Auf eine Gleichzeitigkeit unserer Auferweckung mit derjenigen Jesu darf natürlich das „σύν" nicht bezogen werden. Auch genügt die Fassung nicht ganz, daß, ebenso wie Jesus sei auferweckt worden, auch wir der Auferweckung werden theilhaftig werden. Sondern die Gläubigen, durch die Taufe mit Christo begraben in den Tod, sind mit der Aehnlichkeit seines Todes zusammengewachsen und werden es auch mit der seiner Auferstehung sein (Röm. 6, 4. u. 5.). Was hier zunächst nur im höher ethischen Verstande gesagt ist, das wird seinen Abschluß und seine Vollendung finden, wo die Gläubigen dem Erstgebornen von den Todten durch die wirkliche Auferstehung zur Herrlichkeit nachgefolgt sein werden (Phil. 3, 11.), und wir sehen wahrlich nicht, was der Ausdruck Anstößiges haben sollte: Gott, der Christum auferweckt hat, wird auch uns mit ihm auferwecken. Muß man nun zugeben, daß die eigentliche Auffassung dieser Worte durch die sonstige paulinische Lehre sehr leicht gemacht ist, die uneigentliche Meyer's, wo ἐγείρειν = ῥύεσθαι gesetzt wird, dem Vorwurfe der schwülstigen Redeweise (vergl. Osiander zu dieser Stelle) sich nicht entziehen könne: so wird die zuletzt in Betracht gezogene Stelle ein Argument dafür abgeben, daß, da der Apostel 4, 14. die Gewißheit ausspricht, von Gott mit Jesu auferweckt zu werden, er 5, 2. schwerlich den Wunsch habe aussprechen können, ohne vorangegangenen Tod verwandelt zu werden.

Noch unwahrscheinlicher wird uns die gewöhnliche Auffassung des ἐπενδύσασθαι, wenn wir 2 Kor. 5, 5. in Betracht ziehen. Hier wird nämlich gesagt: „der uns eben hierzu fertig gemacht hat, ist Gott, der uns auch das Angelt des Geistes gegeben hat." Das „αὐτὸ τοῦτο" kann, wie Meyer richtig bemerkt, sich nur auf das vorangegangene ἐπενδύσασθαι (V. 4.) beziehen. Es wäre also gesagt, daß Gott uns einmal durch die uns mitgetheilte erlösende und heiligende Kraft objektiv dazu zubereitet habe überangekleidet zu werden, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde, andererseits

uns dieser objectiven Zurüstung entsprechend, das innere Zeugniß über letztere in dem Angelt des heil. Geistes gegeben, welches uns des Zukünftigen schon in der Gegenwart gewiß macht. Ist dieß der Sinn der Worte, welche Bedeutung wird man; von hier aus die Sache angesehen, dem ἐπενδύσασθαι V. 4. beilegen müssen? Ist es denkbar, daß der Apostel die Meinung gehabt habe: Gott habe ihn gerade dazu zubereitet, bei der Parusie noch lebend überkleidet zu werden und ihm auch das Angelt des Geistes gegeben, der ihn gerade dieser specifischen Verklärung versichere? Wo haben wir bei Paulus sonst eine Andeutung davon, daß ihm eine solche specifisch geistige Organisation zum Verwandeltwerden zu Theil geworden sei? Nirgends; auch sind die Aussagen des als Angelt empfangenen πνεῦμα sonst von weit allgemeinerer Natur (vergl. Röm. 8, 17. u. 30.). Paulus hofft allerdings in der ersten Zeit seiner apostolischen Thätigkeit bei der nahe bevorstehenden Parusie noch am Leben zu sein, und mit den Auferweckten zur Begegnung des Herrn in die Luft entrückt zu werden (1 Thess. 4, 17.). Allein schon im ersten Korintherbriefe findet sich neben der Hoffnung auf specifisches Verwandeltwerden (15, 52.) die Erwartung von Gott auferweckt zu werden, wenigstens nach der von Tischendorf auf Grund der besten Handschriften und Versionen aufgenommenen Lesart ἐξεγερεῖ ἡμᾶς (1 Kor. 6, 14). Daß letztere Hoffnung im zweiten Korintherbriefe ausgesprochen sei, haben wir zu 4, 14. zu erweisen gesucht. Im Philipperbriefe hat sich Paulus mit dem Gedanken, durch den Tod hindurch zu seinem Herrn zu gelangen, völlig vertraut gemacht (Philipp. 1, 21—24). Hieraus folgt, daß es dem Apostel wohl nie, gewiß aber nicht in der mittleren und letzten Zeit seiner Amtsthätigkeit, als ein ihm unfehlbar von Gott bestimmtes Vorrecht angesehen hat, noch bei Leibes Leben mit der himmlischen Bekleidung angethan zu werden, noch weniger, durch besondere göttliche Veranstaltung gerade hierzu somatisch und pneumatisch ausgerüstet zu sein. Das Resultat also dieser unserer letzten Auseinandersetzung ist das: auch V. 4. kann ἐπενδύσασθαι nicht gleich dem specifischen ἀλλάττεσθαι sein.

Doch, so wird man uns entgegnen, so scheinbar dieß Alles sein mag, wird nicht jeder Zweifel daran, daß der Apostel V. 2. u. 4. unter dem ἐπενδύσασθαι das Anziehen des himmlischen Leibes, ohne seinen alten Körper zuvor im Tode abgelegt zu haben, verstehe, einfach dadurch beseitigt, daß derselbe V. 4. ausdrücklich sagt: er wünsche nicht ausgezogen zu werden, sondern überangekleidet, womit doch nichts

anderes gemeint sein könne, als er wünsche nicht zu sterben, sondern lebend verwandelt zu werden? Wir setzen diesem Einwande, dessen Gewicht wir fühlen, zunächst einen andern entgegen. V. 8. sagt der Apostel: er habe guten Muth und sei Willens, lieber auszuwandern aus dem Leibe und in der Heimath bei dem Herrn zu sein. Ist hier das *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος*, wie die meisten Exegeten und selbst Meyer zugeben müssen, ein solches Verlassen des Körpers, welches nur durch den Tod geschehen kann, so werfen wir die Frage auf: wie kann, wenn V. 8. der Apostel Wohlgefallen daran findet, durch den Tod in eine bessere Heimath versetzt zu werden, derselbe V. 4. den Wunsch ausgesprochen haben, ohne voraufgegangenes Sterben neu bekleidet zu werden? Ist hier nicht ein augenscheinlicher Widerspruch vorhanden? Meyer leugnet, daß V. 4. u. V. 8. widersprechend seien. Denn jene Scheu vor dem Sterbeproceß, meint derselbe, sei durch die V. 5. enthaltene Erwägung im Gefühle des Muthes, den dieselbe gewährt (V. 6.) überwunden, und an ihre Stelle sei nur der Wunsch getreten, das gegenwärtige Verhältniß des *ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι* und *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* umgekehrt zu sehn, was eben durch den Tod geschehen werde. Sehen wir genauer zu, ob wirklich zwischen V. 4. u. V. 8. solche Gedanken des Apostel mitten inne liegen, die einen Wechsel der Stimmung und eine veränderte Aussage des apostolischen Bewußtseins erklärlich machen könnten. V. 5. drückte dem seufzenden Verlangen, nicht ausgekleidet sondern überangekleidet zu werden, das Siegel göttlicher Erhörung auf. Gott hat uns zu gerade dem, was wir wünschen, ohne Tod ins Leben einzugehen, sowohl objectiv zubereitet, als auch durch das Angelt seines heil. Geistes die subjective Gewißheit davon in unser Inneres hineingelegt. V. 6. Auf Grund (*οὖν*) dieser objectiven und uns subjectiv unverrückbar feststehenden göttlichen Thatsache, haben wir allezeit Muth und in dem Bewußtsein, daß wir, so lange wir in unserem dermaligen Leibe heimisch sind, vom Herrn fern in der Fremde sind, wünschen wir aus dem Leibe auszuwandern und bei dem Herrn zu sein. Wo ist nun in dem hier dargelegten Zusammenhange die Vermittlung zwischen dem V. 4. ausgesprochenen Verlangen des Todesprocesses überhoben zu werden und dem V. 8. geäußerten Wunsche, gerade durch den Tod zum Herrn zu kommen? Etwa in V. 5.? Allein dieser Vers bestätigt ja gerade die Erfüllung des V. 4. ausgesprochenen Wunsches und macht das Sterben, durch besondere göttliche Veranstaltung unmöglich. Das V. 6. sich äußernde Gefühl des

Muthes beruht wieder auf V. 5., dessen Aussage uns vor dem Tode sicher stellt und uns den schmerzlosen Uebergang von dem irdischen zum himmlischen Zustande zusagt. Woher nun, so fragen wir nochmals, nach diesen Voraussetzungen, der plötzliche Wunsch aus dem Körper auszuwandern? Es ist die Sehnsucht bei dem Herrn zu sein, wobei uns der Körper, der uns nur Glauben, kein Schauen gewährt, hindert. Wohl, geht denn aber der Weg zur Heimath nur durch das Thal des Todes, und nicht ebensowohl direkt durch die Pforte der Verwandlung? Und wenn letzteres der Sehnsucht des Apostels (V. 4.) entsprechend und durch das Zeugniß des heil. Geistes (V. 5.) gewiß war: warum wünscht er hier das erstere?

Um hierüber ins Klare zu kommen, werden wir uns jetzt anschicken müssen, den vierten Vers einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen.

V. 4. beginnt ebenso wie V. 2. mit *καὶ γάρ* und nimmt damit den durch V. 3. unterbrochenen, nicht zu Ende geführten Gedanken wieder auf. Wenn nicht das *ἐπενδύσασθαι* V. 2. einer Erläuterung benöthigt gewesen wäre, welche in V. 3. gegeben ist, so hätte auf den zweiten Vers unmittelbar folgen können „*ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*" (V. 4.). Der Vordersatz von V. 4. ist dem von V. 2. sehr ähnlich. Nur werden in letzterem durch „*οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει*" die seufzenden Subjecte näher bezeichnet „als die in dem Zelte befindlichen". Die Deutung dieses Zusatzes, welche sich bei Meyer findet: „schon während wir noch im Besitze des leiblichen Lebens sind," welche Zeitdauer dem Zeitpuncte der möglichen *κατάλυσις τοῦ σκήνους* entgegengesetzt sein solle, gestehen wir nicht klar begreifen zu können. Denn wenn wir „auch schon als diejenigen seufzen, deren Aufenthalt im Zelte noch nicht zu Ende ist," so scheint darin doch andeutungsweise der weitere Gedanke verborgen zu liegen, daß das Seufzen nach beendigtem Aufenthalte in dem Zelthause sich fortsetzen oder sogar noch in verstärktem Maße fortsetzen werde, was uns wie gesagt, unverständlich ist. Uns scheint der in Rede stehende Zusatz vom Apostel nur gemacht zu sein, um deutlicher hervorzuheben, wie unser Seufzen mit der Natur unserer irdischen Zeltwohnung unzertrennlich zusammenhänge, und wie dasselbe, so lange wir in dieser unvollkommenen Behausung sind, nothwendig Statt haben müsse. Den Grund davon gibt das part. *βαρούμενοι* an. Auf die Frage, wovon wir uns beschwert fühlen, antworten ältere Erklärer einfach und richtig „propter calamitates", und verweisen dazu noch auf 1,8. Allein Meyer hält

diese Deutung für unzulässig, weil der Context sie nicht an die Hand gebe. Er selbst findet nun die Ursache des die Seufzer auspressenden Druckes in dem „ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι" ausgedrückt und übersetzt: „uns gedrückt fühlend, weil wir nicht gewillt sind (d. h. eine Antipathie haben) auszuziehen u. s. w." Hätte Meyer statt des „u. s. w." seinen Satz wirklich in der angefangenen Weise zu Ende geführt: „sondern eine Sympathie haben, überanzuziehen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde," so hätte ihm das Schiefe dieses Sinnes selbst klar werden müssen. Denn wie kann der Wunsch, den Körper nicht ablegen zu brauchen, sondern den neuen über den alten schmerzlos anzuziehen, der Grund sein von unserem im irdischen Zelthause Gedrücktwerden? Selbst wenn die Worte nur lauteten ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, mit Ausschluß des Nachsatzes ἀλλὰ κ. τ. λ., so würde den Lesern schon viel zugemuthet werden, wenn sie darin den Sinn finden sollten: „daß die Antipathie vor der jeden Augenblick vorhandenen Möglichkeit des ἐκδύσασθαι ein βαρεῖσθαι zur Folge habe." Da nun aber der betreffende Nachsatz keineswegs zu ignoriren ist, sondern wohl den Hauptinhalt des Wunsches in sich schließt, so gestehen wir nicht einsehen zu können, wie das Verlangen nach Vermeidung von etwas Schlimmen und nach Erreichung von etwas Herrlichem (dessen Besitz uns wohl gemerkt sicher ist, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν. V. 1.) eine Beschwerniß verursachen könne, um so mehr, da der umgekehrte Gedanke viel für sich zu haben scheint, daß die Sehnsucht, einer uns gewissen Seligkeit theilhaftig zu werden, nichts Geringes dazu beitragen müßte, das βάρος, unter dem wir seufzen, im Hinblicke auf jene leichter zu ertragen.

Wir bleiben also dabei, daß βαρούμενοι ohne einen weiteren Zusatz vom Folgenden zu bekommen, der Grund des στενάζειν ist. „Onus suspiria exprimit" sagt Bengel. Seinen Ursprung aber hat das onus in dem σκῆνος. Die unvollkommene, hinfällige Natur unserer irdischen Wanderwohnung bringt es mit sich, daß der Bewohner derselben den mannigfachsten Mühseligkeiten, Leiden und Beschwerden ausgesetzt ist, die ihm Seufzer auspressen. —

ἐφ' ᾧ οὐ θελ. κ. τ. λ. Dem ἐφ' ᾧ hier die Bedeutung, propterea quod, „weil" beizulegen, wird nach dem oben von uns gegen Meyer Bemerkten nicht möglich sein. Denn der Wunsch, nicht aus- sondern überangekleidet zu werden, kann weder der Grund des βαρεῖσθαι noch auch des στενάζειν sein. Vielmehr wird das στενάζειν βαρούμενοι die Voraussetzung sein müssen, unter welcher das

οὐ θέλ. ἐκδ. ἀλλ' ἐπενδ. Statt findet. Ist ja auch die Bedeutung „quapropter" für *ἐφ' ᾧ* von Winer anerkannt Gr. S. 351. (Man vergl. sonst noch über *ἐφ' ᾧ* Krüger Gr. S. 284 u. 205, Kühner § 802, c, 828, 2). Wir hätten also zu übersetzen: wir seufzen uns beschwert fühlend, unter welcher Voraussetzung wir nicht Lust haben ausgezogen zu werden, sondern u. s. w. Hier erhebt sich nun die Frage: wie kann das in dem Zelthause mit Beschwerniß Seufzen die Veranlassung oder der Grund sein, weßhalb wir nicht wünschen zu sterben, sondern wünschen überkleidet zu werden? Daß wir das letztere unter so bewandten Umständen wünschen, ist freilich begreiflich genug; warum aber scheuen wir uns vor dem Sterben? Nimmt uns denn der Tod nicht gerade das ab, was uns das *βάρος* und das *στενάζειν* verursacht. Wenn der Herr mit seiner Parusie denn doch noch zögert, wäre denn der Wunsch nicht viel natürlicher, durch den Tod uns je eher je lieber von dem befreien zu lassen, was uns soviel Qual bereitet?

Dieß scheint allerdings in dieser Form gefolgert werden zu können. Allein eine genauere Beachtung der in *ἐκδύσασθαι* und *ἐπενδύσασθαι* enthaltenen Gegensätze, wird uns doch zu einer anderen Ansicht führen, und zwar zu einer solchen Auffassung der Sachlage, die dem Zusammenhange vollkommen angemessen ist.

Der Ausdruck *ἐκδύσασθαι* findet seine Erklärung sowohl aus dem Context überhaupt, der namentlich aus seinem Gegensatze *ἐπενδύσασθαι*, wie wir diesen Begriff vorhin entwickelt haben. *Ἐκδύσασθαι* ist das Kleid der Seele ausziehen, sich des Leibes entledigen. Man kann deßhalb allerdings dieses Verbum mit „sterben" wiedergeben, muß hierbei aber wohl im Auge behalten, daß es nur das Sterben unter einer ganz bestimmten Voraussetzung sein kann, nämlich unter derjenigen, daß der bisherige Leib den Menschen im Tode so völlig ausgezogen und genommen wird, daß derselbe in keiner Weise mehr für ein künftiges Dasein verwendet wird. Zu dem Wunsche also treibt, wie Paulus versichert, ihn der bisherige beschwerliche Aufenthalt im Zelthause nicht, daß er desselben völlig entledigt würde, dasselbe ihm gänzlich abhanden käme. Vielmehr nimmt sein, ihm durch die, mit der vergänglichen Hülle unzertrennlich verbundenen, Beschwerden, veranlaßter Wunsch die Richtung, überangekleidet zu werden. Allerdings kann ja, wie wir dieß bereits wissen, dieses letztere nicht geschehen, ohne daß das irdische Zelthaus abgebrochen wird (*καταλυθῇ* V. 1.). Allein Abgebrochenwerden und Ausgezogen-

werden ist keineswegs dasselbe. Beim Abgebrochenwerden des Zelthauses, setzt Paulus, wie wir nachgewiesen haben, eine neue Verwendung des auseinandergenommenen Materials als nothwendig voraus. Mit dem Ausgezogenwerden verknüpft Paulus ohne Zweifel, des Gegensatzes mit ἐπενδύσασθαι wegen, den Gedanken einer völligen Scheidung des Centrums der Persönlichkeit von seiner sichtbaren irdischen Hülle, wodurch eben ein ἐπενδύσασθαι zur Unmöglichkeit würde. Dieses ἐκδύσασθαι, also den Tod unter seiner so zu sagen negativen Form zu wünschen, sieht sich der Apostel nicht veranlaßt. Wohl aber führen ihn seine bisherigen Beschwerden zu dem Verlangen nach dem Tode in seiner positiven Form, wo er gerade die Verklärung des Sterblichen durch das Leben ist (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆν ζωῆς). — Warum spricht nun also der Apostel den Wunsch nach dem Nichtausgezogenwerden in dem von uns angenommenen Sinne auf Grund des mit Beschwerniß Seufzens aus? Wir denken darüber so. Paulus fürchtet den Tod nicht und ist nicht ängstlich dafür besorgt, des Sterbens überhoben zu bleiben und etwa auf völlig schmerzlose Weise durch Verwandlung überkleidet zu werden mit dem himmlischen Leibe. Was er nicht wünscht ist nur das, daß etwa jeglicher Rest des alten Gehäuses ihm genommen werde, und daß das neue einfach an die Stelle des alten trete. Er will einen Keim des alten somatischen Organismus übrig behalten, welcher das Verbindungsglied zwischen dem irdischen und himmlischen Zustande der Existenz bilde, und die Continuität und Identität des alten und des verklärten Menschen sichern. Wie das στενάζειν und βαρεῖσθαι in dem σκῆνος Statt findet, so hofft der Apostel eine wirklich befriedigende Aufhebung dieses unseligen Zustandes nur davon, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen werde. Durch eben diesen Proceß wird aber der alte Leib nicht dem Subject genommen, sondern nur in verklärter Form wieder geschenkt, so daß, wie in der alten Hülle das Gefühl des Schmerzes und des Druckes, so in eben demselben, die Aufhebung desselben, das Gefühl der Seligkeit und der Herrlichkeit empfunden wird. Würde der alte Leib dem Menschen vollständig und für immer genommen, so würde allerdings in einer absolut neuen Bekleidung das στενάζειν und βαρεῖσθαι nicht Statt finden. Allein eine höhere Aufhebung dieser Zustände wird jedenfalls herbeigeführt, wenn sie als solche nicht schlechthin beseitigt, sondern in ihr Gegentheil verwandelt, zugleich Inhalt eines bewußten Gefühles der Seligkeit geworden sind. — In Rücksicht hierauf meinen wir, sagt

der Apostel, wünschen wir nicht zu sterben, in dem prägnanten Sinne des der alten Hütte absolut Entledigtwerdens, sondern wir wünschen das himmlische Gehäuse darüber anzuziehen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.

---

1 Kor. 15, 35. läßt sich der Apostel von den korinthischen Leugnern der Auferstehungslehre den Einwand machen: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται. Wie wir aus der im Folgenden gegebenen Antwort auf diese Fragen ersehen, ging der Zweifel an eine Auferweckung des Leibes aus der Unfähigkeit hervor, sich einmal ein Todtes, der Auflösung durch Verwesung Anheimgefallenes, als fähig zu neuem Leben zu denken, andererseits den alten Leib des Menschen nach seiner Wiederbelebung als geeignet, an einer höheren, herrlicheren Daseinssphäre Antheil zu nehmen. Die Möglichkeit der Identität des jetzigen Leibes mit dem künftigen erweist Paulus aus einer von der vegetabilischen Natur hergenommenen Analogie 15, 36—39. Die Differenz zwischen beiden muß ihm den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der animalischen und siderischen Körper (V. 39—42.) zur Anschauung bringen. Zwischen dem einfachen unbekleideten Samenkorn (γυμνὸς κόκκος) und der in ihrer vollen Fülle und Schönheit dastehenden Pflanze ist scheinbar gar keine Aehnlichkeit; kein Band der Einheit scheint letztere mit ersterem zu verknüpfen. Und doch ist die zu vollem Wachsthum gelangte Pflanze nichts als das durch die Auflösung im Sterben in noch größere Differenz mit dieser getretene, aber durch den Proceß der Differenzirung zu einer neuen Form des Lebens gelangte Samenkorn. So wird ein Höheres aus dem Niedrigeren, aber nur deßhalb, weil dem letzteren ein Keim zu Höheren immanent ist, der durch göttliche Schöpferkraft aus seiner Latenz in spontane Wirksamkeit gesetzt, sich ein ihm so homogenes Organ für eine neue Existenzweise anbildet. Wie mit dem Pflanzen- so auch mit dem menschlichen Leibe. Er wird gesäet wie ein Samenkorn in Vergänglichkeit, in Unehren, in Schwachheit als ein σῶμα ψυχικόν. Aber auferweckt in Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft als ein σῶμα πνευματικόν. Die natürliche Möglichkeit, daß ein irdischer Körper in die Natur eines himmlischen verwandelt werden kann, liegt darin, daß der Leib des Menschen auf dem Höhepunct animalischer Organisation steht (V. 39.), da wo er das Gebiet der himmlischen Leiber unmittelbar berührt (V. 40.), und so ein Uebergang von ersterer zu letzterer Sphäre zuläßig zu sein scheint. Dazu aber, daß diese auf

höherer Naturbasis ruhende Möglichkeit auch Wirklichkeit werde, ist das Eintreten eines neuen ethischen Factors unumgänglich nothwendig. Der Leib des Menschen, sofern er aus Erdenstaub gebildet und nur von einer „lebendigen Seele“ belebt ist, hat rein als solcher nicht die Anwartschaft auf Verklärung in himmlische Herrlichkeit. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Den Gläubigen aber ist die Gewißheit, daß seit dem Erscheinen des zweiten Menschen, des Herrn vom Himmel, eine neue Epoche angebrochen ist, in welcher auch der Leiblichkeit des Menschen ein höheres Maaß der Entwicklungsfähigkeit zu Theil ward. Da der letzte Adam zu einem lebendig machenden Geiste wurde (45.), und er diesen seinen Geist den Gläubigen mittheilen und in ihnen Wohnung machen lassen kann: (Röm. 8, 11.), so kann deren ursprüngliches σῶμα ψυχικόν auch zu einem σῶμα πνευματικόν werden, zu einem Leibe, den ein geistliches, göttliches Lebensprincip beseelt, und der demgemäß auch fähig ist, in ein jenem entsprechendes Stadium der Herrlichkeit und Verklärung überzugehen. Damit er dieses letztere könne, ist nöthig, daß das alte σῶμα ψυχικόν (in welchem aber der Keim des πνεῦμα wirksam ist), sei es als ein noch physisch lebendiges, oder als ein nach eingetretenem Tode in den Schooß der Erde gesäetes, in beiden Fällen aber als ein φθαρτόν und θνητόν, mit Unverweslichkeit und Unsterblichkeit überkleidet, und so für eine höhere Daseinssphäre nicht bloß ethisch, sondern auch methaphysisch befähigt wird.

Steigt der Apostel in dem von uns seinen Hauptmomenten nach kurz dargelegten Abschnitte des ersten Korintherbriefes von dem Niedrigeren zu dem Höheren auf, geht er von der Einheit des alten und neuen Leibes aus, um von ihr aus zu ihrer Differenz zu gelangen: so schlägt derselbe den umgekehrten Weg im zweiten Korintherbriefe ein. Dort wurde uns gezeigt, wie der neue Leib sich durch einen von Gottes freithätiger Schöpferkraft geleiteten organischen Proceß aus dem irdischen Körper herausentwickelte und dasjenige, durch dessen Assimilation aus dem σῶμα ψυχικόν ein σῶμα πνευματικόν wurde, erschien (die ethische Seite der Betrachtung hier außer Acht gelassen) als eine Qualität mehr eigenschaftlicher als substantieller Natur, nämlich als ἀφθαρσία und ἀθανασία, nicht als ein selbstständiger himmlischer Leib, gegenüberstehend dem irdischen. Hier, 2 Kor. 5, geht der Apostel von der zuletzt gedachten Weise der Betrachtung aus, um das von vornherein in einem scheinbar schroffen Gegensatz Gestellte zu einer Einheit zu verbinden. Das himmlische

Gehäuse steht dem irdischen nach eingetretenem Tode in einer Weise gegenüber, daß man an eine gewisse Selbstständigkeit und fertige Abgeschlossenheit desselben zu denken genöthigt wird (V. 1.). Nach der hier adoptirten bildlichen Weise der Betrachtung sollen die gläubigen Subjecte die neue Bekleidung über die alte anziehen (V. 2.). Damit aber dieser Ausdruck des Ueberanziehens richtig verstanden werde, vornehmlich die Vorstellung abgewehrt werde, als trete der neue Leib pure an Stelle des alten, findet sich der Apostel zu der Bemerkung gedrungen, auch nach dem Anziehen des ersteren finde keine Entblößung vom alten Statt. Womit derselbe aus der Differenz zur Einheit nicht dadurch gelangt, daß die eine Seite des Gegensatzes geopfert wird, sondern dadurch, daß sie erhalten bleibt (V. 3.). Noch deutlicher wird die Conservation des alten Leibes gewährleistet, daß Paulus deutlich als seinen Wunsch ausspricht, die alte Umhüllung nicht gänzlich ablegen zu brauchen, sondern die neue darüber anzuziehen, damit beide zu einer höheren Einheit zusammengeschmolzen werden, indem das Leben das Sterbliche hinabtrinkt, durch welchen Proceß das niedere erhalten bleibt, aber zu einer höheren Stufe der Verklärung und Verherrlichung hinausgeführt wird.

Es fragt sich nun, ob zwischen der im ersten und der im zweiten Korintherbriefe vom Apostel angestellten Betrachtungsreihe über das zukünftige Verhältniß der höheren und niederen Leiblichkeit eine wirkliche Unvereinbarkeit anzunehmen sei, wie von manchen Exegeten behauptet worden ist, oder ob sich die Differenz als eine nur scheinbare herausstelle, die sich bei tieferem Eindringen in die Sache ausgleichen läßt. Wir glauben, daß bei unserer Auffassung der Stelle 2 Kor. 5, das letztere nicht schwer hält. Nur muß man freilich bei einer Ausgleichung von Ideen, welche in Bildern dargestellt sind, die aus verschiedenen Gebieten endlichen Daseins genommen sind, äußerst vorsichtig zu Werke gehen. In dem vorliegenden Falle nun ist auf der einen Seite das Bild, welches die Neubelebung des alten Leibes zur Anschauung bringen soll, aus der vegetabilischen Natur genommen (Samenkorn), auf der anderen aus dem Kreise menschlicher Produkte (Haus, Kleid). So weit diese zu Analogien für Verhältnisse höherer Art verwandten Gegenstände auseinanderzuliegen scheinen, so scheint doch ein Begriff, da er in beiden Reihen bildlicher Betrachtung auftaucht, beide mit einander verknüpfen zu können. Wir meinen den des „Anziehens". Dürfen wir es wagen, durch Vermittlung dieses Begriffes, das im zweiten Korintherbriefe vom Apostel im Gleichniß

Dargestellte, unter dem Bilde dessen darzustellen, welches im ersten Korintherbriefe das herrschende, ist: so glauben wir der Vorstellung des Apostels in folgender Fassung am nächsten zu kommen.

In dem Entwicklungsproceß, den das Samenkorn zur vollendeten Pflanze durchläuft, werden wir zwei Phasen zu unterscheiden haben. Die eine verläuft im dunkeln Schooße der Erde. Hier erstirbt die Saat, aber aus dem Tode keimt neues Leben. Alle den Keim des alten Leibes einhüllenden Bestandtheile werden aufgelöst, aber der Keim selbst verwest nicht, sondern hat die lebendige Triebkraft von Gott, sich einen neuen Körper anzuziehen. Mit dieser, in der Entfaltung begriffenen Hülle bringt er aus der Tiefe hervor an die Oberfläche des Lichtes. Und damit beginnt die zweite Phase seiner Entwicklung. Wie früher der sich neubeleibende Keim den Stoff zu seiner Bekleidung von Unten her bekam, so ist es jetzt der Himmel, der mit seinem Licht und seiner Wärme den Proceß der Bekleidung fortführt und zur Vollendung bringt. Ohne diese Gestaltung von Oben her, würde der sich auf die Oberfläche hervordrängende Leib des Pflanzenkeims in seiner Entwicklung sistirt, der Verkümmerung und dem Tode verfallen. Dadurch aber, daß von der Wärme des Himmels die Fülle der Gestalt, und von seinem Licht die Pracht der Farbe dargereicht wird, steht die Lilie in einer Bekleidung da, von welcher der Herr selber sagt, sie sei schöner als die Salomo's in aller seiner Herrlichkeit. Es wird nach dem bereits früher von uns Ausgeführten nicht nöthig sein, den näheren Nachweis zu liefern, wie nach der paulinischen Lehre der Leib des Menschen von seinem Tode bis zu seiner Verwandlung einen ähnlichen Proceß durch zwei Phasen hindurch verläuft, welche durch den Act der Auferstehung von einander geschieden werden. Nur ist der wichtige Umstand nicht zu übersehen, daß, wenn wir die Vereinigung der im ersten und zweiten Korintherbriefe sich findenden paulinischen Darstellung dieser Sache auf Grund der dort vorkommenden Naturanalogie vom Samenkorn versuchten, ein Rest übrig bleibt, der seinem Wesen nach nicht mit in die Rechnung aufgehen konnte. Es ist dieß ein ethischer Factor, den wir vorläufig außer Acht gelassen haben, der aber schlechterdings zu seinem Rechte kommen muß. Während nämlich Gott nach 1 Kor. 15, 38. jedem der Samen den seiner Natur entsprechenden Körper (*τὸ ἴδιον σῶμα*) gibt, dieser Körper aber für eine bestimmte Pflanzenart immer und ewig derselbe ist: so muß auf dem höheren Gebiet geistiger Freithätigkeit dieses Gesetz eine Abänderung erleiden. Denn auch die

gläubige Menschheit ist nicht eine unterschiedslose Masse, in welcher jedem Exemplare der Gattung dasselbe Maaß der Herrlichkeit und dem entsprechend auch dasselbe leibliche Organ, derselben zu genießen, zu Theil würde. Vielmehr wird ein Gradunterschied der Verklärung auch an der leiblichen Seite des Menschen zu bemerken sein, welcher an der ethischen Verfassung desselben seine Voraussetzung hat. Und um diese Differenz individueller Vollkommenheit zu markiren, dazu, glauben wir, wählte der Apostel eine Weise der Betrachtung, wo das über das alte anzuziehende neue Gehäuse rein für sich eine solche Selbstständigkeit erhielt (2 Kor. 5, 1.), die ihm in dem aus einem anderen Gebiete genommenen Bilde nicht wohl zugeschrieben werden konnte, gleichwohl aber in 1 Korinth. 15, 41. nicht undeutlich zu verstehen gegeben ist, wo bei dem Stufenunterschied der Gestirne als himmlischer Körper der Gedanke an eine Stufenleiter der Verklärung der menschlichen Leiber kaum abzuweisen sein wird (vgl. Osiander zu der betreffenden Stelle). Wir können also in der von uns einer eingehenden Betrachtung unterworfenen Stelle des zweiten Korintherbriefes nur eine nothwendige Ergänzung der im ersten vom Apostel entwickelten Lehre von der Verklärung des Leibes finden, nicht aber eine Differenz der Art, nach welcher sich bei Paulus eine doppelte Ansicht vorfände, eine jüdische, nach welcher er Auferstehung erwartete, und die andere, mehr geistige, die er hier (d. h. im zweiten Korintherbriefe) vortrage, welche beiden Ansichten er, noch unvermögend sich von der mit der Muttermilch eingesogenen Auferstehungslehre loszumachen, durch die Form der ersteren, die wir im ersten Briefe finden, und die man wohl eine verklärte Form des ursprünglichen Glaubens nennen könnte, zu vereinigen gesucht habe" (Rückert). Vielmehr glauben wir im Vorangegangenen wenigstens die Lineamente zur Vereinigung beider anscheinend nicht harmonirenden Denkweisen des Apostels gezogen zu haben, in der Ueberzeugung daß ein concreterer Nachweis derselben nur von einen umfassenderen eschatologischen Gesichtspuncte aus möglich sei, auf den uns zu stellen vor der Hand nicht in unserem Plane lag.

Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit.

Von

Dr. J. A. Dorner.

Wenn die nachfolgenden Blätter unter bewußter, wenn auch nicht ausdrücklicher Rücksicht auf neuere literarische Erscheinungen bei dem genannten Gegenstand etwas verweilen wollen, so kommt uns dabei zu Statten, daß diejenigen Worte und Erzählungen aus dem Leben Jesu, welche seinen sittlichen Character betreffen, in ihrer Glaubwürdigkeit so gut wie gar nicht kritisch beanstandet sind, wir also mit den dahin gehörigen Vorfragen uns nicht erst auseinander zu setzen brauchen. Denn vielmehr, sieht man von apriorischen Gründen ab, so sind die Angriffe auf die Anamartesie Christi in der That Stellen der neutestamentlichen Urkunden selber entnommen, welche in Beziehung auf Jesu sittliche Erscheinung und den Eindruck den sie machte, auch den Gegnern für treu und glaubwürdig gelten. Aber noch eine weitere Beschränkung wird sich die vorliegende Erörterung auflegen. Sie wird sich enthalten, auf die Frage über die Möglichkeit eines sündlosen und doch wahrhaft menschlichen Lebens sich einzulassen, wie auch, eingehendere Schlüsse zu ziehen aus der Sündlosigkeit Jesu auf seinen Ursprung und sein inneres Wesen, und vielmehr nur bei der Frage stehen bleiben: Ob wir mit gutem historischem Grund und Gewissen die Wirklichkeit der unsündlichen Vollkommenheit Jesu als ein historisches Datum festhalten. Nur das sei über jene Möglichkeit bemerkt, daß Diejenigen, welche die menschliche Natur für so gut halten, daß sie nach einem Erlöser nicht zu suchen brauche, in auffallenden Widerspruch mit sich zu gerathen pflegen, wenn die Rede von Jesu Unsündlichkeit wird: denn diese wird dann umgekehrt angezweifelt, weil das Böse in jedem Menschen eine mit seinen Kräften nicht ganz zu besiegende Macht sei. Macht man dagegen mit der letztern Erfahrung Ernst ohne Feilschen mit dem Gewissen und seinen Aufgaben, so wird der Anspruch des Christenthums Gehör verdienen: daß eben weil die Sünde eine für uns unbesiegbare Macht sei, Christus habe sündlos sein müssen, damit er der Sünde in uns gewachsen wäre. Gäben wir uns dagegen zufrieden mit jener Macht

des Bösen über uns als einem unvermeidlichen Schicksal, so käme das der Behauptung eines wesentlichen Widerspruchs in unserer Natur, eines Widerspruchs der Idee des Sittlichguten mit sich selbst, also einer Auflösung dieser Idee gleich, indem sie Dasselbe unbedingt forderte, was ihr andererseits durch ihre Ohnmacht gegenüber von dem Physischen schlechthin versagt bliebe. Der Glaube an das unbedingte Recht und die unbedingte Güte des Sittlichguten schließt auch in sich, daß dieses allein die wahre, die allem Physischen gegenüber unwiderstehliche Realität, nicht ein leeres, ohnmächtiges Sollen, sondern das Princip alles wahrhaft Seienden sei [1]).

I. Jesu wahre Menschheit im Verhältniß zur fündlosen Heiligkeit.

Wir treten an jeden Menschen mit der uns nie täuschenden Voraussetzung heran, daß wie groß auch die sittlichen Unterschiede der verschiedenen Individuen sind, doch Keiner von Sünde frei sei. Diese Erfahrung ist nicht von gestern her: es bedarf zu jener Voraussetzung nicht hoher intellectueller Kultur eines späten Zeitalters. Auch zur Zeit Jesu wurde sie gemacht, und auch auf Jesus angewendet. Es fehlte nicht an Solchen, welche auch Jesum hierin höchstens gradweise von Andern unterschieden dachten. Die Pharisäer haben ihn für einen Sünder gehalten, weil er ihr Sabbathgebot nicht hielt, weil er nicht die Ehrfurcht vor ihrem Tempel theile, weil er seine Jünger nicht zu den Reinigkeitsgeboten, zum Fasten und vielen Beten nach ihrer Weise anhielt; weil er das Recht der äußeren, jüdischen Theocratie und ihrer Unabhängigkeit nicht über das des römischen Staates stellte, dessen Münze sie angenommen hatten, zu schweigen von seiner Aussage, daß er Gottes Sohn sei. Sie haben sich zu überreden gesucht, Gott einen Dienst zu thun, indem sie ihn verfolgten. Ebenso hat Judas Ischarioth an der Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester Anstoß genommen und sich gegen die vermeintliche Verschwendung der Armen annehmen zu dürfen geglaubt. Dazu kommt sein Verrath,

---

[1]) Von neueren Schriften über unsern Gegenstand verdienen neben dem in seiner Art klassischen Buche Ullmann's: Die Sündlosigkeit Jesu, sechste Ausgabe 1854, einige Schriften in englischer Sprache Erwähnung, namentlich: Young, the Christ of History; Schaff, the Moral Character of Christ; unter den Schriften in französischer Sprache über unsern Gegenstand ist einerseits zu nennen: Edm. de Pressensé, Le Redempteur, andererseits als schärfste gegnerische Schrift Pécaut, Le Christ et la conscience.

mochte er nun, bevor er dazu überging, den Verdacht in sich nähren, es fehle Jesu der Muth, um mit Gründung des messianischen Reiches vorzugehen und er bedürfe daher eines Impulses, durch den er vorwärts getrieben werden müsse, wenn er nicht untergehen wolle; oder auch wähnen, es fehle ihm trotz seiner Aussagen von sich der wirklich-göttliche Beruf dazu, da er alle die Anstalten versäumte, auf die es nach Judas Meinung hätte ankommen müssen.

Auf der anderen Seite haben seine Jünger, vornehmlich die Eilf jenen Eindruck von einer wunderbaren Hoheit und Größe seiner Persönlichkeit und seines sittlichen Characters, dem auch Judas Ischarioth Anfangs sich nicht entzog, unerwartet empfangen und bewahrt; ihre Seele ist immer unauflöslicher an ihn gekettet und immer mehr mit Bewunderung vor ihm, bis zur Anbetung erfüllt worden [1]). Denn sie sind aufs Tiefste von der Ueberzeugung durchdrungen worden, die sie mit ihrem Blute nachher versiegeln, daß jedes menschliche Maaß das an ihn möchte angelegt werden, zu eng und zu beschränkt sei. Sie, die in die vertrauteste Gemeinschaft mit ihm gekommen waren, ihn am genauesten beobachten und kennen mußten, verkündigen der Welt: es sei ein sündlos Heiliger in der Menschheit aufgestanden; der sei der Erlöser, des Gesetzes und der Propheten Erfüllung, für ihn leiden, für ihn sterben sei Gewinn, sei nichts als die dankbare Erwiederung seiner Liebe. Und diese Predigt von ihm hat die Kirche gegründet, hat eine Welt von Erlösten gesammelt, und einen Markstein, so klar und deutlich als irgend ein weltgeschichtliches Ereigniß, gesetzt zwischen einer verkommenden, verlorengehenden und zwischen einer wiederhergestellten, neu ergrünenden Welt.

Dem Anstoß, den die Pharisäer, Judas u. s. w. an Jesu nahmen, waren auch die Eilfe nicht ganz unzugänglich; wie denn die Kraft sittlicher Traditionen über das was gut und fromm ist, unermeßlich weit reicht, zumal wenn wie in Judäa dieselben sich mit nationalem Patriotismus unkenntlich vermischen und der Irrthum sich seine Verkörperung und Organisation gegeben, ein das Leben bis ins Einzelne beherrschendes und auf heil. Schriften sich stützendes System gefunden hat. Je mehr man aber das erwägt, desto höher muß man die nicht bloß den Verstand, sondern das Gewissen treffende geistige Macht dessen taxiren, der die Jünger über diese, dem allgemeinen nationalen

---

1) Sündlose Heiligkeit gehörte, was wohl zu beachten ist, gar nicht zu den Zügen in dem damals herrschenden Messiasbilde.

Bewußtsein so nahe liegenden Anstöße hinweg hob und sie vermochte, ihr Seelenheil im Widerspruch mit dem herrschenden Judenthum auf ihn zu gründen. War er nicht fromm und gerecht nach der Weise der Juden, die als Musterbild galt, so muß in diese Lücke ihnen etwas Anderes, Höheres eingetreten sein, die Anschauung von einer ursprünglichen heil. Lauterkeit und Güte, die ihr Gewissen an ihn band, so daß sie in Kraft dieses Eindruckes bereit wurden, sich und ihre ererbten sittlichen und religiösen Begriffe von ihm bilden und umgestalten zu lassen, statt ihn nach denselben messen oder beurtheilen zu wollen.

Den Eindruck einer ganz originalen wunderbaren Hoheit verrathen aber auch seine Feinde, die Pharisäer. Denn hatten sie von ihren ererbten sittlichen und religiösen Axiomen aus ihn einmal als einen Sünder und Verächter des Gesetzes angesehen, so konnten sie dabei nicht stehen bleiben, ihn als einen gewöhnlichen, sündigen Menschen oder Irrlehrer zu betrachten. Vielmehr so sehr erschien er als einer der Macht hat (Matth. 7, 29.; Joh. 7, 46.), in der Entfremdung selbst, in die sie zu ihm sich gestellt, erschien er ihnen so wunderbar sicher, stark und groß in seiner Art, daß sie eine übermenschliche Macht des Bösen in ihm annehmen mußten, nachdem sie sich dahin entschlossen hatten, eine übermenschliche Macht des Guten in ihm nicht annehmen zu wollen.

Der Panzer, das Gerüste jener einst so mächtigen jüdischen Traditionen über sittliche und religiöse Dinge ist durchbrochen vom Christenthum. Niemand ist mehr, der jene jüdischen Anstöße theilte. Im Gegentheil, es ist die siegreiche Gemeinüberzeugung geworden, daß Jesus aus dem Schutt jener todten Formen und Satzungen den Quell des ursprünglichen sittlichen und religiösen Bewußtseins wieder hervorgelockt habe. Was damals Vielen zum Anstoße ward, so daß sie an ihn glaubten nur trotz derselben oder hinter sich gingen, ist uns jetzt vielmehr ein Zeichen, wie sehr er in sittlicher Weisheit und Tugend über seine Zeit hervorragte, das ist jetzt ein Grund geworden, der zu ihm ziehen und Vertrauen erwecken muß. Vielleicht daß für eine weiter fortgeschrittene Erkenntniß es auch mit den (nachher zu besprechenden) Anstößen oder Bedenken, welche von anderen, etwa heidnischen Ansichten influenzirt sind, eine ähnliche Bewandtniß haben wird, daß nämlich gerade in ihnen besonders Offenbarungen seiner sittlichen Hoheit und göttlichen Originalität erkannt werden müssen. Wenigstens dieselbe Alternative wird es immer sein, bei welcher der Verdacht gegen seine sittliche Reinheit und Vollkommenheit anlangen muß: daß er, wenn

Sünder trotz seiner Selbstaussagen von sich, nicht etwa doch noch ein ausgezeichnet Frommer und Reiner heißen kann, sondern nur das Dilemma bleibt, das den Pharisäern vorlag, da sie am Rande der Sünde wider den heil. Geist angelangt waren: „Einzig und wunderbar übermenschlich entweder im Bösen, oder im Guten.“

Aber bekennt sich nicht Christus selbst nach den Evangelisten, die wir als glaubwürdig für und wider in dieser Sache müssen gelten lassen, wenn wir überhaupt von ihr reden wollen, zur vollkommenen Gleichheit mit der Menschheit? Spricht er nicht gleichsam selbst durch Worte und Thaten sich die vollkommene Güte ab?

Gewiß darf seine Gleichheit mit uns auch nach seinem ethischen Wesen nicht verkürzt werden. Er war nicht bloß physisch und intellectuell, sondern auch ethisch nicht vollkommen von Anfang an. Er hat den Gehorsam gelernet, er hat das Mitgefühl mit uns in der vollkommensten Kraft erst da bewiesen und behauptet, wo die Menschheit ihn von sich ausstieß. Er hat zugenommen an Gnade nicht bloß bei Menschen, sondern auch bei Gott. Wachsthum weist auf einen vorherigen Mangel zurück, oder was Dasselbe ist, auf ein absolutes Ziel vorwärts, dem erst allmählig die Wirklichkeit sich annähert. Wäre nun Mangel an Vollkommenheit mit Sündigkeit identisch, so wäre freilich auch wirkliche Menschheit und Sündigkeit identisch. Allein das ethische Ziel der Vollkommenheit schreibt selber die Allmähligkeit vor, und schließt das Fertigsein von Anfang an aus. Die absolute Normalität besteht wohl mit der Wirklichkeit des Werdens. Ruht so gleich Gottes Wohlgefallen auf jeder Stufe eines normalen Werdens, so darf doch auch gesagt werden, daß es in um so höherem Grade darauf ruht, je näher es schon dem Ziele der Vollkommenheit gekommen ist, weil desto mehr abnorme Möglichkeiten schon überwunden sind und desto näher schon der Stand der unwandelbaren Befestigung, der absoluten Einigung des sittlich Freien und des sittlich Nothwendigen gerückt ist. Das führt auf ein Zweites, was wir zur wirklichen Menschheit rechnen müssen, die Versuchlichkeit, das Hindurchgehen durch Kämpfe und Versuchungen.

Jesus sagt es selbst, daß er in πειρασμοῖς gewesen sei, nicht einmal nur in der Versuchung, die wir so zu nennen pflegen, sondern auch sonst und später. Luk. 4, 13.; 22, 28. Die Einen, wie Schleiermacher, suchen das abzuschwächen, indem sie nur Kämpfe mit äußern Feinden, Versuchung aber gar nicht in ihm zulassen, um seine Sündlosigkeit zu bewahren. Andere sehen darin den

Beweis, daß auch Jesus nicht rein von Sünde geblieben sei. Beide sind darin eins, jedes Widerstreben einer Seite des Menschen gegen das Gute sei eine Lust am Bösen, wenn auch nur eine keimende; daher sei die Bitte in Gethsemane „Vater ists möglich, so gehe dieser Kelch vorüber," und die Versuchung in der Wüste entweder ein nicht historischer Bericht, wie Schleiermacher will, oder ein Beweis, daß auch in Jesu der Keim des Bösen sich regte, wenn er auch wie Menken und Irving wollen, immer niedergehalten wurde und in das Personleben nicht eindrang, das unsere angenommene sündige Natur umgebären sollte. An dieser letzteren Ansicht ist richtig, daß Christus eine reale, sittliche Aufgabe nicht bloß außer sich, sondern auch in sich hatte, die nicht von Anfang an gelöst sein konnte, wenn er uns gleich sein sollte; daß seine leibliche Natur nicht von selbst geistliche Triebe und Uebung in der Unterwerfung unter des Geistes Willen, nicht von Natur dasselbe Lebensgesetz mit dem Geist hatte, sondern zunächst nur löslich mit dem Geiste verbunden war und die Einheit derselben mit dem Geist als sein dienstwilliges auch in die Selbstopferung, die sein Beruf mit sich brachte, einwilligendes Organ erst Resultat eines ethischen Processes sein konnte; daß also diese Einigung des Geistes mit dem psychischen und leiblichen Leben eine wirkliche Arbeit war und ein Kampf werden konnte. Aber unrichtig ist die Meinung, daß diese Löslichkeit, die erst zur vollkommenen Einheit werden soll, oder gar die angenommene leibliche Natur an ihr selbst bös sei. Daß die leibliche und psychische Natur des Menschen Leiden und Tod flieht, ist nicht bös, sondern das gehört zu ihrer (metaphysischen) Güte. Der Widerstand, den ihre natürliche Neigung dem Tod und Leiden entgegensetzt, ist völlig unschuldig und so sehr recht an seinem Ort, daß vielmehr eine Sehnsucht auch der empfindenden menschlichen Natur Christi nach Leiden und Tod unnatürlich wäre und seine Selbstopferung entwerthete, sie in ein Suchen des Eigenen verwandeln würde. Rechnet man dazu, daß zu diesem unschuldigen Conflict in Jesu noch Traditionen kamen, durch Alter und Ansehen der ihm theuersten Umgebung geheiligt, wie durch die messianischen Vorstellungen des ganzen Volkes, über welche er gleichfalls nicht schon von Geburt an hinausgehoben sein konnte, sondern erst durch die ernste Arbeit des Erkennens, der Versenkung in Gottes wahren Willen und welche, wie noch mehr die Anfechtungen des Fürsten dieser Welt an sich zu einer Flucht vor dem Leiden, zu einer falschen Behandlung jenes an sich unschuldigen, aber wohl zur Sünde

führen könnenden Conflictes leiten konnten; so haben wir genug Factoren, die Nothwendigkeit einer ernsten, wirklichen Arbeit und eines Kampfes in ihm angelegt zu sehen, ohne daß deßhalb aus dem Factum dieser Arbeit und dieses Kampfes schon auf Sünde dürfte geschlossen werden, da im Gegentheil das Unterlassen dieses Kampfes ein Beweis wäre, daß der auferlegte ethische Proceß ins Stocken gerathen sei.

Allerdings haben wir keine Spur von solchen Conflicten und Anfechtungen vor seiner Taufe. Wenn wir auch nicht die ernste Arbeit Jesu an sich selbst bis zur Taufe werden in Abrede stellen dürfen, die Uebung im Gehorsam gegen die Eltern [1], im stillen Ausharren bei dem schroffen Contrast zwischen seinem höhern Selbstbewußtsein wie es sich seit dem zwölften Jahre zeigt und seiner Niedrigkeit [2], so sind ihm doch die schwereren Kämpfe für die letzten

[1] Sein Gehorsam gegen die Eltern wird ausdrücklich auch für die Zeit nach dem zwölften Jahre gemeldet, Luk. 2, 51. Keineswegs wird die Geschichte des ersten Festbesuches als die eines Ungehorsams oder als Fehlers des Knaben Jesus berichtet. Jesus weiß nichts von der Abreise und Angst der Eltern um ihn; und so summarisch auch der Bericht ist, so zeigt er doch, daß Jesus in der kindlichen Gewißheit steht, daß er nicht gegen den Willen der Eltern im Tempel sei, sondern daß ihnen selber diese seine Lust an den heil. Dingen Freude mache und sie ihn davon loszureißen keine Anstalt machen würden, bis er sich da gelabt und gesättigt hätte. Nur die unbegründete Annahme einer Allwissenheit des Knaben Jesu, wodurch er von dem Schmerz der Mutter Kunde gehabt, würde die Sache schwierig machen. Sie paßt aber auch nicht zu dem Befragen der Lehrer.

[2] Vorspiele der Kämpfe, die die Versuchungsgeschichte meldet, mögen in der angedeuteten Hinsicht schon in die Zeit vor der Taufe fallen, wo ihm das göttliche Siegel und Zeugniß des Wohlgefallens an seinem bisherigen Leben ward. Seit dem zwölften Jahre weiß er in besonderem Sinn Gott als seinen Vater, und da ihm der Unterschied seines reinen Wesens von dem der andern Menschen nicht entgehen konnte, so wird der Wunsch, der Welt und seinem Volke dienen und helfen zu können, so gewiß sich bald in ihm geregt haben, als sein Herz voll Liebe war. So wenig wir annehmen dürfen, daß er ein bestimmtes Bewußtsein von seinem Erlöserberuf schon als Knabe und Jüngling hatte, wo vielmehr seine Aufgabe war, persönlich in Dem zu sein was seines Vaters ist, daheim wie im Tempel sich in die göttlichen Dinge zu versenken: so gewiß wird dieser sein Beruf sich in ihm auch angemeldet haben schon vor der Taufe. Bei dieser selbst aber wird er die göttliche Versiegelung für denselben, die Antwort des Vaters auf die erwachte Lebensfrage des Sohnes gesucht und gefunden haben. Die oberflächliche Meinung von Strauß, Pécaut u. A., daß Jesu Kommen zur Taufe sein Sündenbewußtsein beweise, würde nur dann zu hören sein, wenn historisch die Johannistaufe ausschließlich die Bedeutung hätte haben sollen, Buße zu bewirken.

Lebensjahre aufgespart gewesen. Sein früheres Stillleben trägt in Vergleich damit, wie es scheint, den Charakter eines ebenen hellen Spiegels, eines ungestörten, ruhigen Flusses, in welchem sich das Wohlgefallen der Menschen an solcher harmonischen Jugend wie die Huld Gottes spiegelte. Luk. 2, 52. Es ist nicht eine Unordnung in ihm, sondern es ist die Unordnung und Sünde außer ihm, die ihm die Kämpfe, Anfechtungen, Leiden bringt, von denen sein amtliches Leben erfüllt ist. Es sind diese späteren Kämpfe ihm nur beschieden, weil er der Reine geblieben, der sittlich Harmonische inmitten der sittlichen Anarchie geworden war; sie werden aber gleichwohl auch innere und persönliche Kämpfe in ihm: denn er muß die Kraft seiner Harmonie und das Leiden einsetzen, um die Disharmonie in der Welt zu überwinden. Er der Gerechte muß gleichsam die Unordnung, Disharmonie leidend in sich aufnehmen, sie durchleben und schmecken, um eine Kraft zu setzen, die nicht bloß in sich harmonisch ist, sondern der Harmonie auch so mächtig, daß sie, das Disharmonische in sich aufnehmend es eben dadurch bewältigt und in Harmonie umzugebären vermag.

Das Gefühl davon, daß die Arbeiten und Kämpfe seines öffentlichen Lebens nicht im gewöhnlichen Sinne eine ethische Arbeit Jesu an sich selbst waren, sondern erst an ihn heran kommen, weil seine ethische Selbstbildung bei seiner Taufe bis zu einem Abschluß gekommen war, hat sich von Altersher aufgedrängt. Es ist nicht mehr die gegen mögliche Disharmonie in sich zu behauptende und deren Möglichkeit immer mehr ausschließende Reinheit, sondern es ist die die Disharmonie außer sich suchende, in sich aufnehmende Tugend, die den Charakter seines öffentlichen Lebens bildet, und auch dahin muß ihm sein ganzer somatischer und psychischer Organismus folgen trotz des natürlichen und gerechten Widerstrebens, das die Gesundheit vor der Krankheit, das Leben vor dem Tod und das Reine vor der Berührung mit dem Unreinen hat. In diese Folgsamkeit war der Organismus einzugewöhnen, nicht damit Jesus die Reinheit und per-

---

Aber sie hat nach den Evangelien den umfassenderen Zweck, auf den Anbruch des Reiches Gottes vorzubereiten, zu dem Entschlusse einzuladen, dem auch Jesus — aber auf seine Weise — sich weiht, Alles dem Himmelreiche nachzusetzen und zu opfern. So hat auch Jesus seine Taufe aufgefaßt, da er sie mit der Uebernahme der Leiden und des Opfers für die Welt in die engste Beziehung bringt, Luk. 12, 50.; Mark. 10, 38. 39. Vgl. meinen Artikel über die Taufe Jesu in Piper's Evang. Kalender, 1860.

sönliche Tugend erst erwürbe, sondern damit er die persönliche Tugend nun auch amtlich sich selbstopfernd durchführte.

Es ist inadäquat, wenn man diese Manifestation seiner sittlichen Vollkommenheit als so verschieden von dem, was allgemeine sittliche Aufgabe ist, gesetzt hat, daß man als ihre Basis eine göttliche, an kein Gesetz gebundene Freiheit annahm, an der auch seine Menschheit participirt habe. Er sei, sagte man, der freie Sohn Gottes, dessen sittliche Pflicht solche Selbstopferung nicht gewesen wäre. Er sei Herr des Gesetzes und hätte es daher für sich nicht zu erfüllen gebraucht. Was in diese Redeweise hereinspielt von sittlicher Willkür, ist tadelnswerth. Solche Freiheit vom Gesetz, welche Herrin desselben wäre und durch die Communicatio idiomatum auch der Menschheit Jesu zukommen sollte, welche unbeschadet der sittlichen Vollkommenheit rein nach eigner Wahl habe thun können was sie wollte, ist ein Mißgedanke. Willkür wohnt auch Gott nicht bei. Solches Ueberethische wäre in der That vielmehr unterethisch, weil der bloßen Kategorie der Machtvollkommenheit zugehörig, ja unterthan; und es bestünde damit nicht die wirkliche Menschheit Jesu, ihre Wesensgleichheit mit uns. Ist er der sündlos Heilige, so ist er allerdings auch der Freie, und hinaus über die Gesetzesstufe, aber nur so, daß das Gesetz in ihm Leben und Wirklichkeit geworden ist. Er wird nicht erst gut und tugendhaft durch seinen Beruf, sondern er vollbringt ihn aus seiner Tugendkraft heraus: aber doch ist sein Beruf, wie normal bei jedem Menschen, mit seiner Person so innig verflochten, daß er sich als das was er geworden ist, da er den Beruf antritt, nur behaupten kann, wenn er seinem Berufe entspricht, und in die neuen Opfer eingeht, die ihm darin der Wille Gottes auflegt, Opfer, die wie oben gezeigt, auch wieder in die innerste Constitution seiner an sich so harmonisch geordneten Persönlichkeit eingreifen, indem sie ein gewisses inneres Durchleben der Disharmonie außer ihm auferlegen. Wie einzig aber auch und wie eigenthümlich sein Lebensberuf sei, und wie völlig frei und hingebend seine Liebe, sofern wir keinen Rechtsanspruch an sie hatten: so ist es doch, dafern er sittlich vollkommen ist, nicht in seiner Willkür, diese Liebe zu sein und zu üben, sondern es ist höhere sittliche Nothwendigkeit für ihn, ohne sie fehlte ihm die sittliche Vollkommenheit, und wie verschieden das Maß seiner Kräfte von dem der Andern sei, er kann der Liebe, die göttlich frei und weise in ihm waltet, nur genügen, indem er ihr all diese Kräfte gänzlich zu Diensten stellt, ganz wie Dasselbe auch unser höheres Lebensgesetz ist.

Ebendaher aber, weil er in seinem Berufe, wie einzig dieser auch sei, doch ächt menschlich ist und bleibt, dürfen wir auch nicht etwa sagen: er habe ein anderes Sittliches, als das den Menschen Geltende, dargestellt; über die sittlichen Bande der Familie, die sittliche Pflicht des Gehorsams gegen Obrigkeiten, das sittliche Recht des Eigenthums sei er hinaus gewesen; er habe dieses Alles nur so weit als er gewollt, zu achten gebraucht, und habe auch allgemein menschliche Pflichten in diesen Beziehungen verletzen dürfen im Interesse seines höhern Berufs und Kraft der Hoheit seiner Person [1]). Im sittlichen Gebiet schließt

[1]) Mein trefflicher Freund, der seel. Professor Bonifas in Montauban, dessen frühen Verlust ich für mich und noch mehr für die Wissenschaft, besonders in der französischen Kirche schmerzlich beklage, da nach seinen schönen Anfängen noch Ausgezeichnetes von ihm zu erwarten stand, hat in seinem Artikel über Pécaut's Schrift in der Espérance manches Schöne gesagt, dem ich vollkommen beistimme. Wenn er aber einige Facta im Leben Jesu auf dem Wege erklären will, daß die gewöhnlichen, uns geltenden Sittengesetze ihm nicht gegolten haben, so finde ich dieses bedenklich, und für den Zweck überflüssig. Bedenklich, weil dann Christus nicht unsere Sittlichkeit dargestellt hätte, und in sie eingegangen wäre, was christologisch an Doketismus, ethisch an Antinomismus streift, und den allgemeinen, ewigen, in sich nothwendigen Character des Ethischen in Frage stellt. Die Folge wäre die Nothwendigkeit, einen rein empirischen oder positivistischen Ursprung des gewöhnlichen Sittlichen zu statuiren. Es bedarf aber auch nicht solcher Auskunft. Von dem Vorwurf der Schädigung der Gadarener, Matth. 8. würde Jesus nur getroffen, wenn er entweder diesen Schaden gewollt oder doch vorher gewußt hätte. Das Erstere anzunehmen ist kein Grund; vielmehr gewiß genug, daß der Unfall, der ja die Gadarener ihm verschloß, ohne seinen Willen geschah. Allerdings hatte dieser Ausgang der Sache unmittelbar nahe gelegen, wenn man sich den Hergang wie oft geschieht, so vorstellte: Jesus habe den Besessenen erlaubt, in die Säue zu fahren. Aber das ist nicht die Aussage der Evangelisten, und will man die Erzählung von ihnen nicht glauben, so muß man auch nicht aus ihnen Waffen gegen die Unsündlichkeit Jesu hernehmen wollen. Sie berichten, daß die Dämonen ihn gebeten haben, nicht in den Abgrund zurück verwiesen zu werden, sondern in die Heerde fahren zu dürfen. Jesus gebietet ihnen nicht, das zu thun; er gestattet es ihnen nur, indem er sie nicht, wie sie befürchtet, in den Abgrund verbannt. Indem er dieses nicht thut, behalten sie die Freiheit, zwar nicht mehr unmittelbar aber doch mittelbar den Menschen Schaden zu thun. Diese Freiheit benützen sie so, daß sie der Sache Jesu dadurch zu schaden suchen: wir haben aber kein Recht zu fordern, daß zu Jesu amtlichem Vorherwissen auch das gehört habe, was sie in der Heerde bewirken würden oder zur Aufgabe seiner Macht, Schaden am Vermögen, wie er ganz ebenso auch durch Sturm, Ungewitter, Seuchen kommen kann, abzuwehren. Vergl. Trench, Notes on the Miracles of our Lord ed. 5. 1856., S. 151—180. Aehnlich verhält es sich mit der Verfluchung des Feigenbaumes, bei der nicht einmal feststeht, daß durch sie wirklich ein Schaden gestiftet sei, indem

das Höhere das Niedrigere in sich ein, bewahrt und bestätigt es an seinem Ort. Das Gegentheil führte auf mehre Species des sittlich Guten nach römisch-katholischer Anschauung und brächte innere Widersprüche und Willkür in die sittliche Welt. Aber allerdings an seinem Ort. Gott ist das höchste Gut: nichts darf ohne ihn, wider ihn geliebt oder geschont werden [1]). Da kommt es also darauf an, zu

---

ein unfruchtbarer Feigenbaum nicht besser ist als dürres Holz. Die Handlung Jesu selbst ist aber nicht ein epideiktisches Wunder, dessen Zweck Vernichtung, sondern eine symbolische That, deren Zweck erschütternde Warnung des Volkes und der Stadt Jerusalem zum Leben, Warnung vor dem über ihr schwebenden Gerichte ist; denn Israel ist der unfruchtbare Feigenbaum, der das Land hindert und der umgehauen wird, weil er sich nicht bessert, vielmehr nur blätterreich vor andern Bäumen, also vielversprechend und anmaaßend dasteht (an dem Feigenbaum lassen die Blätter sicher Früchte erwarten, weil die Früchte vor den Blättern kommen) aber die Erwartung täuscht. Vgl. Luk. 13, 6—9. Trench, a. a. O. S. 439.

[1]) Wenn Jesus Joh. 2, 4 seine Mutter mit strengem Wort zur Geduld verweist, und sie in seinen Beruf sich nicht einmischen läßt (wie er auch ähnlich mit Petrus verfährt Matth. 16, 22.) so hat er ihr dadurch etwas gegeben, was sie brauchte, wenn sie zum Glauben an ihn kommen sollte. Er hat die Sohnespflicht treulich beobachtet noch durch seine letzten Worte am Kreuz. Joh. 19, 26. Aber für Maria (wie in geringerem Maaße für seine Brüder) war es aus nahe liegenden Gründen schwerer als für Andere, sich ihm als ihrem Erlöser, an den sie wie Andere glauben müsse, unterzuordnen. Daher konnte die Liebe zu ihr, die nicht ohne Wahrheit sein durfte, sich nicht anders als dadurch beweisen, daß er wo er in seinem Berufe handelt und redet, ihr um nichts mehr zugesteht als Andern. Indem er sie so in die ihr, wie sie auch bald fühlt (Joh. 2, 5.) gebührende Stellung versetzt, erleichtert er ihr so viel als möglich den Glauben und gibt dem gewohnheitsmäßigen Zusammenleben ein Gegengewicht. Er ehret sie als seine Mutter, aber nicht auf Kosten seines Vaters, seines Berufes, und der wahren, auf die Seele gerichteten Liebe zu ihr. — Dinge, welche nicht in sich selbst sittliche Nothwendigkeit und Fruchtbarkeit haben, sondern die nur zum conventionellen Anstand gehören, läßt Jesus nicht zu, wo er dadurch für den heilsamen entscheidenden Lebensentschluß, der eben im Reifen ist, wieder Gefahr und Erschütterung voraussieht. So ruft er Dem, der von seinen Hausgenossen erst Abschied nehmen will, ehe er ihm folgt, zu: Wer die Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes. Und dem, der ihn wieder verlassen will, um dem Begräbniß seines Vaters beizuwohnen, wird einerseits gesagt, daß es dem todten Leichnam des Vaters am Begräbniß nicht fehlen werde und es, damit diesem die letzte Ehre werde, seiner Anwesenheit nicht bedürfe; andrerseits ruft er ihn aber auch von der Ueberschätzung eines Todtendienstes, die Jesu selbst wieder nur ein einzelnes Symbol eines geistlich todten Daseins ist, zur göttlichen Quelle des Lebens zur Gemeinschaft mit dem Gott, dem auch die Todten leben (Luk. 20, 38.) und der, so wenig als er

erkennen, was das wahrhaft d. h. göttlich Gute ist, nicht aber das conventionell Sittliche oder gar gewisse sittliche Vorstellungen einer Zeit oder Nation ohne Prüfung zur Norm zu machen, wornach Jesus zu messen sei, statt vielmehr die eignen Begriffe vom Sittlichen erst rectificiren zu lassen, wie wir es oben in Betreff der Pharisäer gesehen haben. Doch hierüber unten noch ein Wort.

Aber sagt Jesus nicht selbst zu jenem Jüngling: „Was nennest du

äußere Opfer und Gaben auf Kosten der Nothdurft der Eltern von den Kindern verlangt, Matth. 15, 4—6, ebenso wenig eine die Seele hintansetzende Kindesliebe gestattet, wohl aber das Herz des Menschen beansprucht und diesem eine noch höhere als die natürliche Liebe zu den Eltern einflößt. Das Hassen von Vater und Mutter Luk. 14, 26. will offenbar cum grano salis verstanden sein und kann nicht anders genommen werden, als das ebendaselbst geforderte Hassen des eigenen Lebens. Ueberall wird Eifer und Kampf gegen die natürliche Liebe gefordert, wo sie abgöttisch und selbstzufrieden der höheren in den Weg tritt; aber die Selbstverleugnung und das Streben, das hiermit solcher ungöttlichen Liebe entgegenverlangt wird, ist selbst wieder nur Bedingung des wahren Lebens und des Auferstehens der wahren Liebe. Luk. 17, 23. Matth. 19, 29. Luk. 14, 26. — In Beziehung auf den Lebensentschluß, den Christus fordert, am ersten nach dem Reich Gottes zu trachten, alle andern Güter dahinten zu lassen und allen Schaden an Geld, Gut, Ehre bei den Menschen für Gewinn zu achten, kommt allerdings für die Zeit des Wandels Jesu auf Erden in Betracht, daß auch äußeres Abbrechen der bisherigen Beschäftigungen und Verhältnisse eine Bedingung der Nachfolge Jesu war, was jetzt nicht mehr so gilt. Jesus, in welchem das Reich Gottes beschlossen war, konnte nur jedesmal an Einem Orte sein; und so mußte, wer das Reich Gottes suchte, auch in seine äußere Nachfolge treten, also alte Verhältnisse abbrechen. Nach seiner Erhöhung hat er, hat das Evangelium vom Reich immer mehr Allgegenwart bekommen, ja es wirkt als Ferment in den irdischen Verhältnissen. Daher es für gewöhnlich mehr nur der Aussonderung von Zeiten der Stille und Sammlung als einer Aenderung des Ortes oder Berufes bedarf, um Christo nahe zu kommen. Die gegebene Darlegung erklärt eine Reihe von Stellen, die bei oberflächlicher Betrachtung Anstoß gegeben haben, oder mit reinen sittlichen Begriffen nicht zu stimmen schienen, weil man darin die Ansicht fand, die wahre Nachfolge Christi sei mit dem gewöhnlichen Beruf, mit Reichthum oder Vermögensverwaltung oder wohl auch mit dem Eintritt in den Ehestand unvereinbar. Vgl. Matth. 9, 9. 5, 29. ff. 6, 25. ff. 10, 37—39. 12, 48. ff. 16, 24—26. 19, 21. Luk. 6, 24. 16, 1. 19. 18, 23. 12, 33. Dabei verdient noch Beachtung, wie jene anfängliche Gebundenheit des Reiches Gottes an die Schranken des Raumes gerade durch die damit gegebene Nothwendigkeit der äußern Ablösung von Haus, Heimath u. s. w. zum Zweck der äußeren Nachfolge sich die Mittel gewann, jene Schranken durch zahlreiche Arbeiter am Missionsdienst zu überwinden und dadurch für ein zweites Stadium des Reiches Gottes, die zusammenhängende Ethisirung der irdischen Verhältnisse Raum und Stoff zu schaffen.

mich gut? Niemand ist gut, als Gott allein!" Matth. 19, 16. ff. Man hat das als Tadel deuten wollen, daß der Jüngling ihn bloß für einen guten menschlichen Meister halte, statt für Gottes Sohn. Gewiß war es nicht Jesu Meinung, ihn von sich hinweg zu weisen zu Gott, zu einem Gott, der mit Jesu Sendung nichts zu thun habe, als bedürfte der Jüngling nicht Jesu. Er sagt ihm zwar nicht: Du hast die Gebote nicht gehalten, wie du meinst, von Jugend auf; er sagt ihm aber, daß er noch nicht vollkommen sei und ladet ihn in seine Nachfolge ein, die ihm das Weitere zeigen soll. Auch sind die Worte Jesu nicht so zu verstehen, daß die freiwillige Armuth schon seine Vollkommenheit sein würde, denn die Forderung der Entäußerung von seinen Gütern ist nur die negative Seite der Aufforderung zur Nachfolge Jesu, deren es nicht mehr bedürfte, wenn er dem Gesetz schon von Jugend auf genügt oder eine überverdienstliche Vollkommenheit sich durch seine freiwillige Armuth erworben hätte. V. 23 zeigt deutlich, daß in Jesu Augen der Jüngling außerhalb des Reiches Gottes war, dem er durch seine Anfrage bei Jesu sich nur genähert hatte. So ist also kein Zweifel, daß es Jesu darauf ankam, ihn bei sich festzuhalten, nicht aber auf Gott ohne Christus zu verweisen; ebenso gewiß ist, daß er ihn auch zur wahren Erkenntniß Jesu selbst seiner Zeit würde geführt haben, Aber das Nächste, was ihm Noth that, war, wie Jesus aus dem leichten, freigebigen Gebrauch des Wortes „Gut" erkannte, die Selbsterkenntniß nicht die Verkündigung von der Sendung und Würde Christi, für die ihm das Verständniß der Voraussetzungen noch abging, über die also Jesus nach der auch sonst bei ihm wahrnehmbaren Methode noch schwieg. Er meint fertig zu sein mit dem Pensum des Gesetzes und fragt nach einem neuen, da das Gesetz wohl zeitliche Verheißungen, aber nicht die des ewigen Lebens gebe. Zur Selbsterkenntniß bedurfte er nun aber der Erweckung des Bewußtseins von dem heiligen, allein guten Gott, von dem Unterschied oder Gegensatz Gottes und der Welt, die er in Betreff der Güte Gott nahe zu stellen so geneigt war, daß es darnach einer vollendenden wie herstellenden Offenbarung Gottes gar nicht bedurft hätte. Die Absicht der Stelle ist also nicht, Christi Person die Güte abzusprechen oder positiv, was er sei, auszusagen, sondern das leichtsinnige Zusprechen der Güte an einen Meister auf Kosten der Ehrfurcht vor Gott, der Quelle des Guten, zu tadeln und dem Jüngling mit einem schlagenden durch seine Demuth gewinnenden Worte seinen Grundfehler zu sagen, nämlich daß er es mit dem Guten zu leicht nehme. Daß Jesus von sich selbst Sündig-

keit hätte aussagen wollen, ist unmöglich, da hiermit seine sonstigen Selbstaussagen über seinen Erlöserberuf bei den Synoptikern wie bei Johannes und seine Stellung, die er sich zum Reiche Gottes gibt, nicht stimmen würden. Auch die Evangelisten haben so wenig als die Urkirche das Wort so verstanden. Aber allerdings hätte Jesus doch kaum sagen können: Niemand ist gut als Gott allein, wenn er nicht auch sich, diesen Menschen mit der ihm zukommenden Güte von der göttlichen selbst unterschieden hätte, und zwar nicht bloß sofern diese der Urquell aller Güte ist, denn die vollkommene Ursache könnte auch eine vollkommene Wirkung haben, sondern weil alle irdisch-creatürliche Güte doch nicht vollkommen gut heißen kann, indem sie noch nicht vollendet, noch über Versuchungen und Wandelbarkeit erhaben ist. Sonach bezeugt die Stelle abermals die vollständige, wirkliche Menschheit Christi in seinem ethischen Charakter, aber nicht im Geringsten seinen Antheil an der menschlichen Sündhaftigkeit. Für seine Theilnahme an dem Elend der menschlichen Sünde ist nach den Evangelien nur in dem Sinne Raum, als seine Liebe die Disharmonie außer sich in sein Empfindungsleben hereinwirken ließ (s. o.). Daher das christliche Bewußtsein es immer nur als Profanation seiner Liebe ansehen wird, wenn sein Seelenleiden in Gethsemane und sein Leiden am Kreuz bis zur Gottverlassenheit, dieses Leiden, das ihm seine sich selbst vergessende Liebe eintrug und das die leuchtendste Offenbarung seiner reinen göttlichen Seele ist, als Eingeständniß seiner Sündigkeit ausgelegt wird.

Er ist vollkommen Mensch gewesen im Wachsen und Werden, in Versuchung und Kämpfen, aber ohne daß irgend eine geschichtliche Spur auf einen Flecken in seinem Leben hinwiese. Er war uns allenthalben gleich, ohne deßhalb uns als Sündern gleich werden zu müssen. Denn die Sünde ist Verneinung des wahrhaft Menschlichen. Er nahm kein Ausnahme-Gesetz als Bevorzugter für sich in Anspruch, sondern dem allgemeinen menschlich-sittlichen Gesetz hat er sich unterzogen. Dieses genügte ihm; aber dieses in seiner Reinheit, Tiefe und Fülle erfüllte er. Er weiß und will nichts von einer übersittlichen religiösen Genialität, seine Religion ist sittlich, seine Sittlichkeit religiös.

Allerdings in Einer Hinsicht, kann es scheinen, fehlt ihm das, was alle Menschen sonst haben, nämlich die besondere **Individualität** der tugendhaften Persönlichkeit. Sein sittlicher Character, wie er uns aus den Evangelien anspricht, trägt nicht das Gepräge einer besondern Zeit oder Nationalität, sondern offenbart die ewige Schönheit des

allgemein Sittlichen, des im tiefsten Sinn allgemein Menschlichen, jedes Alter und Geschlecht, jedes Jahrhundert, dem sein Bild enthüllt wird, im innersten Herzen Erfreuenden, zugleich Beugenden und Erhebenden. Es ist das Vorrecht alles Klassischen, auch des klassisch Sittlichen, daß ein Hauch des Ewigen, der unverwelklichen Idealität darin weht. Sein Bild, wie die Evangelisten es uns zeichnen mit dem Nachdruck der kunstlosen Einfalt, deren Stärke in der Wahrheit liegt, stellt jedem irgend Empfänglichen eine historische Erscheinung im Glanze der sittlichen Idee und die sittliche Wahrheit in der Lieblichkeit und Kraft der Wirklichkeit vor Augen. In seiner Anschauung athmet der nach einer lebendigen Erkenntniß des menschlich Guten Suchende auf, hier ruht er aus, denn eines Jeden Gewissen jauchzt ihm gleichsam zu als der endlichen Erscheinung des Menschen, als dem objectiv lebendige Wirklichkeit gewordenen Gewissen der Menschheit. Denn auch, was er als seinen Beruf treibt, liegt nicht wie bei uns auf einem einzelnen Gebiete des menschlichen Daseins: sondern ist auf das Centrale, die Rechtstellung der Menschheit in ihrem Verhältniß zu Gott und auf das Allgemeine, das wahrhaft Menschliche in Jedem gerichtet, von wo aus die erneuernden Lebensadern in alle Gebiete des menschlichen Daseins fließen. Aber dabei ist das Wunderbare, daß sein Thun und Reden doch nicht ins Unbestimmte, Abstracte geht, sein Characterbild nicht den Eindruck der Flachheit, Blässe, Leblosigkeit oder Einförmigkeit macht. Vielmehr insofern, als man unter individuellem Character den Gegensatz zu dem Unbestimmten und Unausgebildeten versteht, muß man sagen, daß er in seiner Universalität den bestimmtesten, ausgeprägtesten individuellen Character zeigt. Seine unterscheidende, auszeichnende Individualität ist eben dieses, daß seine Einzelheit sich zur persönlichen Darstellung des allgemein und wahrhaft Menschlichen und zwar in heilskräftiger Weise macht. Der Wahn ist häufig, daß das Gute für sich einförmig und leblos wäre und seine Lebendigkeit und Farbe nicht seiner schöpferischen Kraft und Originalität sondern dem Bösen, seinem Gegensatz verdanke. Das Bild dieser lebensvollen vollendeten Persönlichkeit ist der Triumph über diese todte Ansicht, die das Gute zum ewigen Schuldner des Bösen und das Böse, den Tod zum Spender des Lebens machte.

So lebt Er denn als Einzelner wie Andere und neben ihnen; aber es ist in ihm die Macht des Allgemeinen, er ist der Mensch schlechthin, derjenige auf den die erleuchtete Menschheit, ein Platon wie die Propheten, warteten. Und sein Beruf ist ebendaher der „Beruf

der Berufe", der centrale, das Lebensprincip der Menschheit betreffende Beruf, von dem die Kraft und Unvergänglichkeit aller Individualitäten abhängen wird. Denn nur indem sie das allgemeine Gute, das göttlich und menschlich zugleich ist, in Seiner individuellen Person aber wirklich ward, ihrer Individualität einverleiben, gewinnen sie das ewige Leben. Er ist der Menschensohn.

II. Die historische Erkennbarkeit der sündlosen Heiligkeit Jesu.

Ist Jesu heiliger, unsündlicher Character vollkommen menschlich, so ist er auch erkennbar, Offenbarung der Idee des wahrhaft Menschlichen nicht in Lehre bloß sondern auch in Wirklichkeit: nicht bloßes Geheimniß, das auf fremde Autorität geglaubt wird, sondern es ist eine historische Gewißheit von seiner Unsündlichkeit und sittlichen Vollkommenheit erreichbar. Es sind meines Erachtens in dieser Hinsicht viele Irrthümer im Schwang: man pflegt Denjenigen, welche die historische Erkennbarkeit der sittlichen Vollkommenheit Christi leugnen, viel zu viel zuzugestehen, und vergißt dabei, daß eine Offenbarung, die nicht wirklich offenbart und Gewißheit von sich zu geben vermag, nicht Offenbarung, sondern bloßes Geheimniß wäre, dessen Gegenstand man etwa nach einer Uebereinkunft voraussetzte.

Doch vernehmen wir die Einwürfe gegen diese Erkennbarkeit. Man sagt: Ueber die früheren Lebensjahre Jesu fehle es an Quellen. So könnte also Jesu früheres Leben nicht mit Sicherheit als sündlos bezeichnet werden. Wir antworten: die spätere glaubwürdig berichtete Reinheit bürgt für die frühere. Alle Fehler früherer Lebensalter lassen „Narben" zurück in uns, bei Jesu nehmen wir keine wahr. Und wenn die, welche von Jugend auf mit ihm zusammen waren, wie Maria und selbst seine Anfangs störrigen Brüder, wie Niemand leugnet, später aufrichtig an ihn als ihren Erlöser geglaubt haben, liegt hierin nicht ein gewichtiges Zeugniß dafür, daß sie nie eine Sünde an ihm wahrgenommen, daß sie den tiefen Eindruck eines heil. Lebens von ihm empfangen haben? Unter diesem Gesichtspunkte erhält doch wohl die Stelle Luk. 2, 51. 52. die ohne Zweifel auf die Quelle der heil. Familie selbst zurückgeht, wie die ganze Erzählung vom ersten Tempelbesuch, eine hohe Bedeutung. Was seine Angehörigen wahrnahmen, war Gehorsam gegen die Eltern, Zunahme an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. — Man sagt ferner: die Quellen für die Zeit seines öffentlichen Lebens seien doch unvoll-

ständig; wir haben zwar Jesu Worte und Thaten, aber wie wichtig seien für die Beurtheilung des sittlichen Characters noch die Mienen und Gebärden, der Blick der Augen, der Ton der Stimme; das Alles fehle uns, so daß ein sicheres Urtheil nicht möglich sei. Dazu komme endlich, daß es im Sittlichen auf die Gesinnung ankomme, welche immer dem menschlichen Auge verborgen bleibe. Was das Erstere betrifft, so fehlt uns freilich die sinnliche Anschauung, welche die Jünger hatten; aber wir wissen von ihnen, welchen Eindruck seine Persönlichkeit gemacht hat. Wir hören sie erzählen von der Holdseligkeit der Rede, die aus seinem Munde ging, von dem Auge, das liebend auf dem reichen Jüngling weilte, am Grabe des Lazarus und im Anblick Jerusalems Thränen vergoß, von dem in's innerste Herz dringenden Blicke, der dem Petrus den Schmerz der verleugneten Liebe zeigte und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn mit bitterer Reue erfüllte; auf der andern Seite von der Macht seiner Rede und der Hoheit und stillen Majestät seiner Erscheinung. „Wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“. Daran haben wir in dieser Hinsicht genug, um zu wissen, daß Mienen, Gebärden, Ton u. s. w. nicht im Widerspruch, sondern in vollkommenem Einklang mit dem göttlichen Adel waren, der aus seinem Reden und Thun hervorleuchtete[1]). Was aber

[1]) Auch bei der Tempelreinigung, an der Pécaut großen Anstoß nimmt, läßt sich der Erfolg nicht etwa aus einer leidenschaftlichen, außer sich gerathenen Heftigkeit Jesu, sondern nur aus dem ehrfurchtgebietenden, majestätischen Eindruck seiner Person begreifen, für den selbst ungebildete, rohe Knechte mehr offenen Sinn zeigten, als Hochgebildete, aber geistlich Abgestumpfte (Joh. 7, 32. 45. 46.). Wenn Pécaut die Tempelreinigung tadeln zu dürfen meint, sei es aus formellen oder materiellen Gründen, so ist es wunderlich, daß er Jesu das Recht bestreitet, das Die, so es anging, nicht zu bestreiten wagten. Denn gewiß hätten sie ihn gerne gestraft; aber sie müssen guten Grund gehabt haben, die Sache nach leichter Einsprache auf sich beruhen zu lassen, in der ihr Gewissen sie der so grob versäumten Pflicht überführte. Wie wichtig war aber auch dieser Act Jesu, wenn wir ihn im Zusammenhang mit der cursirenden Anklage gegen ihn des Tempels halber zusammen nehmen! Er vollbringt ihn zum Zeichen, wie innig er das Volk Gottes und sein Heiligthum liebt, wie ächt conservativ sein Thun ist. Eben zuvor hat er geweint über Jerusalem, während er von Hosianna-Rufen umfluthet war, und weiß vorher des Tempels Untergang. Aber er wirkt so lange es Tag, er sammelt und warnt so lange es möglich ist. Die Entweihung des Heiligthums ist ihm Vorbote der profanen Behandlung, die sie ihm, dem Antitypus des Tempels werden widerfahren lassen; er straft jene Entweihung, weil, wer sie gut heißt, noch weit mehr seine Heiligkeit verkennen und an ihr sich versündigen wird.

das angeblich nothwendige Verborgenbleiben seiner Liebes**gesinnung** anlangt, so vergißt man dabei, daß gerade das Ethische, so innerlich es ist, eine wesentliche und innere Beziehung auf die Wirklichkeit hat, in ihr sich handelnd, leidend offenbaren will, und daß es die Ohnmacht der ethischen Idee und der ethischen Kraft behaupten hieße, wenn man sagte: sich erkennbar zu machen, sich gleichsam in's Herz schauen zu lassen, das sei zwar höchstes Bedürfniß der Liebe, das bringe sie aber nicht zu Stande, es hindere daran der unsichtbare Character des Ethischen, oder was auf dasselbe hinaus läuft, die Unfähigkeit der materiellen, leiblichen Welt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken und darzustellen [1]).

Gegner der Wunder haben früher oft sich auf ihre Unerkennbarkeit berufen und dadurch sie werthlos zu machen gesucht. Nicht minder wäre die unsündliche Vollkommenheit Jesu umsonst, ja nicht vollkommen wirklich gewesen, wenn sie sich nicht erkennbar gemacht hätte. Von den Wundern nun ist zu sagen, daß ihre Gegner, indem sie ihre Unmöglichkeit durch den Widerspruch gegen alle erkennbaren Naturgesetze begründen wollen, ebendamit selbst wieder behaupten, daß sie sich sehr wohl von gewöhnlichen Ereignissen unterscheiden; sowie, daß sie im Zusammenhang mit ihrer Ursache und ihrem göttlichen Zweck ihr Licht erhalten, und ihren Zusammenhang mit der göttlichen Welt constatiren. Noch enger ist der Zusammenhang zwischen der unsündlichen Vollkommenheit Jesu und ihrer Erkennbarkeit. Denn die Liebe ist gar nicht Liebe, die in sich verschlossen bleiben, die nicht für Andere da sein will. Wenn es das wesentlichste Prädicat des Lichtes ist, daß es für das Auge sein und wie sich selbst so alles Andere beleuchten will, oder des Geistes, daß er für den Geist sei, so ist es noch mehr das Wesen des Geistes in seiner Wahrheit, d h. der liebenden Persönlichkeit, für Andere sein zu wollen, damit eine Liebesgemeinschaft werde. Vollends die erlösende Liebe kann sich nicht genügen ohne diese wirkliche Selbstoffenbarung ihres Innersten, weil all unsre Rettung zu ihrem Fundamente die **Erkenntniß** von dem Geliebtsein, von der zuvorkommenden Liebe Gottes in Christo hat.

Der irdische Stoff ist nicht so spröde, um nicht Ausdruck des Ideellen werden zu können. Wahr ist, es kann auch die Lüge ver-

---

[1]) Vgl. das tiefsinnige Wort des mystischen Meisters (Suso): „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (dem) dem Innerkeit wird in Innerkeit“.

suchen, die Sprache der Liebe und Wahrheit zu reden; es kann die Selbstsucht für ihre Zwecke den Ausdruck oder die edle Zeichensprache des Herzens borgen oder entwenden. Aber das beweist nur, daß auch darauf zu achten ist, ob die Sprache der Liebe erborgt sei, nicht aber, daß es keine Sprache und keinen Ausdruck der Liebe gebe. Denn gäbe es dieselben nicht, so fiele es Niemandem ein, sie von der Liebe zu borgen.

Die Behauptung der Erkennbarkeit der Heiligkeit Jesu schließt daher allerdings die Anerkennung in sich, es sei möglich, mit historischer Sicherheit (freilich nicht mit mathematischer Gewißheit, deren Anerkennung auch von dem sittlich Stumpfsten erzwungen werden kann, wenn er übrigens nur Verstand hat) zu entscheiden, ob Jesu Thun und Reden wirklich Ausdruck und Offenbarung seines Inneren war oder aber Heuchelei und Verstellung.

Wir denken darüber, ob Jesus ein Heuchler und Lügner war, kein Wort zu verlieren. Auch Pécaut, der schärfste und offenste Gegner der Sündlosigkeit Jesu in neuester Zeit, erkennt bereitwillig einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit bei Jesu an. Aber er sollte sehen, daß er damit schon das Recht aufgegeben hat, zu Gunsten der Unerkennbarkeit von Jesu sittlichem Character sich auf die Unsichtbarkeit der Gesinnung zu berufen: denn das Bild hoher sittlicher Vollkommenheit, das er selbst in Jesu sieht, erlaubt nicht die Annahme, daß Jesus Anderes habe offenbaren wollen in Reden und Thun, Anderes, nämlich Schlechteres, in seiner Gesinnung getragen habe, sondern, ist Jesus so aufrichtig und rein, wie Pécaut will, so ist Heuchelei ferne von ihm, wie sie denn auch sein tiefster Abscheu war[1]), aber dann haben wir auch an allen seinen Lebensäußerungen Offenbarungen seines Innern.

Für uns aber erhellt Dasselbe noch aus einer anderen Erwägung. Wo Lüge und Heuchelei den Schein des Guten um sich nehmen will, da verfährt sie immer so, daß sie, selber unerfahren in dem Gebiete der Liebe und Wahrheit sich unwillkürlich an das Herkommen hält, sich an das, was in einem Kreis für exquisit fromm oder streng sittlich gilt, nachahmend anschließt, sei es auch mit Erfindung neuer künstlicher oder frappanter Formen, die dem herrschenden sittlichen Ton einerseits zusagen, andererseits in Staunen versetzen, keineswegs aber

[1]) Vgl. z. B. Matth. 23., 6, 2. 5. 16., 7, 5., 15, 7., 16, 3., 22, 18., 24, 51., Mark. 7, 6., Luk. 12, 1., 13, 15.

hat sie den Muth oder die Kraft für die Einfachheit sittlicher Originalität. Denn wo bliebe der beabsichtigte Erfolg der Täuschung, wenn man nicht, vielleicht selbst in übertreibender Weise die Zeichensprache oder Münze, die bereits Curs hat, benützte und mit ihr bezahlte? Nun nehmen wir aber wahr, daß Jesus auf diesem Gebiete geradezu mit den hergebrachten Vorstellungen und Erwartungen von dem, was gerecht, fromm, gut sei, und deren Vertretern brach und in den stärksten Conflict kam, daß er in schöpferischer Originalität eine, der herrschenden direct entgegengesetzte, aber an den sittlichen Ursinn im Menschen appellirende, den Empfänglichen (ähnlich wie ein ächtes Kunstwerk) sich durch sich selbst empfehlende und sie überwältigende Anschauung vom Guten lehrend, lebend, leidend aufstellte. Das war nur möglich, wenn er von der Herrlichkeit des wahrhaft und an sich Guten, das er erkannte und an's Licht brachte, selbst ganz durchdrungen und erfüllt war, und nichts Anderes als dessen Sieg und Geltung suchte.

Wir sagen daher: weit entfernt, daß die Liebe kraftlos sein sollte, in dieser irdischen Welt und ihren allerdings chaotischen zerrütteten Verhältnissen sich zu offenbaren, ist diese Welt die Stätte, wo ihre Herrlichkeit sich am strahlendsten offenbaren konnte. Die Erde mit ihrer Vergänglichkeit und Sünde ist so angethan, daß gerade die äußere Majestät und Macht des Sohnes Gottes mehr verborgen und im Mysterium blieb, sich wenigstens in ihrer Fülle, nicht offenbaren konnte, während dagegen seine unsündliche heilige Liebe sich nirgends heller hätte offenbaren können, als eben in jenem Conflict mit der Welt Sünde um der Gerechtigkeit willen. Wir fügen auch hinzu: offenbart hat. Allerdings aber nur den Empfänglichen. Es gab auch und gibt noch Blinde, die diese Herrlichkeit nicht sehen, ähnlich wie an den Unmusikalischen die Harmonieen ungehört oder gar wie ein sich zerstreuender Tonhaufe vorübergehen.

Christi sündlose Vollkommenheit ist objectiv wohl erkennbar. Sie hat den Willen und die Kraft gehabt, sich als das, was sie im innersten Wesen ist, erkennbar, offenbar zu machen. Wer sie unerkennbar nennt, der nimmt, wie das bei optischen Täuschungen zu geschehen pflegt, das Object in Anspruch und in Anklage, statt sich selbst. Dabei setzen wir freilich im Gegensatz zum rohen Empirismus jeder Gestalt voraus, daß nicht bloß das sinnlich Greifbare Wahrheit habe, vielmehr selbst das Greifbare nicht ohne Geist und geistige Principien wahrgenommen und verstanden werde; daß wir andrerseits auch mit

unserem Erkennen nicht auf die nackten Geistigkeiten logischer oder mathematischer Sätze beschränkt und so denkend in uns selber eingeschlossen sind, sondern daß, wie es dem Willen gegeben ist, ohne sich zu verlieren, auch außer sich zu sein in der Liebe, so auch dem Erkennen; genauer, daß es dem Liebesgeist gegeben ist, selbstbewußt oder bei sich und doch zugleich in dem Objecte zu sein. Das wahre Erkennen oder die Weisheit ist die Liebe des Denkens, die dem Denken einverleibte Liebe; wie das Sittliche und Gute die dem Willen einverleibte Liebe ist. Wie wir in der Anschauung eines Kunstwerkes die Idee des Schönen selbst aber in der Wirklichkeit ergreifen, so, behaupten wir, ist in dem Leben, welches als das höchste sittliche Kunstwerk dasteht, in dem Lebensbilde Jesu die Idee des Guten selbst ergreifbar und bietet sich Jedem dar, obwohl nicht Jeder ohne Bereitung es würdigen kann, und zwar bietet sie sich darin lebensvoll dar, nicht bloß als Gedanke, sondern als Wirklichkeit. Allerdings kann, da wir dieses Lebensbild nur noch in schriftlichen Documenten vor uns haben, hier noch gefragt werden: Ist es Wirklichkeit? Ist es Dichtung? Daß hier eine Darstellung der sittlichen Idee selbst in ihrer Herrlichkeit sich findet, gibt man vielleicht zu. Aber ist diese Darstellung nur Objectivirung der sittlichen Idee im Scheine der Wirklichkeit, in der bloßen sei es absichtlichen oder absichtslosen Kunst dichtender Sage, oder ist sie historischer Bericht von einem wirklichen, über diese Erde hingegangenen Leben? Darauf könnte die einfache Gegenfrage genügen, wo in der Weltgeschichte eine geschichtliche Gestalt sei, die so tiefe Furchen in dem innersten Wesen der Menschheit gezogen habe, als Jesus von Nazareth, dessen historische Existenz keiner bezweifelt. Aber noch unmittelbarer läßt sich der historische Beweis streng leisten, daß Jesu sittliche Erscheinung historische Realität, nicht Dichtung ist.

Wie wir vorhin zeigten: der Verdacht, daß Jesu Selbstdarstellung etwas Besseres zeige als vielleicht persönlich in ihm gewesen sei, oder, das Mißtrauen in seine subjective Wahrhaftigkeit müsse sich an dem Inhalt der Selbstdarstellung Jesu, an seinem Lebensgehalte erproben oder widerlegen, so ist es wiederum: dieser Lebensgehalt selbst und seine Beschaffenheit, der die Entscheidung darüber enthalten wird, ob dieser Character Mythus oder historische Wirklichkeit sei.

Indem wir uns nunmehr der Betrachtung dieses Lebensgehaltes zuwenden, so glauben wir für die Behauptung einstehen zu dürfen, daß die Versenkung in das Lebensbild Jesu jedem wachen Gewissen die lebendige, concrete Idee der absoluten Reinheit und

unsündlichen Vollkommenheit erweckt; wir glauben auch, es lasse sich aus historischen Gründen nachweisen, daß Jesus durch sein in den Evangelien erzähltes Leben und nicht bloß durch Worte und Lehren diese Idee erwecke; ferner, daß die Seinigen Sein Bild nicht erfunden, sondern gefunden und geschaut, nicht gedichtet, sondern so gut als sie es konnten, beschrieben haben. Aber wir bleiben dabei doch von der Annahme gänzlich fern, daß der wirkliche Glaube an die Einigung jenes Idealen und des Historischen andemonstrirt werden könne: im Gegentheil rechnen wir zum Reservat-Rechte des Hauptes der Kirche und Seiner Majestät, daß es fort und fort sich als schöpferisch erweise, und es Niemand anders überlasse, als sich selbst, sich den Seinen bekannt zu machen und ihnen die Gewißheit zu geben, daß er sie kenne und liebe. Seine Erkennbarkeit ist sein fortgehendes Sicherkennbar- ja bekannt-Machen, ist eine Ihm wesentlich inhärirende Kraft und Tugend, ohne die er nicht der Erlöser wäre, ganz so, wie die heil. Schrift nicht mehr ihre principielle Stellung behielte, wenn wir ihre perspicuitas oder semet ipsam interpretandi facultas an irgend eine andere Instanz abträten.

III. Ueber den sittlichen Lebensgehalt Jesu.

Werfen wir also nun einen Blick auf den sittlichen Lebensgehalt Jesu, so kann es nicht darauf ankommen, einen Catalogus virtutum aufzustellen [1]) und auf diesem Wege an ihm wie durch ein Additions-Exempel die sittliche Vollkommenheit nachzuweisen. Damit hätten wir noch kein Bild von seiner sittlichen Persönlichkeit, ja noch keine Gewähr für seine Vollkommenheit. Denn alle Tugenden haben erst ihre Vollkommenheit durch die Einheit und den harmonischen Zusammenklang; dieser selbst aber ist nur da, wenn sie alle aus der Ganzheit und Fülle der Einen Tugendkraft hervorgehen. Diese Einheit seiner Tugend, durch welche alle seine Tugenden harmonisch in einandergreifen, läßt sich freilich nicht zur lebendigen Anschauung erheben ohne das Concrete und Einzelne. Aber darauf wird es ankommen, das Entlegenste, was sein sittlicher Character einigt, zusammenzuschauen und an dem Concreten zu zeigen, wie darin Ein Geist nach Einem großen Lebensgesetz harmonisch waltet und Alles ordnet. Ebendaher werden wir auch nicht bei Demjenigen verweilen, was annähernd auch andre bedeutendere Charactere sittlich Ausgezeichnetes darstellen,

---

1) Schmid, bibl. Theol. N. T. A. 2. S. 80.

oder was auch Diejenigen bereitwillig Jesu zugestehen, die ihn wohl für einen sittlich ausgezeichneten Menschen halten, was ohne Frevel Niemand leugnen kann, aber unsündliche Vollkommenheit ihm nicht zugestehen wollen. Sondern darauf besonders sei unser Blick gerichtet, was an seiner sittlichen Erscheinung sich von nie dagewesener Einzigkeit zeigt, was ihn auch von allen großen sittlichen Characteren, die wir kennen, unterscheidet und nur unter der Voraussetzung seiner innern sündlosen Vollkommenheit begreiflich war.

Die Malerei ist in gewisser Beziehung besser daran, als das Wort. Denn jene stellt das Bild in seiner Einheit und Ganzheit dem Blicke dar, während die menschliche Rede dasselbe nur in getrennten Sätzen und auseinander gezogen zur Darstellung zu bringen ringt. Die Darstellung im Wort nimmt mehr die zusammenfassende Kraft des Geistes in Anspruch: der Leser oder Hörer muß da das Bild sich zusammenschauen, das dort wie als freie Gabe sich darbietet. Dagegen hat das Wort den Vorzug der Bestimmtheit und Klarheit für sich. Denn Vieles, was das Wort leicht ausdrückt, kann das Bild ohne Wort nur leicht andeuten. Es ist doch das Wort der heil. Schrift und das Wort in der Gemeinde besonders, wodurch am lebendigsten und klarsten das Bild Christi in den Herzen der Menschen sich erhält.

Die Kirche nährt sich seit vielen Jahrhunderten an dem Lebensbilde, das die Evangelien von Jesu zeichnen: aber so lange sie schon dieses Leben auslegt in der Literatur und in ihrem Leben, jede Zeit erschaut neue Seiten, neue Goldstufen in den schlichten, keuschen evangelischen Berichten. Immer neue Schönheiten entdeckt sie, je weiter sie selbst fortschreitet, in Jesu Character, und nach so langer Zeit fühlt sie ebenso wenig, als die erste Christenheit ein Bedürfniß, nach einem andern Musterbild als nach dem in ihm erschienenen sich umzusehen. Im Gegentheil, je mehr verstanden, desto unbedingter und allseitiger nimmt Jesu Lebensbild normirende Kraft für sich in Anspruch unter wachsender Zustimmung des Gewissens. Denn was irgend von dem in Jesu Verwirklichten sich dem Blicke enthüllt, das hat auch die Kraft, in jeder Menschenbrust für sich selbst, seine innere Wahrheit und Vortrefflichkeit zu zeugen. Aber ebendaher muß man auch sagen, daß die Darstellung des Characters Jesu in seiner Ganzheit und Reinheit nicht die Arbeit eines Einzelnen sein kann: es ist Sache der ganzen Gemeinde, ihrer Contemplation und ihres Lebens, in wachsender Nachbildung ihn immer mehr zum Verständniß zu bringen.

Andrerseits aber kann dieses große Gemeinwerk der Kirche nur dadurch fortschreiten, daß jede Zeit, was sie vermag, dazu thut, um das reine Bild Jesu immer bestimmter und allseitiger hervortreten zu lassen. Selbst die Evangelisten haben jeder ein individuelles Bild von Jesus aufgestellt; so darf die Nothwendigkeit einer nur individuellen, ja beschränkten Auffassung, die unsre Natur uns auferlegt, nicht von der Arbeit zurückschrecken. Auch die individuelle Auffassung, wenn sie nur nicht irrthümlich ist, wird sich zum Ganzen schicken, das uns vor Augen steht und im Herzen der Christenheit lebt.

Die Evangelien geben uns, statt eines Gesammtbildes von Jesu Character oder einer Aufzählung von Tugenden, vielmehr Geschichten von Jesu Thun, Reden, Leiden; enthalten sich dabei fast aller eigenen Reflexionen, nur objectiv, keusch berichtend, was sie wissen oder geschaut haben. Nur manchmal überwältigt sie das Gefühl und sie brechen dann in Worte aus, in denen sie ringen, den Gesammteindruck seiner Person auszusprechen. So Joh. 1, 14,; 13, 1 ff.; 12, 44—50.; 1. Joh. 1, 1 f., Matth. 11, 27—30.; 12, 18—21. Die so große Verschiedenheit ihrer Berichte, die doch für das, wovon wir sprechen, so wunderbar zusammenstimmen, ist vor allem für die historische Realität dieses Characterbildes eine Beglaubigung. Es hat so nicht werden können durch Verabredung, das beweist die Verschiedenheit; während die innere Zusammenstimmung der Züge zeigt, daß dieses Bild nicht die Invention der einzelnen Evangelisten zu ihrer Quelle hat. Doch, daß es überhaupt nicht der Dichtung, sondern nur der historischen Realität seinen Ursprung verdanken kann, darüber wird sich uns hoffentlich nachher das Urtheil noch bestimmter feststellen.

Die Auswahl des historischen Stoffes ist nach dem Zweck und nach der Gesichtslinie eines Jeden, besonders des Matthäus, Lukas, Johannes verschieden. Aber sofern Jesus sich als vollendete sittliche Größe im Kleinen und Großen zeigte, in allem Einzelnen die Einheit und Ganzheit seines Characters lebt, deßhalb bedurfte es nur des treuen Berichtes, und die Zusammenstimmung, worin sich die Evangelien ergänzen, war von selbst gegeben. Ueber diese Unerfindbarkeit des Characters Jesu hat besonders schön Channing (The Evidences of revealed Religion S. 78 f.) gesprochen, zwar ein Unitarier, der aber durch die Liebe und Hingebung, womit er sich in Jesu Character versenkte, manche orthodoxere Darstellung des Lebens Jesu beschämt und hinter sich läßt. Betrachten wir denn zuerst die verschiedene Art, wie Jesu Bild sich in jedem der vier Evangelisten abspiegelt, um daran Einiges

anzuschließen, was zeigen kann, wie das Einzelne, was sie berichten und was sich unter sie vertheilt hat, sich zu einer historischen Einheit ergänzt, besonders aber um das Characteristische und Einzigartige des Characters Jesu nach einigen Seiten sich ins Licht stellen zu lassen.

Am wenigsten Eigenthümliches giebt Markus. Bei ihm überwiegen die Wunderthaten, die Kraftwirkungen Jesu über den Redestoff und über den Bericht von den Kämpfen Jesu: er kommt daher für uns mehr nur mittelbar in Betracht, nämlich indem Christi Reden, Leiden und Thun in ein neues Licht tritt, indem es auf dem Hintergrunde des Bewußtseins der Kraft und ἐξουσία sich erhebt. Denn Niedrigkeit und Herablassung haben ihren sittlichen Gehalt erst als freiwillige Selbsterniedrigung. Damit verbinden sich bei Markus noch mehrere für die wahre Menschheit Jesu wichtige Züge, z. B. 11, 13; 13, 32.

Dem Matthäus ist Jesus die Erfüllung der Prophetie, der verheissene König Israels, daher auch zum Licht und König der Heiden bestimmt. Er faßt 11, 27. ff., 12, 18. ff. im Anschluß an Jesaia 42, 1. f. Jesu Bild so zusammen: Er stellte sich dar als den Knecht Gottes, den Gerechten, der den Willen Gottes, das Gesetz gehorsam erfüllt; als die verheissene Krone des A. T., den geliebten Sohn, an dem Gott Wohlgefallen hat. Er hadert nicht, lautes Wesen ist seinem Thun fern: vielmehr still, sanft, demüthig ist er in seiner Hoheit, voll Mitleids mit dem zerstoßenen Rohr und dem glimmenden Docht, die Schmerzen und Krankheiten der Menschheit auf seinem eigenem Herzen tragend bevor er sie heilt. Stille, tiefe Wirkung auf das Gemüth ist sein Ziel und Zweck, nicht lautes Gepränge, nicht Herrschen mit Machtwort. Aber diese Stille, Geduld, Herablassung in seinem Wirken ist nicht Schwäche. Der Geist des Herrn ist auf ihm, er bringt die Krise über die Nationen. Siegesbewußt und sicher beharrt er bei diesem stillen, niedrigen Weg das Verlorene suchend, bis er „das Gericht“ ausführt zum Siege. Gerade dieser Gang führt auf geistigem Wege die sichere Entscheidung herbei, die Reife für das Gericht, das sein Sieg ist in Beziehung auf Feinde und Freunde. — Matthäus stellt dann aber auch den Muth und göttlichen, sich selbstvergessenden Eifer des Sohnes dar. Als die Wahrheit Israels kommt er mit der Unwahrheit, Verfälschung und Verderbniß Israels in den stärksten Kampf, zeugt wider dieselben, die sich in falschen Satzungen, Begriffen, Paradosen, Sitten befestigt haben, treu und mit furchtbarem Ernste, z. B. Matth. 11, 21. ff.; K. 23. großentheils vergeblich, zumal bei den Obern, aber er rettet was zu

retten ist. Er greift nicht zu Mitteln der Macht oder Gewalt gegen seine Feinde, aber er läßt auch nicht von seinem Werk, sondern leidet nun geduldig daß das Volk, das er liebt, ihn ausstößt und den Heiden überantwortet. Aber eben durch solche äußere Niedrigkeit ist sein „Gericht erhaben", er läßt an seiner Person die Sünde ihr Gericht über sich selbst vollziehen, er führt durch das offenbarste, tiefste Unrechtleiden sein Werk zum Siege.

Bei Lukas dem Arzt und Gehülfen des Heidenapostels finden wir besonders Züge der zarten und reinen Humanität Jesu, die über alle jüdische Enge hinaus war gesammelt. Er erwähnt die holdseligen Reden in Nazareth 4, 22., das Mahl bei Simon 7, 36—50., und bei Martha und Maria 10, 38—42. Er berichtet die Erweckung des Jünglings zu Nain 7, 11. ff., die Heilung des Malchus 22, 51., und der zehen Aussätzigen 17, 11—17. Er erzählt jene Worte Jesu nach der Abweisung durch den samaritanischen Flecken 9, 52—56., worin er den Geist des N. T. mit dem Geiste des Elias contrastirt und den Jüngern einprägt, daß er nicht zu verderben, sondern zu retten gekommen sei. Lukas erwähnt Jesu Thränen über Jerusalem 19, 42. 13, 34. und seine Worte an die Töchter von Jerusalem auf seinem Todeswege: „Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und eure Kinder 23, 28. Er meldet jenen Blick Jesu auf Petrus 22, 61. Er theilt die Gleichnisse vom verlorenen Sohne mit Kap. 15, vom reichen Mann und dem armen Lazarus Kap. 16, und vom barmherzigen Samariter 10, 30—37, wie er denn Jesu Liebe zu den Sündern und Zöllnern besonders hervorhebt 15, 1. ff. 18, 9—14. 19, 2—10. (Zachäus). Lucas erwähnt besonders häufig Jesu Gebete und daß er Nächte im Gebete durchwacht 3, 21., 4, 42., 5, 16., 6, 12. 9, 18. 28. f., 11, 1. für seine Jünger betete, ohne daß sie darum wußten 22, 32., am Kreuze auch für seine Feinde, 23, 34. 46. Lukas hat die liebliche Ermahnung zum Gebet 18, 1. ff. Er erwähnt das Wort der Verheißung an den Schächer 23, 43., und sein Wandeln und Reden mit den trauernden emauntischen Jüngern 24, 13—45.

Bei Johannes ist uns ein tieferer Blick gegönnt in das inwendige Leben Jesu. Jesus weiß die Einheit mit dem Vater als sein stetiges Eigenthum. So ist sein Bewußtsein ewiges, über der Zeit stehendes Bewußtsein. In ruhiger, gottinniger Klarheit stehend, blickt er vom wahren Centrum der Welt aus hinein in die Verwirrungen und Kämpfe, Finsternisse der Welt in unverrücklich

sich behauptender Geistesklarheit. Aber nicht bloß blickt er hinein in die Unseligkeit und den Unfrieden der Welt, er läßt sich auch allseitig davon berühren, er geht ein in die Unseligkeit der Welt mit dem fühlenden Herzen theilnehmendster Liebe, immer folgsam der Stimme des Vaters, die er im Innern vernimmt, immer thuend, was er den Vater im Begriff sieht zu thun. Nicht in kalter Abstraction einer nur negativen Freiheit steht er über der Welt, sei es resignirend, sei es gleichgültig und fremd, nicht mit jener Trauer, die machtlos die Hand nicht anlegen kann zur Hülfe, noch mit jener Ironie, die es nicht will, die das Verkehrte seinem eigenen selbstzerstörenden Widerspruch überläßt, sondern jene innere Hoheit seines Wesens ist damit geeint, daß er sich ganz einläßt in die wirkliche Lage, sich „in den tiefsten Sinn jedes Momentes“ versenkt, die ewige Seite desselben hervorkehrt und nicht bloß Alles ins göttliche Licht, das Licht der Ewigkeit betrachtend stellt, sondern jeden Moment auch in ganzer geistiger Kraft und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen durchlebt. Und doch wieder in diesem Eingehen in die Welt und Zeitlichkeit hat er ganz sich selbst, bleibt sein selbst mächtig. Daher die unendlich reiche Anwendbarkeit dessen, was er sagt und thut. In dem Einzelnen, wenn wir es richtig erfassen, erscheint immer wieder das Ganze seiner Kraft und seines Wesens, und so gewinnt auch das Einzelne eine allgemeinere, typische Bedeutung, bedeutsam für alle Zeiten, für den Einzelnen und für die Kirche.

Suchen wir nun wenigstens in einigen Hauptzügen uns das eigenthümlich Große, Einzige in Christi Character nach dem evangelischen Gesammtbild vor das Auge zu stellen, so wollen wir nicht von dem weiten Blick und der Tiefe seines Geistes reden, noch von Beweisen seiner Treue gegen Freunde [1]), seiner Wahrhaftigkeit, wo das Bekenntniß ihn der Verfolgung Preis gibt [2]), seiner Milde [3]) und Gerechtigkeit [4]) noch von anderen einzelnen Tugenden sprechen, die auf jedem Blatte der Denkwürdigkeiten von ihm zu Tage kommen, sondern nur bei drei Characterzügen von ihm wollen wir verweilen, die unter sich innig zusammenhängend alle auf ein ganz eigenthümlich gestaltetes Inneres weisen. Das Erste wobei wir stehen bleiben, sei

---

[1]) Z. B. Joh. 18, 8.; 19, 25. 26. Luk. 22, 32. 48. 61.

[2]) Joh. 6, 15. u. 27—66. Matth. 8, 20.; 26, 64. f.

[3]) Joh. 8, 1—11. Matth. 11, 19. 28.

[4]) Luk. 12, 13. Joh. 18, 36.

die **vollkommene Harmonie** seines ganzen Wesens; das Zweite seine **Freiheit**, wodurch er sich in diesem Universum als den Sohn im Hause des Vaters weiß; das Dritte sei sein **Opfersinn** oder seine Liebe.

Die Harmonie in dem Wesen Jesu zeigt sich nicht so, daß alles Energische, Starke in Empfindungen und Stimmungen, in Worten oder Thaten sich zu einem Mittelmaße herabstimmte, welches kraftlos und monoton den Eindruck des Disharmonischen nur dadurch vermiede, daß nirgends eine Kante und ausgeprägte Individualität hervorträte, sondern im Gegentheil, es ist die lebensvollste, bewegteste Harmonie, die wir hier wahrnehmen, und sie erscheint nicht als das mühsame Produkt, das einem widerstrebenden Stoffe von Gedanken, Gefühlen, Begehrungen erst abgerungen würde, sondern als der natürliche Ausdruck einer inneren, allerdings aber selbstbewußten und mit einem starkem Willen behaupteten Harmonie, d. h. als Ausdruck einer vollkommen harmonisch geordneten, heiligen, inneren Persönlichkeit.

Verfolgen wir dieses nach einigen Seiten. Sein Lebensbild macht auf Jeden, im Großen betrachtet, den Eindruck der **stillen Größe** (s. o. Matthäus) die wahrhaft wunderbaren Character an sich trägt, wenn man daran denkt, daß diese stille Größe tiefer in die Weltgeschichte eingegriffen, Größeres und Nachhaltigeres in ihr gewirkt hat als irgend einer der Heroen der Menschheit. Sein Heroismus ist nicht ein bloßer natürlicher Muth, der zu seinen Stützpuncten die Macht oder die Welt der Mittel außer sich hat, durch welche seine Ziele werden verwirklicht werden. Er ist einsam, ohne Verbindungen und äußeren Rang, ohne äußere Stellung, ja in Niedrigkeit, Glied einer von den Heiden verachteten oder gehaßten Nation, einer gesunkenen Familie, und doch macht er Anspruch darauf, der König eines Reiches zu sein, der Heiland der Welt, Beherrscher der Herzen und Geister zu werden. Von dem Bewußtsein dieses seines Zieles bleibt er unverrücklich durchdrungen. Aber auch die äußere Macht, die er hat oder haben könnte, benutzt er nicht für äußere Endzwecke [1]). Da seine Ziele ethischer Art sind, so weiß er nicht bloß, daß keine Macht hier das Entscheidende wirken kann, er will es auch nicht, noch auf sie sich verlassen. Sein Heroismus gilt einem Werke, das zunächst rein geistig, nicht durch Zusammenwirken der Menschen zu Stande kommen kann, sondern das er allein über sich nimmt, im klaren Vorherwissen von

---

1) Joh. 6, 15.

dem Widerspruch und Hasse der ganzen Welt [1]), nur in dem Bewußtsein, daß er doch nicht allein ist, denn der Vater ist bei ihm [2]). Es sind große Entwürfe von großen Menschen gemacht und auch ausgeführt; Gott hat der Menschheit manche heldenmüthige Geister gegeben, die ihre Wohlthäter wurden als Fürsten, Gesetzgeber, Patrioten und Weise. Aber Keiner ist, der auch nur den Gedanken des großen Werkes gefaßt hätte, das Jesus sich vorsetzte und durchführte. Das Heil, die Erlösung einer Welt, die Er sich zur Lebensaufgabe setzte, ist, wie das nothwendigste und kühnste, wie das größeste, so das unscheinbarste und stillste Werk, das Ἔργον schlechthin, das Werk der Werke. Das ist das Grundwerk, dessen Nothwendigkeit die Heroen der Menschheit nicht häufig erkannt haben, geschweige denn, daß sie daran hätten denken dürfen es zu verwirklichen. Es ist das Werk, das in der tiefsten Stille, verdeckt durch den Haß und die mörderische Feindschaft der Welt zu Stande kam, und das erst nachdem es vollbracht war von Ihm, von Ihm allein, ins Bewußtsein trat wie ein erschlossenes Geheimniß einer neuen himmlischen Liebeswelt, die nun zur lauten siegreichen evangelischen Botschaft wurde. Erst nachdem es vollbracht war, wurde der Welt kund wie sie durch ihren Haß und die Unterdrückung der Unschuld dieses Werk hervorzurufen hatte dienen müssen, wie die übergreifende Macht der hingebenden Liebe in ihrer stillen Heldenkraft das Böse in Werkzeuge zur Vollendung ihres Werkes verwandelt hatte. Denn das ist die Kraft der stillen Größe Jesu, daß sie die Einigung ist von Majestät des Characters und von Demuth, in schlechthinniger, innerer Sicherheit, und im Beruhen in sich. Sein klares Bewußtsein hält sich die Nothwendigkeit durch Leiden hindurchzugehen auch in den äußerlich glänzendsten Zeiten seines Wirkens vor, aber hält auch in den Leiden die Gewißheit des Sieges fest. Es ist in Beziehung auf seine Zukunft ihm ebenso gewiß, wie seine Verwerfung und Ausstoßung so die Herrlichkeit und die Vollendung seiner selbst und seines Reiches durch die Tiefen der Leiden hindurch. Das ist kein Heldenthum, das im Diesseits noch auf Sieg hofft oder um der persönlichen Herrlichkeit willen Opfer bringt, oder den Tod als einen Feind seines Werkes fürchtet, sondern selbstvergessen und furchtlos opfert er sein Leben seinem Werk und Berufe; es ist ein Heldenthum des Glaubens [3]). Andere Helden zeigen ihre

[1]) Schon Luk. 4, 23. Joh. 2, 19.
[2]) Joh. 16, 32.
[3]) Hebr. 12, 2.

Kraft entweder im Thun oder, wiewohl seltener, im Leiden. Ihn müssen wir vermöge seiner unbezwinglichen Willenskraft eine wahrhaft männliche Erscheinung nennen im vollen Sinn des Worts, aber wir dürfen nicht deßhalb sein Eigenthümliches in die Männlichkeit setzen, insofern diese der Weiblichkeit entgegensteht, denn er beweist auch die ganze Sanftheit, Zartheit, Reinheit (und fügen wir hinzu Leidenskraft und Geduld) des weiblichen Wesens. Dieser Willenskraft und Reinheit steht zur Seite seine hohe geistige Begabung, aber es wäre verkehrt, ihn deßhalb als vorwiegend scharfsinnig oder tiefsinnig, geistreich oder phantasiereich zu bezeichnen, denn er zeigt alle diese Gaben, aber keine derselben allein. Wir nehmen nicht minder verschiedene Stimmungen in ihm wahr, den heiteren und sorglosen, wie den tiefernsten und wehmuthsvollen Sinn, die feine Erregbarkeit und den unbewegten Gleichmuth, das schmerzliche Bangen und die freudige Erhebung, aber wir müßten es als ungehörig betrachten, wollte man ihm deßhalb ein Temperament in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes beilegen, denn alles, was uns von ihm überliefert ist, macht den Eindruck einer durchaus gesunden, harmonischen Mischung der Gemüthsanlagen und eines stets naturgemäßen Wechsels der Gemüthsbewegungen" [1]).

Dieser Wechsel ist von der Art, daß er einerseits die Reinheit seines Wesens, jene gesunde Mischung seiner Gemüthsanlagen voraussetzt, andererseits aber auch sie charactervoll und willensstark bewahrt und bewährt, indem er die entgegengesetztesten Seiten oder Töne zum lebendigen und doch harmonischen Ausdruck bringt. Verweilen wir hierbei etwas näher.

Besonders Lukas und Johannes zeigen uns, wie in ihm das zarteste Leben der Empfindung, der Empfänglichkeit für die Bewegungen der Freude und des Leides, Lebhaftigkeit und Kraft des Affectes und doch immer volle Selbstmacht war. Es läßt sich erkennen, wie die Affecte der Freude und des Leides in ihm geheiligt waren und in stetem reinem Ebenmaaß gehalten blieben, so daß nie seine Geistesklarheit und Selbstbeherrschung dabei litt, sondern nur die Macht seiner innern Harmonie sich in vollem Maaße offenbarte. Diese hohe Harmonie, oder vielmehr diese charactervolle Kraft der

---

[1]) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 68. Martensen's Dogmatik §. 141. und seine Predigten. Auch ist zu vergl. Schaff The Moral Character of Christ, Chambersb. 1861.

Harmonie zeigt sich nämlich besonders schlagend darin, daß er jedesmal in den Affect der Freude und des Entzückens das Bewußtsein von dem Ernst seiner Aufgabe einflicht, und umgekehrt in den Affect der Trauer und des Schmerzens die Freude, das sichere Bewußtsein seiner Einheit mit Gott und seiner durch Leiden zu erreichenden Verklärung. Da ist keine einförmige, starre Unbewegtheit des innern Lebens, keine todte Ataraxie, keine stoische Apathie, sondern fern von Stolz und Härte wird er von allem Menschlichen menschlich bewegt. Aber da ist auch nie ein einseitiges Hervortreten Einer Seite bis zur Isolirung von der Ganzheit des sittlichen Wesens, sondern bevor ein Lebensmoment sich schließt oder ausklingt, wird immer offenbar, daß zu der momentanen einzelnen Stimmung auch das Complement nicht fehlt, sondern innerlich präsent mitwirkt und jede Bewegung in ihrem Maaße erhält, er also immer die Einheit und Ganzheit des Characters behauptet, der jene Contraste in sich einigt. Betrachten wir das an einigen Beispielen.

In die Stimmung der freudigen Gehobenheit wird regelmäßig das Bewußtsein von dem Ernst seines Lebensganges, dem er nicht darf ausweichen wollen, auch nicht in Gedanken, eingeflochten. Als die Nazarethaner voll Freude sind über die holdseligen Worte, die aus seinem Munde gehen. Luk. 4, 22. f. fügt er gleich bei, gleichsam um sie und sich zu rüsten: Freilich wirds geschehen, daß ihr zu mir sagen werdet: Arzt hilf dir selber! (Luk. 23, 35. Joh. 2, 19.) [1]) In seiner Freude über den Glauben der Samariterin gedenkt er alsbald seines Endes, Joh. 4, 35—38. Da die Menge ihn will zum König machen, Joh. 6, 15., weist er gleich darauf in längerer Rede auf seinen Tod. Die Freude über das Erstlingsbekenntniß des Petrus geht sofort über in das Gedenken des von Judas drohenden Verrathes und in die

[1]) Hätte Keim (die menschliche Entwicklung Jesu Christi 1861) diese Stelle beachtet, die uns in die Anfänge des galiläischen Wirkens versetzt, so würde er nicht die Erwartung seiner Leiden so spät in Jesu Leben hinabrücken können, wozu auch gar viel Anderes nicht stimmen würde, selbst wenn man sich das Mittel erlaubt, nach apriorischen Sätzen, um deren historischen Beweis es sich gerade handelt, die Quellen zuzurichten und zu ordnen. Daß Jesus ein Kreuzesreich vor dem der Reich Herrlichkeit erwartet und will, das spricht schon die Bergpredigt aus (Matth. 5, 10—12.; 7, 22.; 8, 11.; 9, 15.; 10, 25. 38.); das gehört zu den Elementen seiner messianischen Berufs- und Menschenkenntniß, vor allem aber auch zur Erkenntniß des Wesens der Sünde und der göttlichen Heiligkeit, wodurch ihm der Beruf auferlegt ward, durch „Dulden der versöhnende Hohepriester vor Gott zu werden.“ (S. 44.)

Warnung deßhalb, 6, 70. 71.; ja auch in die Ankündigung der Verstoßung seiner, des von den Aposteln nun erkannten Christ aus Israel und in die Forderung, sich auf Selbstverleugnung und Nachfolge im Kreuztragen zu rüsten. Sie haben seine Würde im Geiste erkannt, das wird ihm nur zur Anzeige, daß jetzt die Reife in seinen Jüngern ist, um frei von seiner Verstoßung zu reden und darauf sie vorzubereiten. Luk. 9, 20—23. Matth. 16, 20 ff. Das Erste, was er nach seiner Verklärung auf dem Berge den Seinen einzuprägen sucht, ist, daß er viel leiden und verworfen werden muß, Matth. 17, 12. Luk. 9, 31. 44. Die Ehre der Salbung erinnert ihn an sein Begräbniß Joh. 12, 7. 8. Die Ankunft der Hellenen, die ihn sehen wollen, ist ihm ein Zeichen der Verbreitung des Evangeliums über Judäa hinaus. Er feiert diese Aussicht mit dem Worte von dem Waizenkorne, das in die Erde fallen und ersterben muß, um viele Frucht zu bringen Joh. 12, 20—24. Aus dem hohen Bewußtsein von seinem Ursprung und Ziel, das Joh. 13, 1—3. geschildert ist, und ihn an jenem Abend so erfüllte, daß seine Erscheinung in Wort und Mienen sich dem Jünger unauslöschlich einprägte, geht er über zu dem Knechtesdienst des Fußwaschens, das ihnen wie Vorbild so symbolisches Unterpfand sein soll, daß auch die nahende Schmach und Erniedrigung eine freie Selbsterniedrigung, ein Dienst der Liebe für sie sei, Joh. 13, 4—19.

Nicht minder aber findet auch das Umgekehrte regelmäßig statt. Das Wehe über Chorazin, Bethsaida, Capernaum (das nicht ein Fluch ist, sondern wie Luk. 6, 25. ff. und Matth. 23, 13—16. 23—29. Ausdruck des gerechten Schmerzes, der Trauer und Warnung), läuft aus in ein freudiges Dankgebet Matth. 11, 25—27., für die Unmündigen, die ihm der Vater geschenkt, ja auch der Zufriedenheit damit, daß Solches den Weisen dieser Welt und den bloß intellectuell Gebildeten verborgen bleiben muß, weil die Perle des Evangeliums zu gut ist für alle Die, die nicht Alles, ihr Herz daran geben wollen. Die Niedrigkeit, das Bewußtsein der Verachtung und Verstoßung von der Welt weckt in ihm gerade das Bewußtsein seiner Hoheit Joh. 8, 28.; vgl. 12, 32.; 3, 14.; 8, 40. u. 42. 52. u. 58. Während er bei der Salbung sich so eben als schon Gestorbenen ansah, seinen Leib im Geiste als Leichnam hatte behandeln lassen, spricht er in dem sichern Tone dessen, der die Macht hat, Unsterblichkeit des Namens dem zuzuerkennen, dem er will, spricht er das große, die Maria tröstende, aber auch die Gewißheit, daß sein Werk ihn über-

dauern wird, ausdrückende Wort aus: Wahrlich ich sage Euch, wo dieß Evangelium verkündigt wird in aller Welt, wird man auch von ihr sagen, was sie mir gethan hat, Matth. 26, 13. Und so auch an jene ernsten Worte von seinem bald sich vollendenden Schicksal zu dem Bekenner Petrus, Matth. 16, 22. 27. 28., schließt er alsbald das majestätische Wort an: Des Menschen Sohn wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters und Jedem vergelten nach seinen Werken. Ebenso nachdem ihm durch die Erscheinung der Griechen sich vergegenwärtigt hat, daß er, bevor das Evangelium den Heiden zu eigen werden kann, ausgestoßen werden muß aus der Theokratie, und dadurch den Heiden überantwortet werden Joh. 12, 27., so ergreift ihn zwar eine tiefe Erschütterung und Gemüthsbewegung über den Undank seines Volkes; aber er schließt V. 28. 31. f.: „Nun ist das Gericht über diese Welt. Aber wenn ich erhöhet bin, will ich sie Alle, (Heiden und Juden) zu mir ziehen." Also glänzende Erfolge verdrängen in ihm nicht die Gedanken an seinen Tod; diese aber und sein Leiden, erschüttern in ihm nicht das Bewußtsein des Sieges. Als Gefangener vor Pilatus stehend, spricht er: „Du sagst es, ich bin ein König und bin dazu geboren, daß ich von der Wahrheit zeugen soll," Joh. 18, 37. ff. Und da er gerichtet wird, als Verklagter dasteht vor den Hohepriestern, da spricht er in der Hoheit und Würde des Richters zu ihnen Matth. 26, 64., ja da er am Holz des Fluches hängt, scheinbar gottverlassen, da spricht er dem Schächer das Paradies und seine Gemeinschaft zu Luk. 23, 43.

Dieselbe Sicherheit und Harmonie, dasselbe Ebenmaaß in seinem Character, ließe sich noch nach manchen andern Seiten verfolgen, in seinem heiligen Zorn gegen die Sünde, neben seinem Mitleid mit den Sündern, was Beides in ihm vollkommen geeint ist Joh. 2, 13. f. Matth. 8, 23—27., in seinem Muth und seiner Thatkraft neben seiner Ausdauer und Kraft zu dulden. All sein berufsmäßiges Handeln ist zugleich von Leiden begleitet (Matth. 8, 17.): aber auch all sein Leiden ist That, Offenbarung einer höhern Kraft, oder mit Johannes zu reden, seiner δόξα. Seine Größe liegt weder bloß auf dem Gebiet der Empfänglichkeit für Gott oder die Welt, noch bloß auf dem der That: vielmehr beides ist ihm innigst geeint: er ist weder ein überwiegend sittlicher, noch ein überwiegend religiöser Character, denn beides ist in ihm in vollkommener Durchdringung und stellt so, um Ullmann's treffenden Ausdruck zu brauchen, das Heilige dar. Denn Alles wird unter seinen Händen, unter dem Hauche seines Mundes

geweiht, zum Symbol des Geistigen und Göttlichen, ja zum beginnenden, typischen oder verheißungsvollen Ausdruck desselben. Die Harmonie seines Geistes, Eins mit der Natur, mit der Geschichte und den Lebensgesetzen die sie regieren, sieht überall das Verwandte, Vorbildliche, Vorarbeitende für das Reich das er gründen will, so sehr er andrerseits der Neuheit dessen, was er zu bringen hat, sich bewußt ist. Mit der Natur und ihren Reichen, dem der Pflanzen, der Thiere u. s. w., mit dem Haus, der Familie, dem Staat und der Geschichte der Menschheit, — mit Allem ist er in Frieden. Das was er will ist mit Allem in Einheit des Lebensgesetzes und nur dem Entstellenden, Verkehrenden, Verwüstenden ist er ein unerbittlicher Gegner.

Doch dieß führt auf den zweiten der angedeuteten Punkte. In was wurzelt dieses wunderbare und doch so lebensvolle Ebenmaaß, das sich nicht scheut in affectvolle Schwingungen nach beiden Seiten einzugehen und doch seiner Herstellung zum reinen vollen sittlichen Accord so gewiß bleibt? In was wurzelt diese Unbewegtheit in der lebendigsten Bewegung, diese in die Verwirrung des Endlichen und Sündigen eingehende und doch darin sich nicht befleckende, sondern ebenso über ihr, gleichsam als ihre Herrin schwebende Geistesklarheit? Es ist die vollkommene Selbstmacht und Freiheit; durch sie steht er völlig einzig und unvergleichlich da; hier liegt die historische Gewähr seiner sündlosen Vollkommenheit.

Die Menschen außer ihm waren entweder Knechte der Lust und der Sünde, oder selbstgerechte Knechte des Gesetzes. Die am weitesten waren, hatten eine Erkenntniß von der allgemeinen Gefangenschaft in der Sünde und ein Gefühl ihrer Trennung von Gott, eine Sehnsucht nach der Freiheit, aber kaum eine Ahnung von ihrer wahren Beschaffenheit. So war ihr Leben das der Furcht und Scheu vor Gottes des Heiligen Nähe, denn es fehlte ihnen die Versöhnung, der Friede mit Gott [1]). Was für einen Eindruck hat nun aber Jesus auf die Jünger machen müssen, dessen Geist voll von Frieden und von einer ungestörten Heiterkeit war, die nirgends die Spur davon zeigte, daß er mühsam oder im Kampfe mit Sünde in sich diesen Frieden errungen! Da ist ein Mensch, in welchem keine Spur ist von Reue, von Schmerz über sich oder von Buße, ein Mensch der ohne Sorge ist um seiner Seele Seligkeit, denn er steht schon im ewigen Leben,

---

[1]) Vgl. z. B. Luk. 5, 8. das Wort des Petrus: „Gehe hinaus von mir, Herr! denn ich bin ein sündiger Mensch.“

er lebt als im Himmel. Da ist kein Gebet um Vergebung der Sünden für sich, wie keine Scheu, in die Gemeinschaft der Zöllner und Sünder zu treten: es kommt in den entscheidendsten Momenten seines Lebens zu Tage, daß er sich keiner Sünde bewußt sei. Daß sein Selbstbewußtsein wirklich so beschaffen gewesen ist, sein Gewissen ihn keiner Schuld und keines Fehles angeklagt hat, das ist die festeste, unbezweifelbare historische Thatsache, wie immer man sie auch erklären möge. Denn daß er sich zur Lebensaufgabe die Errettung und Versöhnung der Welt gesetzt, daß er auch in Leiden bis zum Kreuz sich in Lösung dieser Aufgabe begriffen gewußt hat und endlich, daß er im Bewußtsein die Aufgabe gelöst zu haben, wie im Bewußtsein der ungestörten Gottesgemeinschaft verschieden ist, das ist ebenso unleugbar, wie daß es ein wahnsinniger und absurder Gedanke gewesen wäre, Andere erlösen und versöhnen zu wollen, wenn er selbst der Erlösung zu bedürfen sich bewußt gewesen wäre. Nun ist aber, mit der deutschen Theologie zu reden, nur der Teufel und Gott ohne (anklagendes) Gewissen: die Menschen, in denen noch nicht das dämonisch Böse herrscht, haben das Bewußtsein der Sünde. Jesus zeigt in seinem ganzen Leben und Character den tiefsten Abscheu vor dem Bösen, und am meisten vor der Heuchelei, in der Stolz und Lüge sich paaren: wie er denn strenger über die pharisäische Gesinnung urtheilt, als über die Zöllner und Sünder. Wie kann daher die Erscheinung, daß er, dem auch die Zweifler das seltenste Maaß der Reinheit und Geistesklarheit nicht absprechen, dasteht ohne sich einer Sünde, oder der Nothwendigkeit der Bekehrung und Besserung, die er allen Andern ansinnt, bewußt zu sein, anders erklärt werden, als so: er war sich keiner Sünde b e w u ß t, weil er kein Sünder w a r; er war, obwohl vollkommen Mensch, Gott ähnlich in sündloser Vollkommenheit, und wenn auch nicht wie Gott unversuchlich, noch fertig von Geburt an, also nicht heilig in diesem Sinn, dennoch heilig in Bewahrung einer angebornen Reinheit und Heiligkeit und durch eine ganz normale Entwicklung, in der sich die Idee der reinen Menschheit endlich zur Darstellung bringt, damit der Zweck der Welt nicht unerfüllt bleibe. Ja er macht den Eindruck des F r e i e n, des wahren Sohnes der Menschheit. Er bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist von Natur der wiedergeborne Mensch, der keiner Remedur bedarf, aber sich der Kraft bewußt ist, um der Arzt der kranken Menschheit zu sein. Doch gehen wir etwas ins Einzelne!

Wie als der Sohn im Vaterhause fühlt und benimmt er sich der Natur

gegenüber, wenn er in ihr mit seinem offenen, freien Natursinn weilt, wenn er die Gesetze des großen Hauses dieser Welt darin erschaut und enthüllt in ihrer Eintracht und Zusammenstimmung mit seinem Werk, oder wenn er furchtlos dasteht im Meeressturm unter den zagenden Jüngern, wissend, daß Gott seine Hand über ihn hält auch während er schlummert. Als der freie Sohn steht er da in seiner Selbstmacht, wo er frei schaltet mit seiner eigenen Natur und deren Kräften, alles verwendend, wie ein Künstler die Saiten seines Instrumentes spielen läßt, alles beherrschend in sich und einfügend dem höheren Zweck und Beruf seines Lebens. Frei steht er da und unabhängig von den Mitteln und Gütern der Welt. Er sucht in ihr kein äußeres Eigenthum, auch nicht für seine Zwecke, sondern nimmt, ohne zu sorgen für den andern Tag, vorlieb mit dem was da ist, wissend, daß der die Vögel des Himmels versorgt, seiner Menschen nicht vergißt. „Des Menschen Sohn hat nicht wo er sein Haupt hinlege." Er ist heimathlos und arm, denn sein Beruf ist nicht, sich einen häuslichen Heerd zu gründen oder ein Verwalter irdischer Güter zu sein, wiewohl er das Bild eines treuen Haushalters hoch preist und keineswegs das Wegwerfen des Vermögens als ein Verdienst oder als etwas schon an sich Gutes bezeichnet (s. o.). Er kann reich sein und kann arm sein Joh. 19, 23. 12, 3. Matth. 26, 3—14.; da ist nichts von asketischer, spiritualistischer Tugend Matth. 11, 19. Aber Er hat darzustellen, was die Grundbedingung aller Treue im Irdischen, auch des Haushaltens ist, die Ablösung des innern Menschen von dem Scheineigenthum, das vielmehr uns leib- oder gar geisteigen macht, das uns knechtet, statt uns Mittel zu sein, das nicht werth ist unser zu heißen, weil es nur Scheinbefriedigung gewährt, nicht wahrhaft assimilirbar, nicht unvergänglich, unablösbar zu eigen werden kann. Er will uns ablösen von dem Fremden, damit wir empfänglich werden zu erben was allein unser werden kann, und dem Begriff des Eigenthums entspricht. So verzichtet er auf das äußere Eigenthum, um den Begriff des Eigenthums, wie es dem Sohne zusteht, zu realisiren. Luk. 16, 12. Wer nun frei geworden, abgelöst von der Täuschung des irdischen Besitzes, oder der Begierde danach den ewigen Schatz in sich trägt, der erst wird, ohne von dem betrüglichen Reichthum verführt werden zu müssen, ein treuer Verwalter des Reichthums, so er ihm zufällt, werden können. Gleichsam in paradiesischer Sorglosigkeit geht Jesus dahin, arm und reich zugleich weil Alles sein ist, nicht sorgend für den andern Tag, nicht verlangend nach äußerer Herrlichkeit; aber auch nicht

abwehrend, wo eine das Maaß der Nothdurft überschreitende Fülle ihm dargeboten wird, als Ausdruck und Zeichensprache der Liebe Joh. 19, 23.; 12, 1. ff. Während er nichts hat, darf er doch Alles sein nennen, denn der Vater gibt ihm was er bedarf und will und leitet Alles wie es dem Mittelpuncte seines Rathschlusses, dem Alles beherrschenden gemäß und förderlich ist. Dieses Centrum aber ist das Werk der Erlösung und Vollendung der Welt in Christo. — Daher steht Jesus auch als der Freie da den geschichtlichen Mächten gegenüber, ein treuer Sohn seines Volkes, gehorsam seinem Gesetz, ehrend dessen Obrigkeit und dessen Recht, vorbildlich sein Reich vorzubereiten, ehrend auch die heidnische Obrigkeit und deren Forderungen von Leistungen; aber innerlich hinaus über die vorbildliche Oekonomie, persönlich sich frei wissend von der Verpflichtung zum Tempeldienst und von der Fürsorge dafür. Denn er hat da nichts zu empfangen, und könnte nicht ohne Unwahrheit im Tempel und seiner Oekonomie das Höhere anerkennen, dem er zu zehnten hätte, (vgl. Hebr. 7, 4. ff. Matth. 12, 6. ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε, 4, 5.) [1]). Und doch fügt er alsbald, nachdem er über die Tempelsteuer gesprochen, bei: „Doch damit wir sie nicht ärgern, so gehe hin — und bezahle für mich und dich.“ Matth. 17, 27.

Diese seine einzige Stellung als des Freien wird noch deutlicher, wenn wir sie mit Johannes dem Täufer vergleichen und Jesu Stellung zum Gesetz und A. T. überhaupt in Betracht ziehen. Seine Lehre vom Gesetz entspricht ganz und gar seinem persönlichen Selbstbewußtsein in Beziehung auf das Gesetz und ist so selbst Ausdruck seines eigenthümlichen, selbstbewußten Lebens, wie umgekehrt auch sein Leben Lehre ist, indem es die Grundsätze seines Lebens offenbart.

Jesus weiß mit dem A. T. sich innig eins. Das ist thatsächlich

---

[1]) Auch den Seinigen gibt er hier einen später gewiß verstandenen Wink. Wenn, was jetzt nur innerlich da ist und unter der Decke der Gesetzesökonomie, wird ans Licht getreten sein, so werden auch sie von dem Tempel und seinem Dienste abgelöst und frei sein. Denn Jesus stellt durch den Plural, und den communikativen Ton der ganzen Rede (οἱ υἱοί, ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ) diese freie Stellung zum Heiligthum, als die auch den Seinen an sich zukommende dar. Diese Stelle mit anderen den Tempel betreffenden, Matth. 12, 6. Joh. 2, 19., beweist daher, daß aus seinem Schweigen über das Verlassen des Tempeldienstes und der Synagoge oder aus Matth 5, 24. 23, 19 nicht der Schluß gemacht werden darf, als hätte Jesu Geist nicht über der jüdischen Oekonomie gestanden. Doch hierüber sogleich ein Mehreres.

bezeugt durch sein ganzes Verhältniß zum Täufer, in welchem er den größesten aller Propheten und die Zusammenfassung des A. T., des Gesetzes und der Propheten sieht. Zu ihm kommt er, sich taufen zu lassen, gleichsam damit das N. T. durch das alte selbst seine Weihe erhalte und in die Wirklichkeit eingeführt werde Matth. 11, 10. ff.; 3, 13. ff. Jesus nimmt die Predigt des Johannes von der Buße und der Nähe des Himmelreiches auf 4, 17.; vgl. 3, 2. Er findet im Gesetz schon die ἐντολὴ μεγάλη, in der alle Gebote zusammengefaßt sind Matth. 22, 36—40., und wer die Erkenntniß dieser ἐντολὴ hat, ist nicht ferne vom Reich Gottes Mark. 12, 34. Der Inhalt des Gesetzes bleibt im neuen Bund in seiner Unversehrtheit, Matth. 5, 17. Luk. 16, 17. Es ist leichter, daß Himmel und Erde falle, als daß ein Strichlein vom Gesetz hinfällig würde. Wer das kleinste dieser Gebote auflöst, der wird der kleinste heißen im Himmelreich Matth. 5, 18. vgl. Matth. 23, 2. 3. Damit ist offenbar allem hastigen Brechen mit dem A. T. aller Reform von außen her statt von innen abgesagt; womit zusammenhängt, daß er den Seinen nirgends ein Gebot gibt, den Opfer- und Tempeldienst zu verlassen oder auch nur von der Synagoge sich zu trennen, oder das Sabbathgesetz fallen zu lassen. Daher haben mehrere Vertreter der neueren Tübinger Schule ihre Hypothese von dem Ebjonitismus oder gar Judenthum des Urchristenthums geglaubt in den Evangelien historisch begründen zu können.

Aber den Stellen, welche das Selbstbewußtsein Jesu in seiner Einheit mit dem A. T. documentiren, steht nun eine Menge andrer entgegen, welche so stark die **Neuheit** des Evangeliums verkündigen, daß **Marcion** umgekehrt als das Urchristliche den vollkommenen Bruch des Evangeliums mit dem Gesetz glaubte behaupten zu können.

Beide extrem sich gegenüberstehende Richtungen sind freilich darin eins, daß sie ganze Reihen von Aussprüchen und Erzählungen für Interpolationen späterer Zeit erklären, für unächt halten, was die andern für ächt und umgekehrt, ohne zu bedenken, welcher historischen Willkür solches Verfahren schuldig wird. Vielmehr, wie es zu den Privilegien der Geistesgröße gehört, das Entlegene zur Einigung zu bringen, so ist die Jesu eigene Geisteshoheit allein die genügende Erklärung der scheinbar entgegengesetzten Aussagen über das Alte Testament.

Die Neuheit des Evangeliums im Verhältniß zum A. T. spricht Christus so stark aus, als wir es nur irgend bei Paulus finden. Die

Einheit mit dem A. T. ist nicht Einerleiheit. Der Täufer ist nicht Christus; er tauft mit Wasser, aber nicht mit dem heil. Geist Matth. 3, 11., Apgsch. 1, 5. Er kommt ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης Matth. 21, 22.; 3, 1. aß nicht, trank nicht, fastete viel, wie auch seine Jünger, lebte in strenger Askese Matth. 11, 18. f.; Jesus kommt, ißt und trinkt, scheut sich nicht vor der Sünder Gesellschaft, fordert keine äußerliche Askese, sondern läßt das Fasten nur zu als natürlichen Ausdruck der Gemüthsverfassung, aber nicht als Gesetz. Gesetz und Propheten reichen bis zu dem Täufer; mit ihm als dem Letzten, Größesten einer Reihe oder Stufe schließt eine weltgeschichtliche Periode ab; mit Jesu beginnt eine neue Matth. 11, 11. Luk. 16, 15, die Periode des Evangeliums v. 16. Der Kleinste im Himmelreich ist größer als der Größeste der vorchristlichen Zeit Matth. 11, 11. In Beziehung auf das Gesetz selbst schreibt sich Jesus göttliche Vollmacht zu, zu bestimmen, was Gottes Wille sei; dahin gehört Matth. 5 das sechsmal wiederholte ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, womit er sich deutlich genug formell weit über Mose stellt, der nicht so im eigenen Namen redet. Aber andererseits sieht Jesus, was er gibt, nicht als ein dem A. T. Fremdes, Widersprechendes, sondern nur als Entwickelung seines Kernes oder als Erfüllung seiner Verheißung und Schattenbilder an. Er geht dermaaßen auf diesen Kern zurück, um des Himmelreiches wahre Gerechtigkeit zu zeichnen, daß er Manches bis dahin vom Gesetz Zugelassene, wenngleich nicht Gebotene, wie Eid, Ehescheidung, Vergeltungsrecht[1]) in Kraft des schon im A. T. Geforderten, der Wahrheit und Liebe, ausschließt. Besonders wichtig aber ist seine Stellung zu den Reinigkeits-, Opfer- und Sabbathgesetzen. Das A. T. faßt den Menschen noch unbestimmt als Einheit ohne ausdrückliche Unterscheidung der äußeren und der inneren Reinigkeit. Allerdings heißt es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig". Aber die Reinigkeitsgesetze beziehen sich bloß auf die Heiligkeit des Leibes. Jesus Matth. 15, 11—25. Mark. 7, 15—23. stellt den Grundsatz auf: die innere Unreinigkeit ist es, die den Menschen an Seele und Leib entheiligt; die äußere Unreinigkeit ohne den Zusammenhang mit der innern macht den Menschen nicht gemein. Keineswegs zwar wird der Leib und seine Unheiligkeit als etwas Gleichgiltiges behandelt: Jesus nennt

[1]) Das persönliche, mit der sich daran schließenden Rachsucht Matth. 5, 39. ff.; dem Staate will er damit nicht sein Recht und seine Pflicht bestreiten Matth. 22, 15—22., Joh. 18, 13—38.; 6, 15., Matth. 26, 52.

selber seinen Leib einen Tempel; er soll auch bei uns geheiligt werden, aber von innen heraus. Damit fallen allerdings die levitischen Ordnungen des A. T., den Menschen heilig zu halten, dahin als untergeordnete, kraftlose Versuche, die Idee der ungetheilten Heiligkeit des ganzen Menschen darzustellen. Aber diese Idee selbst bleibt, ja soll jetzt erst zur Verwirklichung kommen. Aehnlich in Beziehung auf die Gott darzubringenden Opfer. Diese äußern Gaben verbietet Jesus nicht; aber sie haben an sich selbst keinen Werth. Liebe, Barmherzigkeit und gehorsamer Sinn sind besser als Opfer: d. h. das Opfer des eigenen Willens und Herzens, das Opfer, das der Mensch selbst ist, ist das wahre Opfer Matth. 12, 7.; 15, 1. ff. Endlich zeigt sich seine Freiheit, seine über den gesetzlichen Standpunkt hinausgehobene Stellung besonders im Verhältniß zum Sabbathgesetz in Lehre und im praktischen Verhalten. „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath." „Der Sabbath ist um des Menschen, nicht der Mensch um des Sabbaths willen gemacht." Mark. 2, 27., Matth. 12, 1—13., Luk. 6, 1. Gott bedarf nicht für sich, daß die Menschen ihm einen Zeittheil opfern, ihn dadurch für sich zu ehren. Der Sabbath ist für den Menschen, für sein leibliches und geistiges Wesen eingesetzt als eine Gabe und ein Gut, dessen auch Jesus selbst, obwohl persönlich ein Herr über den Sabbath, sich erfreute. Aber Egoismus wäre es, ja Heuchelei, ein Gut, das uns zur Förderung des Guten gegeben ist, dazu zu brauchen, der guten Werke sich zu enthalten. Nichts finden wir häufiger in den Evangelien, als Collisionen, in welche Jesus wegen Heilungen an den Sabbathen fällt, die er hätte vermeiden können, wenn er es über sich vermocht hätte, etwas in sich Gutes um des Anstoßes willen, der vorauszusehen war, zu unterlassen. Wer erwägt, welche Macht die Traditionen über den Sabbath hatten, wie ihre Beobachtung als eine Grundsäule der Frömmigkeit galt; dem wird der Gedanke gänzlich vergehen, Jesus habe nach einem Schein besonderer Frömmigkeit unter seinen Volksgenossen gehascht; denn da hätte er mit Fasten, Askese, Sabbath, Gebet ganz anders verfahren müssen. Vielmehr gewahren wir in ihm den Muth, der in völlig sicherer, sich gleich bleibender Weise, frei und furchtlos, unbekümmert um Nachrede und Ruhm bei der Welt durchführt, was er als wahr und gut erkannt.

Ja, Jesus hat eine zusammenhängende, völlig neue Auffassung des Gesetzes und damit des Verhältnisses zu Gott lehrend und lebend dargestellt. Die, welche das Gesetz Gottes nur außer sich haben, aber

nicht in sich, entgehen, wie sich das immer wiederholt, nicht der scheinbaren Collision der Pflichten und das erkrankte, grübelnd gewordene Gewissen, weil es nur formell von Gottes offenbartem Willen gebunden ist, aber nicht in sich ein freies, eigenes Wissen von der innern Güte dessen, was gut ist, erreicht hat (Joh. 8, 32.), verfällt einer endlosen Casuistik, durch welche ein Gebot gegen das andere gekehrt wird, bis sich Alles in sittlichen Scepticismus oder Probabilismus auflöst, der das Wissen vom Guten, das Gewissen außer sich verlegen, ein fremdes Gewissen sich einpflanzen lassen muß, wenn er nicht in völligen Indifferentismus übergeht. Das Characteristische nun bei Jesu ist, daß er über die gesetzliche Stufe hinaus ist, auf welcher ein Jeder steht und stehen muß, dessen Gewissen erwacht, wenn er nicht in der Versöhnung, in dem Frieden und unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Nun genügt es aber nicht einmal zu sagen: Jesus sei der erste mit Gott wahrhaft versöhnte Mensch gewesen. Denn wo ist eine Spur davon, daß er der Bekehrung und Sühne für sich bedurfte? Vielmehr durch sein ganzes Leben weht der Odem eines überirdischen Friedens: ja in ihm ist die Kraft gewesen, diesen Frieden seiner Umgebung mitzutheilen. Diesen Frieden hat er aber nur dadurch haben können, daß er der freie Mensch war, frei von dem Banne des Schuldgefühls und der Sünde, frei dem Gesetz gegenüber, indem er durch Erfüllung des Gesetzes über das Gesetz hinaus auf den Boden der Freiheit der Kinder Gottes trat und empor führte. Er hatte in sich selbst ein Wissen von dem, was gut und Gottes Wille ist, während der Knecht nicht weiß, was sein Herr thut. Indem er im Gesetz stand und das Gesetz oder der Wille Gottes in ihm lebendige Wirklichkeit ward in seinem Wissen und Wollen, so hat er den einfachen, zutreffenden Blick des Kindes oder Sohnes gehabt, der aus der Zersplitterung des Einen Guten in eine Vielheit, deren Theile selbstständig gegen einander werden, aus der Verworrenheit der jüdischen Casuistik und ihrer sittlichen Collisionen heraus zum Einfachen, zu dem, das „von Anfang gewesen ist", zurück führt. Indem er nun nicht dasteht als ein dem Gesetz unterworfener Knecht (obwohl er sich als die Erfüllung der Weissagung von dem Knechte Gottes weiß, Luk. 5, 18.), sondern als der im Gesetz stehende Sohn des Hauses, so ist er der Mensch, der offenen Zugang zu Gott hat, und freie, ununterbrochene Gemeinschaft mit ihm pflegt. Darum nennt er, der freie Sohn, regelmäßig Gott Vater, nicht aber bloß Herrn, ja „seinen Vater", wie in unwillkürlicher Bezeichnung der Einzigkeit seines Ver-

hältnisses zu Gott. — Und weil er ganz im Gesetze lebt, so lebt gleichsam das Gesetz in ihm auf, er selbst wird zur Darstellung desselben, zum lebendigen Gesetz, nach welchem Alle werden gerichtet werden Joh. 5, 27., Matth. 25, 31. 41. So gehört zum Sohnesrecht, dessen er sich bewußt ist, auch das Gericht über Alles. Andererseits will er sein Sohnesrecht auch theilen mit Denen, die durch den Sohn auch Gott zum Vater haben, durch den erstgeborenen Bruder auch Kinder Gottes werden. Aber auch hier wieder zeigt sich seine eigenthümliche Hoheit und Freiheit. Denn zwar zum Vater will er alle gefallenen Brüder zurückführen, zu sich will er Alle ziehen Joh. 12, 32. Aber er allein ist der Bräutigam Matth. 9, 15. und die Menschheit seine Braut; er ist zur Rechten des Vaters Matth. 22, 44., und wie der Sohn den Vater verherrlicht durch das Werk der Welterlösung, so verherrlicht auch der Vater den Sohn, denn dieser ist nicht ein bloßes Erlösungs*mittel*, sondern auch Selbstzweck, und der Vater ist es, der dem Sohne die Hochzeit bereitet Matth. 22, 2.; 25, 1. Seine Freude aber bleibt auch so, die Seinigen seines Friedens und seiner Freude theilhaft zu machen.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Diejenigen, welche diesen Frieden nicht ahnen noch suchen, gar nicht recht wissen können, was damit gemeint sei, daß Jesus durch Erfüllung von Gesetz und Prophetie den Frieden, eine neue Lebensstufe, ja ein neues Weltalter der Menschheit gebracht habe. Sie wissen vielleicht von dem Frieden einer Landschaft, einer Musik, von sentimentalen oder ästhetischen Gefühlen zu sprechen, welche sie mit dem Frieden verwechseln, der höher als alle Vernunft, nicht ästhetischer sondern ethischer und religiöser Art ist. Sie müssen, wenn sie folgerichtig denken, die Stufe des gesetzlichen Lebens für die höchste, nicht zu überschreitende Stufe der Menschheit halten, Jesu innerhalb dieser Stufe seine Stelle anweisen, und können, weil sie das Bedürfniß eines Höheren nicht haben, auch nicht sehen, warum Christus soll ohne Sünde zu denken sein, — warum nicht ein hohes Maaß sittlicher Vortrefflichkeit genügen soll. Aber es ist gezeigt, daß auch hierbei nicht stehen zu bleiben ist. Sondern entweder müssen sie durch diese Erscheinung ihr sittliches Bewußtsein und das Bedürfniß der Versöhnung erwecken lassen, um im Glauben an ihn einen nicht vorübergehenden, täuschenden Frieden und einen neuen Lebensgehalt zu finden: oder muß ihnen Jesus weniger werden als er war, sie müssen ihn unter Widerspruch ihres Gewissens und des Eindruckes, den er auch auf sie zu machen nicht verfehlt, für

einen Frevler am Heiligsten, für einen durch unerhörten geistlichen Stolz über seine Sünde verblendeten Thoren halten. Die Gemeinde des Herrn aber wird deßhalb, daß Einige den Juden Recht geben, die Jesum verdammten, nicht aufhören, von seinem Bilde den Eindruck der Unschuld und Reinheit ohne Gleichen zu empfangen, einer Erscheinung nicht von dieser Welt, eines anderen, neuen, heiligen Geistes voll, von einer Einzigkeit und Hoheit, so hervorragender Art, daß neue Selbstverblendung dazu gehörte, sie nicht zu erkennen. Wer irgend sittliche Empfänglichkeit hat, der erfährt es, daß in Jesu sich uns das Urbild des Guten darstellt. Dieses Urbild, wo es erkannt ist, empfiehlt sich selbst durch seine Vortrefflichkeit und zeugt für seine innere Wahrheit in jeder Menschenbrust. Aber es ist nicht wahr, daß dieses Urbild von selbst in jedem Menschen ist; sondern nur in der Christenheit lebt es, in der das historische Bild von Jesu lebt und sich fortpflanzt, nirgends aber außer ihr.

Damit ist auch die Meinung beseitigt, daß dieses Bild eine Dichtung aus dem Geist der Apostel sei. Wie völlig anders ihre angewöhnte jüdische Denkweise und Gesinnung war, als die Jesu, in die sie nur schwer und allmählig eingingen, steht zweifellos fest. Wie sie zu ihrer spätern ihm sich nachbildenden Gesinnung und sittlich-religiösen Lebensstufe sollen gekommen sein, ist, wenn wir den einzig natürlichen Erklärungsgrund, der in Seiner heiligen, sie wunderbar fesselnden Person liegt, hinweg nehmen, schlechthin unerklärbar. Wir würden uns mit einer Welt von Räthseln umgeben, wenn wir das einzig lösende Wort des Räthsels verschmähten. Wir müssen aber auch weitergehend behaupten, daß selbst das Bild von der neuen, freien Menschheit innerhalb der alten gar nicht von selbst, nicht ohne göttliche Geistesmittheilung hätte entstehen können, wie ja das Wesentliche in diesem Bilde eben die Einheit des Menschen mit Gott, die reale, stetige Gottesgemeinschaft ist. So wie die Evangelien kann von Gott als Vater nur reden, wer davon die Erfahrung gemacht hat, sei es unmittelbar, wie der Sohn, sei es mittelbar, wie die durch den Glauben an ihn, und nicht anderswie mit Gott Versöhnten, und seines Friedens Theilhaftigen. Daher liegt in jeder Verwandlung des Bildes Christi in einen Mythus eine große Petitio principii, wenn nicht eine Leugnung des Neuen, was im Evangelium liegt, der Kirche des Herrn aber unentreißbar gewiß ist; es liegt darin die Meinung: es könne über das, was das Evangelium die Stufe des Gesetzes nennt, nichts Höheres geben, nicht hinausgeschritten werden, kurz: die

absolute Religion sei das Judenthum, etwa nach Abstreifung des Nationalen und Particularen, aber auch der Verheißung. Allein die absolute Religion kann das nicht sein, was ein Höheres und Vollkommneres zu denken die Möglichkeit offen läßt, was die heiligste Sehnsucht der Menschenbrust, bei den Juden nicht blos, sondern auch bei den Heiden und ihre herrlichsten Ahnungen und Verheißungen unerfüllt und verglimmen läßt.

Doch wenn wir im Bisherigen den Menschensohn als eine einzige Erscheinung betrachtet haben, indem er allein als der Freie dasteht gegenüber von Sünde und Gesetz, im Verhältniß zu Gott und der Welt, der Natur und der Menschenwelt, wie im Verhältniß zu sich selber: so müssen wir jetzt auch noch auf den Grund und Quell dieser seiner Freiheit blicken. Damit wird erst vollends der Contrast zwischen ihm und all seinen Zeitgenossen, auch die Jünger nicht ausgenommen, in sein volles Licht treten und die Unerfindbarkeit seines Bildes erhellen. Es ist die heilige Liebe, es ist, um es mit dem Wort eines namhaften englischen Theologen auszudrücken, das große Gesetz des Opfers, das bewußt und charactervoll durchgeführt, sein ganzes Leben in der eigenthümlichsten, fremdklingendsten und doch weltbezwingenden Weise kennzeichnet.

Christi Character ist rein unbegreiflich aus Principien der gewöhnlichen, menschlichen Natur, aus der Denkweise, aus Motiven und Impulsen seines Volkes und Zeitalters; er hat seinen Ursprung in einer höheren Region, nämlich der wahren, mit Gott geeinigten Menschheit. — Alle andern Menschen sehen wir in gewissem Maaße gestaltet durch den Geist ihrer Zeit und ihres Volkes. Wir leugnen auch bei ihm nicht allen Einfluß der Umgebung und Geschichte. Aber das innere Wesen Christi und seine sittliche Erscheinung macht gar nicht den Eindruck der Periode, darin er lebte oder überhaupt einer bestimmten Zeit, sie hat ewigen Ton. Er ist auch in diesem Sinne der Freie. Er gehört keiner besonderen Zeit und doch zugleich allen an, denn er ist der Ausdruck des ewigen Lebens. Sein Auftreten ist das gerade Widerspiel von dem, was auch die frommen Israeliten gehofft und sich entworfen hatten; den Mythus von der messianischen Zukunft, den sie sich entworfen hatten, zu zerstören, war sein schweres Werk, und weil er diesen eschatologischen Mythus nicht verwirklichen wollte und durfte, darum erndtete er Haß und Verwerfung Seitens des fleischlichen Sinnes der Mitwelt. An den Seinen aber sehen wir ihn unermüdet, nachdem er sie gefesselt, daran arbeiten, in besonnener

Weisheit zwar und Geduld, je nachdem sie es zu tragen vermochten, aber auch in stets gleicher Geistesklarheit, Unerschrockenheit und Sicherheit, daß er ihre theuersten messianischen Hoffnungen erst zum Sterben bringe, damit das direct ihnen Entgegengesetzte eine Stätte finde, das, was er zunächst zu fordern und zu geben hatte. Derselbe Grund, der ihm verbot, diesen ihren Wünschen und Erwartungen, — Erwartungen des noch ungebrochenen, wenngleich durch die Zucht nnd Ordnung der Theokratie hindurchgegangenen natürlichen Herzens — schon Anfangs direct entgegenzutreten, hatte auch dem Geiste Gottes in den Propheten nicht gestattet, mehr mitzutheilen, als sie tragen konnten. Aber Jesus hat von Anfang an in seinem Leben und fortschreitend auch in seiner Lehrrede, die Liebe, das große Gesetz des Opfers enthüllt, für ihn das Lebensgesetz seiner Freiheit, für die Seinen die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt aus dem Tode des natürlichen Lebens in das geistliche und ihres Antheils an seiner Freiheit und Seligkeit.

Wir wollen nur mit einigen Strichen andeuten, was wir damit meinen; denn das Thema ist zu reich und zu tief, um erschöpft zu werden.

Jesus hat nicht zuerst eine weltliche Reform und ein weltliches Königthum bringen oder gewinnen wollen [1]), auch hat er nicht im Anfang auf einen allgemeinen, religiös-sittlichen Umschwung im Volke Israel gerechnet [2]). Er hat sein Volk und das Menschenherz zu gut gekannt, auch zu frühe übeln Widerstand erfahren müssen [3]), um sich der Illusion hinzugeben, daß die bloße Macht seiner Lehre oder der Eindruck seiner Thaten sofort allgemein die Reform ja Umgeburt der Herzen, die sein Ziel war, bewirken werde. Von Anfang an ist sein Werk tiefer, großartiger, kühner angelegt, nämlich so, daß er sein Volk und die Menschen, auch wenn sie ihn verstoßen würden, was er voraussah, doch nicht aufgab Mark. 12, 32., seine Liebe nicht von ihnen ließ, sondern daß er gerade sein Leiden durch sie und um sie in den hellsten Beweis seiner lautern, nicht sich, sondern das Ihrige suchenden Liebe verwandelte. Die Lauterkeit seiner selbstvergessenden sich opfernden Liebe sollte den letzten Funken menschlichen Gefühls, der auch in den härtesten Sünderherzen noch glimmt, anfachen

[1]) Matth. 4, 9. 11., Luk. 4, 19. ff. 23., Matth. 11, 4—7.; 5, 3. 4. 11. ff.; 10, 16. f., Joh. 2, 19.; 3, 3.

[2]) Vgl. die Bergpredigt; Luk. 4, 24., Joh. 4, 44.

[3]) Joh. 2, 19. 24.; 4, 1. vgl. 3., Luk. 4, 29.

und durch Erweckung von Reue und Schaam seinem Liebesgeiste Raum schaffen.

Der Macht und Gewalt mag menschlicher Trotz zu trotzen versuchen oder sich vor ihr nur äußerlich und widerwillig beugen. Der Lehre göttlicher Weisheit mag der Mensch seine eigene Weisheit entgegenstellen und sich gegen deren Angriffe verpanzern; ein vor Augen gestelltes musterhaftes tadelloses Leben mag die Selbstgerechtigkeit des menschlichen Herzens ungebrochen lassen, ja diese anreizen durch Verdächtigung und lieblose Lüge die gute Meinung von der eigenen Vortrefflichkeit doch zu behaupten; richtende Worte mögen ein Gott entfremdetes Herz, wie gerecht sie auch seien, noch verdüstern. Aber Jesus meint auch nicht mit den Thaten seiner Kraft, mit den Lehren seiner Weisheit und seinem tadellosen Wandel die Entscheidung und Krise für die harten Herzen schon gekommen. Er weiß dagegen, wenn auch dieses Alles noch nicht durchdringt, sich im Besitz noch einer andern Macht, die erst nach seinem Tode wirken kann, das ist nämlich die Macht seines Todes selbst als eines Liebesopfers für eine ihn verstoßende Welt. Daß er freiwillig, wehrlos, entwaffnet sich selbst gänzlich aufgibt, nur aber die Liebe nicht aufgibt, die sein Volk und die Menschen umfaßt, die sterbend für seine Feinde betet; das entwaffnet die Feindschaft, den Stolz und die Lüge, den Widerspruch des trotzigen, selbstklugen, selbstgerechten Herzens in gar andrer Weise, als selbst das Strafen und Richten es vermöchte.

Wie scheinbar widersinnig, allen gewöhnlichen Regeln des Lebens entgegen verfährt er! Er ist königlichen Geistes voll: er will der König auch werden, der er ist, der Herr der Geister, der König in den Seelen, aber dadurch, daß er sich gänzlich Preisgibt, sich gänzlich aufgibt, nur nicht die Liebe und den Glauben an die Macht der leidenden, sterbenden, lauteren Liebe.

Den Sieg will er gewinnen über alle Feinde, sichtbare und unsichtbare; die Herrschaft will er, die er sich vorherbestimmt weiß. Aber er will dieses, indem er der Schmach, ja dem Tode des Verbrechers sich unterzieht, bewußt und freiwillig den Feinden den Willen läßt, durch den er unterliegt. Aus dem Fluche und dem Fluchwürdigen will er den Segen, aus dem Tode das Leben hervorlocken. Das ist ein so großartiger, kühner Gedanke, Glaube, voll wunderbarer göttlicher Originalität, in aller Stille der Kraft, Geduld und Besonnenheit ohne Enthusiasmus rein im freien Gehorsam gegen den erkannten Willen des Vaters gefaßt und bis zum letzten Athemzug durchgeführt, daß

nur Stumpfsinn die Unerfindbarkeit dieses Characters durch seine Jünger in Abrede ziehen kann. Die Jünger selbst, obwohl zu den Armen am Geiste gehörig und nicht gleichgiltig gegen die „Gerechtigkeit", hatten ohne ihn keine Ahnung von dem Gesetze des Opfers, von dem Geiste und von der Macht der leidenden Liebe. Sie haben an den Erwartungen einer äußeren messianischen Herrlichkeit mit einer Zähigkeit des Eigenwillens festgehangen, die Jesu die schwerste Arbeit machte und mehr als einmal Seufzer auspreßte. Zwar wissen sie, daß das messianische Reich ein Reich der Gerechtigkeit sein soll, aber mit ihren Lieblingshoffnungen werden sie das so gereimt haben, daß sie, opferscheu wie sie waren, auf leichterem Wege von der lockenden und schreckenden, richtenden und ausscheidenden Macht der messianischen Herrlichkeit die sittliche Reform, soweit sie deren Nothwendigkeit erkannten, werden erwartet haben. Opfer, Kreuz, Selbstverleugnung war ihnen nichts Anderes, als ein Schreckbild, gegen das sie mit allen Kräften und Händen sich wehren. Wie sollten, wie könnten sie dieses Characterbild Jesu erfunden oder erdichtet haben!

Aber wie hat Dasselbe, was den Aposteln im Innersten widerlich und stoßend war, den Oberen des Volkes aber als hinreichender Grund, ihn zu verwerfen erschien, wie hat sich diese göttliche Thorheit der sich opfernden Liebe als göttliche Weisheit bewährt, als Enthüllung des Geheimnisses, das die einzige aber auch siegreiche Macht der Auflösung aller Disharmonie in der Welt in Harmonie, ja die Macht der Einigung der zahllosen so oft sich bekämpfenden Kräfte der Welt zur Einheit des Reiches Gottes enthält! Aller Streit und Unfriede in der Welt stammt nur aus dem Geiste, der das Opfer scheut, den seligen Tod des selbstsüchtigen Wesens. Die Lösung der tiefsten Räthsel der Menschenbrust schließt aber das Geheimniß des unschuldigen Opfers in sich, das in Jesu ganzem Leben steigend bis auf Golgatha sich enthüllte.

Jesu ganzes Leben war ein Liebesopfer; die wahre Größe sah er in der Selbsterniedrigung den Menschen zu gut, ihnen dienend, aber aus dem hohen inneren Bewußtsein der Freiheit heraus, welche an sich Alles sein kann, hoch und niedrig, arm und reich, ja innerlich königlicher Art ist, aber Alles so annimmt und behandelt, wie der Geist des Opfers oder die Liebe es verlangt. Haß mit Liebe vergeltend, von Rachegefühl und Richten fern, die Feinde suchend als verlorene Brüder, in solcher Liebe sich verzehrend hat er die göttliche Selbstvergessenheit bewährt, der nichts genommen werden kann, weil

sie nichts für sich sucht noch behalten will und der eben daher Alles gehört und die Herzen zufallen müssen. Solche Liebe ist in Wahrheit Ausfluß des ewigen göttlichen Lebens. Sie beweist sich als schlechthin unsterbliche, unauslöschliche Flamme, indem auch das Feindlichste von ihrer Kraft in eine Nahrung derselben so verwendet wird, daß ihr Feuer nur um so heller strahlen muß. Dieser Anblick bricht auch ein Felsenherz entzwei in Schaam, Reue, Buße, schmilzt das Eis des natürlichen Herzens, das nur sich suchte und liebte in armem, lügnerischem Stolz und zeigt in dem Nichtshaben der Liebe das Alleshaben, das wahre Eigenthum, den wahren Reichthum, die Freiheit, die Niemand rauben kann. Diese Liebe ist die Kraft, die eine Welt bewegen, aus ihren Angeln und Banden heben, ihre Zerrissenheit heilen, mithin wieder in das göttliche Centrum einrücken kann. Nicht von dieser Welt, läßt sie sich doch ein auf die Welt, sich freuend mit den Fröhlichen, weinend mit den Weinenden, ihr zu dienen, durch Dienen sie zu erobern, durch die Eroberung sie zu beseelen und zu verherrlichen.[1])

In uns freilich kann diese Liebe, dieser Geist des Opferns nachbildlich nicht sein ohne daß wir erst versöhnt sind, den Frieden Gottes erfahren haben. Und weil wir vor Allem der Sühne bedürfen, mit Schuld und Sünde belastet wie wir sind, darum hat Jesu reine, die Menschheit auf ihrem Herzen tragende Liebe in vollster Empfindung der Gerechtigkeit des göttlichen Bannes und der Ungnade, die auf uns lastete, im Mitgefühl unsere Sache zur eigenen machen müssen. Seine Liebe hat berufsmäßig die Richtung nehmen müssen, unsre Schwachheiten und Krankheiten auf priesterlichem Herzen zu tragen Matth. 8, 17.; 9, 36.; 14, 14.; 15, 32.; 23, 37.; 20, 28. und dadurch der befriedigten Gerechtigkeit Gottes zum Bürgen zu werden für uns, so daß Gott in ihm, dem Gerechten, die Welt als versöhnt anschauen kann. Aber

---

[1]) Von hier aus angesehen tritt eine Menge von Zügen im Lebensbilde Jesu und von Reden desselben in das Licht eines großen Zusammenhanges. Wir nennen sie, enthalten uns aber der Ausführung. So Matth. 5, 3—7. 9—12. 22—25. 38—48. 29. 30.; 6, 24.; 8, 21.; 9, 11—13. 15—17.; 10, 16—28.; 32—39., besonders 38. 39.; 11, 25. 26. 28—30.; 12, 7. 8.; 12, 16—21.; 13, 4—8. 11—16. 45. 46.; 15, 11—20.: 16, 21—25.; 17, 24—27.; 18, 1—5. 8—11. 15—17. 21—35.; 19, 14. 21.; 20, 20—28.; 22, 2—10.; 23, 5. 10—12. 23. 26—28. 34. 37.; 24, 9—13.; 25, 29. und die Parall.; Luk. 23, 34., Joh. 1, 14; 3, 3—6.; 16. 17. 19.; 4, 22. 32—38. 48.; 5, 17—20. 30. 34. 38—47.; 6, 27. 45—47.; 7, 17—19.; 8, 32. 42—50. 54.; 9, 39—41.; 10, 11—18; 11, 9 ff. 35. 51. 52.; 12, 22—26. 32 vgl. 8, 28. 37 ff.; 13, 1. 4—17. 31. 32. 34. 35.; 14, 31.; 15; 16; 17, 19—25.; 18, 36. 37.; 20, 29.; 21, 15—19.

wenn er auch einzig dasteht durch seinen Beruf kraft seiner sündlosen Heiligkeit, so kann doch und soll auf Grund der Versöhnung auch unser ganzes Leben ein Opfer sein, ein priesterlicher Dienst, in welchem wir alles Unreine, daran unser Herz hängt, Gott opfern, den Eigenwillen und alle Selbstsucht, uns ihm ohne Vorbehalt hingeben, ergeben in dem Opfer des Glaubens, ihm danken und ihn preisen in dem Opfer der Liebe, die jetzt ausströmt in kindlichen Worten des Gebetes zum Vater, jetzt sich selber mit allen ihren Kräften verwendet zum Besten der Brüder in Selbstvergessenheit, einfältig suchend, was des Andern ist, und so den fortgehenden Tod der Liebe sterbend, der sich immer erneuerndes Leben ist.

Jesus, wie er historisch beglaubigt ist, steht in der Welt als ein Wunder da: nicht als ein den Zusammenhang der Welt störendes, sondern das wahre Bild der Menschheit, dieses Zieles der Schöpfung, aufrichtendes, die Welt, die zum sittlichen Chaos geworden war, zum *Κόσμος*, ihre sittliche Zerrissenheit überall, wo ihm Raum gegeben wird, durch seines Opfers Kraft und Beispiel — herstellendes Wunder. Ueber den perennirenden höhern Lebensgrund des Menschensohnes unterrichtet uns besonders Johannes. Es ist die Einheit mit dem Vater, dessen Stimme und Willen er fortwährend vernimmt, den er stets wirken sieht, den er geschaut hat. In dieser Einheit fortwährend ununterbrochen stehend, in der Liebe mit dem Vater vollkommen geeinigt, wird er selbst zur Offenbarung des Vaters und seiner Liebe. Es ist die absolut ethische daher auch ontologische oder Wesensgemeinschaft mit dem Vater, kraft deren er so ist und lebt wie er thut. Wie eine solche Persönlichkeit entstehen konnte in dem sündigen Geschlecht, wie ihr erster irdischer Ursprung zu denken sei, das zu betrachten liegt außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung. Es genügt derselben, wenn es ihr gelungen ist, Jesu sündlose Vollkommenheit als eine historische Thatsache, die der nüchterne historische Sinn so gewiß als irgend ein anderes historisches Factum anzunehmen hat, nachzuweisen und sie selber in ihrer Originalität nach einigen Seiten ins Licht zu stellen.

IV. Die Bedeutung der Sündlosigkeit Jesu für die christliche Apologetik.

Jede geistig lebendige Zeit sieht neue Seiten am Bilde Christi; die Seiten, welche die Macht haben, neu erstandenen Uebeln in der Gesellschaft Heilung zu bringen, neue populäre Irrthümer zu über-

winden. Zu dieser fortwährenden Selbstbereicherung und Selbstbefestigung der Kirche müssen die Angriffe beitragen. Sie wecken aus dem Schlummer traditionellen Herkommens, der zu besitzen meint, was nur in fortwährender geistiger Arbeit lebendige Gegenwart haben und nur als lebendige Gegenwart ein geschlossener, harmonievoller, sicher in sich ruhender Besitz sein kann. Das ist das Privilegium des Evangeliums, daß seine Gegner den Blick seiner Jünger für das stählen müssen, wodurch jene selbst überwunden d. h. gewonnen werden können.

In früheren Jahrhunderten war in der Menschheit ein lebendigeres Gottesgefühl oder doch Gottesbedürfniß, als vielfach in der Gegenwart. Das Verzagen der alten Welt an sich selber war das Ende ihrer mittelbaren oder directen Weltvergötterung. Der allgemeine Verfall der menschlichen Dinge, das Elend, trieb die heidnische Welt zu Gott und seiner Offenbarung in Christus. In dieser Offenbarung war es das Göttliche, wofür sie am unmittelbarsten ein erschlossenes Auge hatte; bestimmter: das Göttliche nach der Seite, wodurch es sich am meisten von dem Menschlichen in seiner Vergänglichkeit, seinem Chaos und Elend unterscheidet, d. h. die Macht, Majestät, Herrlichkeit und Seligkeit Gottes, und die intensivste Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte ist mehr Flucht aus dieser Welt, als dem Eiteln zu Gott, als christlich beseelte Behandlung der gegenwärtigen Welt.

Mit diesem Characterzug der alten Christenheit, die ihren Sitz in absterbenden Nationalitäten aufschlagen mußte, scheint nun zwar die jugendliche Welt der Völkerwanderung schon einen Contrast zu bilden durch ihren Thatendrang mitten in dieser Welt. Aber diese genoß wenigstens in den geschichtlich bedeutendsten jungen Völkern auch den ich möchte sagen natürlichen Segen des Jugendalters, das lebendige Gottesgefühl und Gottesbedürfniß und ging willig in die Schule und Zucht der alten Kirche ein, durch welche die gottgeweihten Männer und Jungfrauen über Ritter und Edelfrauen gestellt, ja das Ritterthum und Kaiserthum zum Theil selbst geistlich, zum Arme der Kirche, mit dem Gelübde des Gehorsams wurde. Und nicht bloß heilsame Zucht fand statt, nicht bloß die wilden Ranken urkräftiger Naturkinder wurden beschnitten, sondern bis ins Leben der normalen, gottgeschaffenen Natur schnitt die Kirche ein, als ob es gälte, das Menschliche zu vernichten, damit nur das Göttliche gelte. Nicht bloß irdische, sittliche Lebensgebiete wurden entwerthet und der selbstständigen Bedeutung beraubt, indem aller Werth ja alle wahre Realität nur in der

Kirche sein sollte, die das Irdische Gott opfert oder transsubstantiirt, sondern auch die Offenbarung selbst, vor Allem ihre Vollendung in Christus wurde ihres menschlichen Characters entkleidet, indem nur die allmächtige Majestät Christi, seine gesetzgeberische und richterliche Heiligkeit vor dem Auge stand. Das Menschenfreundliche und menschlich Fühlende seines Wesens wurde auf Maria und die Heiligen übertragen.

So lange nun dieses unmittelbare, gleichsam natürliche, aber ziemlich unbestimmte, durch das Cultusleben der Kirche genährte Gottesgefühl in der Menschheit überwog, das Gefühl der allgemeinen aber tiefen Ehrfurcht vor Gottes heiliger, vernichtender, allgegenwärtiger Majestät, der gegenüber alles Endliche des Seins unwerth und wie Nichts ist, so war in der herrschenden Stimmung der Menschheit die Prämisse gegeben, die (wo eine Begründung des Christenthums überhaupt Bedürfniß war) für den Wunderbeweis alle Empfänglichkeit hatte. Das Gemüth war darauf gefaßt, in jedem Moment und überall Wunder und in ihnen die Allmacht und Majestät Gottes hervorbrechen zu sehen und glaubte bei dieser Disposition willig die glaubwürdig berichteten biblischen Wunder. Was sie für sich bewiesen, war freilich nur die über die Kräfte der Welt und Natur erhabene Majestät und Macht Gottes: aber diese galt für das κ. ἐ. Göttliche, und der Mangel, der etwa an der Sicherheit der Zeugnisse aus alter Zeit für das Wunder gefühlt wurde, ward reichlich ersetzt durch den Glauben an die in der Kirche sich fortsetzenden Wunder [1]).

Wie gar anders hat sich die Sache gewendet in den letzten Jahrhunderten, wie sehr hat sich die Stimmung verändert, besonders in der protestantischen Welt! Wie viele der gläubigsten Protestanten, denen Christi Wunder feststehen, sind zum Glauben an Christus nicht durch seine Wunder, sondern so zu sagen trotz derselben gekommen, indem, je ausgebildeter das Weltbewußtsein ward, desto mehr den Wundern, so lange sie zwar als Werke der Allmacht, aber nicht ebenso als Werke der ordnenden göttlichen Weisheit, nicht im Zusam-

[1]) Auch der Beweis aus der Weissagung in seiner gewöhnlichen Fassung war an sich nur ein Beweis der Macht Gottes gegenüber vom Zufall, offenbarte aber so wenig die Einheit und Festigkeit des göttlichen Weltzweckes, daß im Gegentheil die geringfügigste eintreffende Einzelheit diesem Beweis mehr Stringenz zu verleihen schien als das Wichtigste, zum Weltzweck Gottes Unentbehrlichste.

menhang mit dem letzten und absoluten Weltziele betrachtet wurden, die ganze Wucht des festen, gesetzmäßigen Naturzusammenhanges entgegen stand, ja die ganze Position der Kinder dieser Zeit, welche in dem sichtbaren Universum eine wohlgeordnete, gewichtige Realität mit eigenem Leben, Sinn in sich, nicht aber eine bloße Decke über einer dahinter liegenden, als eine Welt der Willkür erscheinenden Wunderwelt sieht.

Man hat ein gutes Recht, wenn man die in der heutigen Naturforschung und bei den sogenannten Gebildeten fast herrschende Betrachtungsweise der Welt eine todte, entgötterte, der Idealität ermangelnde, ja beschränkte nennt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß sie andrerseits weit concretere wahrere Einsicht in den Zusammenhang der Kräfte dieser Welt, ihrer Wirkungen, ihrer Gesetze hat, als die alte so zu sagen einseitig theologische Weltbetrachtung. Wer nun im christlichen Glauben wahrhaft steht, der leugnet nichts von dem, was wirklich Factum ist, ab, um den Glauben zu behaupten. Das ist vielmehr die unendliche Elasticität des Christenthums, aus jedem wahrhaften Fortschritt menschlicher Erkenntniß Gewinn für sich zu ziehen, ihn als Impuls zur Reinigung des Menschen und zur Offenbarung neuer Seiten der Herrlichkeit des Evangeliums zu verwenden. Der weltverachtende Idealismus hat auch der wahren Theologie, wie schon Oetinger erkannte, so viel Schaden gethan, er hemmt noch bis auf diesen Tag so sehr die geschichtliche Auffassung des Christenthums, daß die Theologie darin wohl eine Aufforderung sehen durfte, der realen Welt eine größere Bedeutung zu geben; und der neuere Umschlag jenes Idealismus in Materialismus, der schwerlich erfolgt wäre, wenn die Bedeutung der Materie und der irdischen Welt eine richtigere Würdigung in der Theologie und Philosophie gefunden hätte, weist auf dieselbe Aufgabe hin. Dazu fordert aber besonders auch der unleugbare enge Zusammenhang auf, in welchem das Gotteswerk der Reformation mit jenem Umschwung und mit den Fortschritten der realen irdischen Wissenschaften steht.

Es ist wahr, der Glaube, dieses Herzblatt der Reformation, schwingt sich hinaus über das Sichtbare, um seine Ruhe und sein Leben zu finden in dem lebendigen, in Christo offenbaren Gott. Er sucht und findet sein wahres Bürgerrecht im Himmel. Aber der Himmel ist ihm nicht mehr nur ein Fernes, Jenseitiges, wie dem Mittelalter, sondern er hat den Himmel offen, ja der Glaube hat auch schon Himmel in sich. Nur durch einen Tod geht man ein in

diesen Himmel: aber nicht durch Bußübungen, die, lebensfeindlichen Characters, das Diesseits und einen unübersehbaren Theil des Jenseits ausfüllen, sondern durch Buße, Glauben; und ein Anfang des Auferstehens in neuem Leben fällt schon in das Diesseits. Wenn gleich ferner der Glaube in dieser Welt „hat als hätte er nicht", in sofern zugewandt ist einem künftigen Ziel, der Stadt Gottes, dem Jerusalem das droben ist, so liegen ihm doch nicht alle Werthe in einem Jenseits. Indem der Himmel sich in das Gemüth herniedergelassen, indem Christus sich die Gläubigen als seine Glieder angeeignet hat, wissen diese, daß es schon auf Erden wahre Werthe gibt. Grade die Persönlichkeit des Menschen, in welcher Christi Geist wohnt, ist mitten in dieser Welt schon etwas, was durch die göttliche Liebe geadelt, in den Augen dieser Liebe also in Wahrheit unendlichen Werth hat; einen Werth nicht durch Verwandlung in das Göttliche, durch Verlust der Persönlichkeit, sondern umgekehrt durch die schon im Diesseits begonnene Vollendung ihrer Schöpfung. Es erhellt von selbst, welche Bedeutung von hier aus seit der Reformation auch das irdische Leben des Menschen, das Diesseits gewann, die Anthropologie neben einer Theologie, welche bisher in Gott mehr nur die Majestät der heiligen Macht erkannt hatte. Eingehüllt lag in der reformatorischen Glaubens-Erkenntniß schon auch eine neue Gottes-Erkenntniß: aber diese kam nicht sofort zur freien Entwicklung. Dagegen warf sich der Geist in der protestantischen Welt mit allen Sehnen seiner Kraft auf die Erkenntniß des Menschen und des Heiles für ihn, des Geistes und der leiblichen Natur und auf die Erforschung und Beherrschung des Schauplatzes, der unserem Geschlecht zum Eigenthum übergeben ist.

Es ist wahr, ich wiederhole es, die Naturforschung und die ganze empirisch-realistische Richtung der Wissenschaft hat zum Theil eine ungöttliche Sinnesart angenommen; vergessend das Woher und das Wohin hat sie sich in einen selbstgebauten Kerker eingeschlossen und diesen als das Land der Freiheit gepriesen. Sie hat vergessen, daß es das Evangelium ist, durch das die Menschheit in den christlichen Nationen wieder aufgerichtet und die Kraft wieder gewonnen worden ist, von der auch die weltliche Subjectivität in ihren Culturfortschritten zehrt. Denn das Lebensprincip der Cultur der Menschheit ist ihr Cultus. Aber doch bleibt es wahr: für die diesseitige Welt, ihre Geschichte und die Natur sind in einem Maaße wie zuvor nicht, der Menschheit erst seit der Reformation die Augen aufgegangen; sie ergreift wie nie zuvor gleich erfolgreich, Besitz von der Welt in ver-

ständigem Erkennen und in practischer Eroberung. Diese Wende der Weltgeschichte läßt sich nicht zurückschrauben; es gilt sich in sie finden und sie so wie, das Evangelium will, ausbeuten.

Der alten Betrachtung schwebte die Welt noch zwischen Sein und Nichtsein[1]): eine Welt, die noch nicht das ewige Leben in sich fühlte, wenngleich religiösen Odem in sich trug, konnte noch nicht zum festen Bewußtsein einer realen, im Verhältniß zu Gott relativ selbstständigen Größe kommen: mit dem Gedanken einer realen Schöpfung konnte das Bewußtsein noch nicht vollkommen Ernst machen, wie sich auch der intensivsten Frömmigkeit der Mystik als Weltziel immer wieder unbewußt ihre Vernichtung in Gott unterschob. Der majestätische Gott, der Gott der absoluten Machtvollkommenheit war dieser Denkweise zwar überall nahe, aber überwiegend nur als die heil. Gewalt, die als summum liberum arbitrium in jedem Augenblick jede Ordnung, jedes Sein, jedes Gesetz (selbst nach Einigen das Sittengesetz, das er uns gegeben habe) durchbrechen, suspendiren, vernichten kann.

Mit diesem Gottesbegriffe, bei welchem leider auch ein großer Theil der evangelischen Theologen lange stehen blieb, kam nun freilich unsre Welt der realen Wissenschaften, welche überall Stetigkeit, Gesetz und Ordnung suchen mußte und in diesem Allem wahrhaft Göttliches und Gotteswürdiges zu erkennen sich bewußt war, in argen Conflict, ja sie wandte sich von dem lebendigen Gott des Evangeliums als einem Gott der Willkür und Unordnung ab. Was also als Beweis der Göttlichkeit des Christenthums namentlich geltend gemacht wurde, das Wunder, erschien ihr mehr und mehr als etwas Gottes Unwürdiges, ja selbst wenn das Factische des Wunders zugegeben werden könnte, als etwas Gottwidriges, als Zeichen einer ungeordneten Macht, einer Freiheit, die vielmehr Willkür wäre, während die nun aufkommende natürliche Theologie sich bewußt war (und in einer Hinsicht mit Recht) einen höheren Gottesbegriff zu besitzen. Aber freilich konnte dieser Gott der natürlichen Theologie, absoluter geschichtlicher Zwecke ermangelnd, nur entweder zum todten eisernen Gesetz werden, nach welchem die Weltmaschine abläuft, oder, wo eine lebendigere Auffassung wieder gesucht wurde, pantheistisch zum Wesen der lebendigen Welt selber; und damit war man zur heidnischen Diesseitigkeitslehre zurückgekehrt. Aber die Heiden sind es, die keine Hoffnung haben.

---

[1]) Man denke an die Schöpfungslehre eines Augustin, Anselm, ja selbst Thomas.

Wäre es denkbar, daß ein Volk wieder dem naturalistischen Pantheismus verfiele, es würde ihm bald wieder diese Welt zum Chaos, so öde und leer werden, daß ihm die Träume von seiner wesentlichen Göttlichkeit so gut wie der alten Heidenwelt vor Christo vergingen und es, statt die wahre befriedigende Realität in sich zu finden, nach nichts mehr ein Verlangen trüge, als nach dem Tode oder darnach, seine Existenz wegzuwerfen, um nur das Göttliche zu ergreifen, wie wir das noch jetzt an Millionen in der brahmanischen und buddhistischen Heidenwelt gewahren.

Aber hat die Reformation die Geister entfesselt, daß sie in die Welt hineinschauen und hineintreten als in eine Wirklichkeit, die einen Werth und Zweck in sich hat auch als diesseitige; hat die Reformation bewirkt, daß die Geister aus dem Stande der Kindheit und Knechtschaft heraustretend ihre Bahnen frei und nach eigener Entscheidung gehen können: so liegt auch der Kirche der Reformation besonders ob, diese Entscheidung zu gutem Ziele zu leiten. Das kann sie nur durch immer vollere Enthüllung der christlichen Wahrheit. Und nur wo und sofern sie dieses versäumt, werden die widerchristlichen Richtungen — die immer unter dem Schein des Fortschritts ein Rückfall zu vorchristlichen Stufen sind — einen erschreckenden Umfang und Character annehmen.

In den Schatzkammern des Evangeliums, welche dem reformatorischen Glauben eignen, und wozu er den Schlüssel hat, sind, wie gesagt, bereits die Waffen zur Wehre und zur Eroberung auch für diese neue Disposition der Geister enthalten. Wäre die neue Gotteserkenntniß, die im reformatorischen Princip latitirt, früher entbunden, wäre die Idee des gottebenbildlichen Menschen dem entsprechend allseitiger ausgebildet worden, so hätte die Theologie schwerlich je in der Allmacht und freien Machtvollkommenheit Gottes schon das Höchste, in den Machtwundern für sich das leuchtendste Siegel des Göttlichen erblicken können, so wäre sie schwerlich in so schwere Collision mit dem energisch erwachten Weltbewußtsein, ja mit der Idee göttlicher Ordnung und Weisheit gerathen.

Der Standpunkt der Reformation stellt nicht die Machtwunder, sondern die Liebeswunder in das Centrum der Betrachtung (nicht ohne damit auch für die erstern, soweit sie historisch beglaubigt sind, ihre richtige Stelle und ihrer rechte Beleuchtung zu finden) und an diesen Liebeswundern ist die wirkliche Welt, die erlösungsbedürftige, zur Heiligkeit berufene Menschheit direct und unmittelbar

betheiligt. Diese Wunder können auch nicht den Schein erwecken, als stellten sie die Realität und die gute, gesetzmäßige Ordnung der Welt in Frage; sie sind Bejahung, Bestätigung der Menschen-Welt als des letzten Liebeszweckes Gottes.

Was der evangelische Glaube erfährt, ist: daß nicht Gottes Macht das Innerste seines Wesens sei, sondern daß seine Heiligkeit und Liebe die Macht ist über seine Allmacht, und daß sie für den schlechthin guten Zweck, die Schöpfung einer realen Liebeswelt, diese Macht auf das Weiseste verwendet. Gott wird dem sich selbst verstehenden Glauben innerlich kund, nicht bloß wie auch dem Heiden als die Macht, von deren Willen er schlechthin abhängt, auch nicht bloß als der Herr und Gebieter, der als heiliger Gesetzgeber und Richter Leistungen fordert, sondern auch als die heilige mittheilsame Liebe, die sich Anderes und zwar liebende, ihr ebenbildliche Persönlichkeiten zu ihrem Zwecke setzt schon bei der Schöpfung der Welt, ebendaher allerdings stetig und unveränderlich und doch lebensvoll in die Welt eingehend Alles diesem Einen höchsten Ziel zuordnet, Willkür aber und leere Machtbeweisung ohne inneren guten Zweck ferne hält. So kann keine Ordnung und kein Gesetz hindern, die inneren und die äußeren, physischen Wunder der heiligen und weisen Liebe Gottes zu offenbaren, vielmehr Alles muß schließlich diesem Einen unveränderlichen Ziele, um dessen willen die Welt selbst Existenz hat und dessen Kraft sie sich verdankt, dienen. Alles muß, sei es als höhere oder als niedrigere Ordnung der Gesetze der Welt, diesem Weltplan einverleibt sein. So ist der evangelische Glaube keineswegs dem Wunder abhold. Er lehrt den Werth der realen irdischen Weltordnung schätzen, aber auch diese eingliedern einer höheren Ordnung, der Welt der absoluten Zwecke. Er erkennt so erst des Wunders wahre Begründung in dem absoluten d. h. ethischen Weltzweck. Aber eben deßhalb können nicht mehr die äußeren, physischen Wunder für sich das Fundament bilden, sondern sie erwarten selber die Begründung ihrer Möglichkeit aus dem Höheren, der ethischen Welt, wenn auch die beglaubigten Berichte von ihrer Wirklichkeit dazu dienen, den engen, irdischen Sinn des natürlichen Menschen zu erweitern und zu erheben.

Der Mensch aber entspricht diesem Ziele, wozu er geschaffen ist, indem er, mit Gott sich versöhnt wissend, dem Liebesgeist Raum und Stätte auch bei sich gönnt, so daß er Gott nicht bloß um seiner Wohlthaten willen ehrt — auch die Heiden ehren die Götter um erwarteter Wohlthat willen — sondern daß er ihm dankt und ihn preist als

Gott und Vater Aller, daß er sich ihm als Mittel und Werkzeug für seine Verherrlichung stellt, ihn und sein Reich als seinen Zweck will, wie Gott zuvorkommend das Heil und die Verherrlichung der Menschheit wollte. Indem aber der Christ versöhnt und selig in Christus sich als Gottes persönliches Werkzeug erkennen lernt, so gewinnt für ihn auch die Natur ihre richtige Stellung; er gewöhnt sich, sie als das von der Persönlichkeit anzueignende Werkzeug anzusehen, als Mittel für den ethischen Weltzweck Gottes.

Eingegliedert dem wahren Weltganzen ist der Begriff der Natur im Stande, ebenso die Wunderscheu wie die Wundersucht abzustreifen.

Durch die mit von der Reformation her sich datirende Richtung auf die Anthropologie, auf die reale Welt und Natur hat also allerdings die Intensität jenes natürlichen Gottesgefühles zunächst eine Unterbrechung erlitten. Das Selbstbewußtsein erstarkt in Nüchternheit und Klarheit; die Reflexion, das Leben des verständigen Denkens beginnt und zieht von der traditionellen Frömmigkeit ab, zerstört deren Naivetät. Aber der Verlust kann und soll sich ersetzen. Das Selbstbewußtsein, in seine Tiefen steigend, wird Selbsterkenntniß in sittlicher und religiöser Beziehung; das Bewußtsein der Gottentfremdung ist eine höhere der Wahrheit entsprechendere Stufe, als eine oberflächliche scheinbar wahre Einheit mit Gott; oberflächlich aber war sie, so lange sie überwiegend nur Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gottes Macht war, auf den vorhandenen Zwiespalt und die sittlich-religiöse Aufgabe wenig achtend. Aber indem sich in jenes allgemein-menschliche Gefühl der Macht und Majestät Gottes, vor der wir nur Staub und Asche und ohne wahrhaft reales, festes Sein sind, das sittliche Bewußtsein einflicht, was nur durch das Bewußtsein einer idealen, persönlichen Bestimmung sich ergibt (durch die ἐπίγνωσις νόμου), so wird freilich zunächst der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen noch vertieft; durch Gottes Heiligkeit finden wir uns moralisch vernichtet, ja verworfen und unwürdig der seligen Einheit mit Gott. Aber dieser Anfang der ethischen Gotteserkenntniß auf Grund des erwachenden Gewissens führt durch die Arbeit des Geistes Gottes weiter. Ist das heilige Gesetz trennend, kalt, fordernd, richtend, so enthüllt sich dagegen im Evangelium das ethische Wesen Gottes in seiner ganzen Fülle, und es beginnt nun erst eine tiefere und intensivere Gottesgemeinschaft, in welche die Heiligkeit der Person als Gottes Zweck und die äußere Welt als deren Mittel mit eingeschlossen ist. Das Göttlichste in Gott, wenn wir so sagen dürfen, erweist sich

jetzt zugleich als das menschlich Zugänglichste und Nächste, während die bloße heil. Macht zwar dem fleischlichen Sinne das Höchste scheint, aber für sich uns nur in ein unfruchtbares Gefühl der Ohnmacht und des Abstandes von Gott zu werfen vermöchte.

Die Erscheinung Christi ist das göttliche Liebeswunder schlechthin, aber so geartet, daß das Wunder als die wahre Natur, als ein menschliches Liebesleben auftritt, um uns durch sich zu seinem inneren göttlichen Quell zu führen. Zwar auch durch andere Mittel als durch sich, z. B. durch Wunder des Wissens oder Thuns hat er zu sich zu ziehen gesucht; aber doch hebt er als den Weg schlechthin, der zu ihm als der Wahrheit und dem Leben führe, sich selber, seine ganze persönliche Erscheinung hervor Joh. 14, 6. Daher hängt es mit dem innersten Gang der Geschichte evangelischer Theologie und mit ihren tiefsten Interessen zusammen, daß die neuere Theologie diese persönliche Erscheinung Jesu, seinen sittlichen Gesammt-Character ganz besonders ins Auge faßt und von diesem aus für das wache Gewissen einen sichereren Uebergang zur Erkenntniß seiner göttlichen Hoheit und Erlöserwürde findet, als in dem Beweis aus den Wundern, z. B. der Auferstehung (nach englischer Vorliebe) oder in der Weissagung und Inspiration der heil. Schrift oder in der Vollkommenheit seiner Lehre. Das Sittlich-Heilige, während es mit seinen Tiefen in den Himmel reicht, ja in das Gebiet göttlicher Ontologie, hat es andererseits an sich, zugleich das menschlich Ansprechendste, auch bei den Empfänglichen, die noch draußen sind, Wohllautende und unwiderstehlich Fesselnde zu sein [1]).

[1]) Vorstehende Abhandlung ist für die Révue Chrétienne, Supplement (in dessen nächsten Heften sie in französischer Sprache erscheinen wird) ursprünglich gedacht und geschrieben. Es wurde jedoch angemessen gefunden, dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach, jedoch mit Abänderungen und Zusätzen, auch in diese Zeitschrift aufzunehmen.

Göttingen, Nov. 1861. D.

Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit.

Von Dr. **Julius Hamberger**, Professor in München.

Der Begriff der himmlischen Leiblichkeit ist für das Verständniß der Lehren und Thatsachen der Offenbarung von weit größerer Wichtigkeit, als man insgemein annimmt; dieß nachzuweisen, was eine eigene Abhandlung erfordern würde, scheint uns jedoch zunächst noch nicht am Platze. Ebenso läßt sich die Vernunftmäßigkeit und Nothwendigkeit dieses Begriffes viel strenger und überzeugender darthun, als man in der Regel dafürhält; aber auch auf einen solchen Versuch einer philosophischen Begründung desselben wird man vor der Hand Verzicht leisten müssen. Hoffentlich wird die eine wie die andere Exposition, von welcher Seite her sie auch kommen möge, nicht allzu lange auf sich warten lassen. Dagegen wird es vorerst unstreitig angemessen sein, eine nähere Einleitung in den Begriff der himmlischen Leiblichkeit[1]) und zwar auf historischem Wege darzubieten. Eine eigentliche Geschichte dieses Begriffes hier zu geben, kann uns natürlich nicht einfallen, da es ja zu einer solchen an den erforderlichen Vorarbeiten noch überhaupt mangelt; wir müssen uns auf bloße Andeutungen zu einer solchen beschränken und ebendarum auch wieder so manche weitere Ausführungen bei Seite lassen, die uns sonst wohl noch möglich wären. Jene geschichtlichen Andeutungen aber, welche, wie wir hoffen, den eigentlichen Inhalt dieses Begriffes der geistigen Anschauung näher[2]) bringen werden, werden überall von kritischen Bemerkungen begleitet sein, durch welche seine reine lautere Auffassung gesichert werden soll. —

Nachdem der Mensch, in Folge seiner Lostrennung von Gott, der Gewalt des materiellen Daseins anheimgefallen war, vermöchte

---

[1]) Eine freilich nur ganz kurz gehaltene Uebersicht dieser Lehre haben wir bereits in den Jahrbüchern für deutsche Theologie und zwar unter dem Titel: „Die Verklärung oder Vergeistigung der Leiblichkeit“ gegeben, Siehe Band III. S. 188—192.

[2]) Der eigentlichen vollen Anschauung der himmlischen Leiblichkeit können wir natürlich, so lange wir dem Erdenleben angehören, nicht theilhaftig werden

er sich aus eigener Kraft über diese nicht mehr zu erheben. Wenn wir also gleichwohl ein solches Streben bei ihm gewahr werden, so konnte dieses seinen Grund lediglich in dem Walten der göttlichen Gnade haben. Diese ist insofern eine allgemeine, als sie sich (Evang. Joh. Cap. 1, V. 4.) keinem Volke, keinem Jahrhundert, keinem Individuum versagen, sondern allenthalben ihr Licht leuchten lassen will, sofern sich für selbes noch eine gewisse Empfänglichkeit vorfindet, Geist und Gemüth nur irgendwie sich ihr erschließen will. So entwickelten sich schon im grauen Alterthum religiöse Vorstellungen und ergaben sich hieraus religiöse Lehren, in welchen eine Erhebung über das in der bloßen Sinnenerfahrung Gegebene, insonderheit auch eine Annäherung an den Gedanken der himmlischen Wesenheit oder Leiblichkeit nicht zu verkennen ist. Von mehreren Völkern der heidnischen Vorzeit möchte man auf den ersten Blick sogar meinen, daß sie diesen Gedanken wirklich schon erreicht hätten; andere, wie namentlich die Aegyptier und die Hellenen, schienen hinter diesem Ziele weit zurückgeblieben zu sein, standen aber demselben in Wahrheit doch viel näher; die größten Denker unter den Letztern sagten sich indessen von jenem Gedanken geradezu los d. h. sie hielten die eigentliche Vollkommenheit des Seins für unmöglich. Von einer lebendigen Ahnung dieses Gedankens finden wir dagegen die heiligen Männer alten Testamentes beseelt, in voller Klarheit aber konnte derselbe doch erst im Christenthum hervortreten.

Hinweisungen auf eine himmlische Wesenheit oder Leiblichkeit begegnen uns bei mehreren, besonders *orientalischen Völkern* theils in einer lichtstrahlenden Umhüllung, mit welcher sie sich die Gottheit von Ewigkeit bekleidet dachten, theils in der überschwänglichen Herrlichkeit, in welcher ihrer heiligen Lehre zufolge der Mensch wie die ihn umgebende Natur ursprünglich leuchtete, theils in der wunderbaren Glorie, zu welcher beide dereinst zurückgeführt werden sollten. So finden wir z. B., daß die *Japaner* den größten und mächtigsten unter ihren Göttern den himmelstrahlenden großen Geist nennen und die Tibetaner von ihrer seit Ewigkeit existirenden Gottheit behaupten, daß deren Natur aus der Substanz des allerreinsten und durchsichtigsten Crystallwassers gebildet sei. Ebenso lehren die alten *Parsen*, daß ihr Ormuzd mit einem aus Feuer und Wasser gestalteten Lichtleibe umkleidet sei, und wiederum bezeichnen die Slaven ihre Gottheit Radegast als ein unsichtbares, in ewiger Verklärung leuchtendes, alles Sichtbare weit übertreffendes Licht.

Auch von dem Zustande der Welt behaupten die alten Völker, daß derselbe ehedem viel herrlicher gewesen sei, als gegenwärtig und die dermalige Vergröberung der Wesen nur in einer sittlichen Entartung ihren Grund habe. Dieß lehrten die Indier und ebenso berichten die Tibetaner von ihren Lahen oder himmlischen Geistern, daß dieselben einen Leib ohne Mangel hatten und mit einem angebornen Glanze, mit einem Lichte angethan gewesen seien, das auf wunderbare Weise die dunkle Körperwelt erleuchtete. Es bedurften diese Lahen, lehren sie weiter, keiner Speise, weil sie das Leben in sich selber hatten und verblieben in diesem glückseligen Zustand unzählige Jahrhunderte, bis sie von den Früchten der Erde kosteten und hiermit dieser selbst unterthan wurden. Der Parsenlehre zufolge schaarte sich um Ormuzd eine gleich ihm im herrlichsten Licht strahlende Geisterwelt, und sollte auch die Körperwelt mit dem höchsten Glanz und der reinsten Schönheit umkleidet gewesen sein. In der hellesten Klarheit leuchtend und mit gen Himmel gerichtetem Blicke stand Kaiomort, der Urvater des Menschengeschlechtes auf der Erde, woselbst es ihm zur Aufgabe gemacht war, die hier hervorgebrochene Macht Ahrimans zu beschränken. Er ließ diese Aufgabe ungelöst; zuletzt soll aber doch die Macht des Bösen allenthalben gebrochen werden, nicht nur in den Seelen der Menschen, sondern auch in der ganzen Natur. Die Todten werden erstehen und zwar in verklärten und gleichsam ätherischen Leibern, die keiner Nahrung mehr bedürfen und keinen Schatten mehr werfen, und auch die Erde wird alsdann rein und lauter sein und ganz im Lichte stehen. In ähnlicher Art ließen sich auch die alten Germanen über den Wohnort der Vollendeten vernehmen, wie sie denn von Gimle, als der höchsten aller himmlischen Regionen, in welcher die guten und gerechten Menschen durch alle Zeiten wohnen sollen, aussagen, daß sie glänzender sei, als selbst die Sonne.

Angesichts dieser zum Theil sehr schwungvollen Bezeichnungen des Ueberirdischen möchte man sich beinahe versucht fühlen anzunehmen, daß jenen Völkern der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit wirklich vorgeschwebt sei. Besonders möchte man dieß den alten Parsen zutrauen, welche, ganz der Wahrheit gemäß, den wunderbaren Gestaltungen, die uns in ihrer heiligen Lehre begegnen, göttliche Ideen[1]), von ihnen Feruers genannt, zu Grund legten und von diesen den

---

[1]) Siehe den oben schon angeführten Aufsatz des Verfassers in den Jahrbüchern für deutsche Theologie.

übernatürlichen Glanz und die überschwängliche Schönheit jener Bildungen herleiteten, wie sie denn sogar der Herrlichkeit ihres Ormuzd einen Feruer voraussetzten, mit welchem diese ihre höchste Gottheit in vollkommner Uebereinstimmung stehe. Ganz andern Sinnes müssen wir jedoch werden, wenn wir in Ueberlegung ziehen, daß sie dem Himmel nur eine äußerliche Räumlichkeit anwiesen, Ormuzd's Thron geradezu über dem Fixsternhimmel befindlich sich gedacht und auch der Vorstellung einer ins Unendliche sich ausdehnenden Zeitlichkeit gehuldigt, nach dem Abschluß der Weltgeschichte einen abermaligen Umlauf der Dinge angenommen haben u. s. w. Dazu kommt, daß sich in ihrer heiligen Lehre neben manchen weiteren Anklängen an die Wahrheit doch so viele durchaus abenteuerliche und phantastische Züge vorfinden, und endlich, daß wir uns ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung zufolge keineswegs berechtigt sehen, eine besondere Macht des geistigen Lebens bei ihnen anzunehmen. In Erwägung alles Dessen können wir ihnen die wirkliche Anerkennung einer himmlischen Leiblichkeit nicht zugestehen; wir werden vielmehr behaupten müssen, daß sie deren Wesen nur eben unrichtig aufgefaßt, daß sie selbes lediglich nur in der Verdünnung, Sublimirung des Materiellen gesucht haben. Ein Streben, über die materielle Welt hinauszukommen, können und wollen wir den Parsen und den andern oben genannten Völkern nicht absprechen, wirklich aber vermochten sie das himmlische Gebiet mit ihrem Ahnen und Sehnen noch nicht zu erreichen. Das Licht steht an der Grenze der Materialität und kann darum wohl als ein passendes Sinnbild für Bezeichnung des Uebermateriellen dienen, aber es ist noch nicht dieses selbst. Eine Idee, Geist also und Leben, liegt jeder materiellen Formation zu Grunde; der Geist aber, der nur Materielles gestaltet, wenn es auch noch so fein und zart sein sollte, wie die bloßen Lichtgebilde in der That sind, ist noch immer nicht der Geist, der über der Natur steht, sondern ein noch bloß in ihr stehender Geist und noch immer an sie gebunden, ebendarum auch noch den Schranken des Raumes und der Zeit unterworfen.

Das geistige Leben derjenigen Völker, bei welchen wir solche glänzende Darstellungen des Himmlischen nicht vorfinden, hat man deßwegen nicht geradezu als ein geringeres oder dürftigeres anzusehen; es könnte dasselbe vielmehr sogar eine weit höhere Stufe einnehmen. Nur nach einer Seite hin kann das Licht in der That als Symbol der himmlischen Leiblichkeit gelten, in Beziehung nämlich auf die Leichtigkeit, Lauterkeit, Durchsichtigkeit derselben; in Anbetracht aber

ihrer Fülle, Gediegenheit, Gewichtigkeit können wir in ihm ein solches nicht finden, sondern dieses bietet sich uns in der Massivität der eigentlichen irdischen Körperlichkeit dar. So kann es sich denn freilich, um den Gedanken ebendieser höheren Leiblichkeit zu gewinnen, so wenig bloß um jene — an völlige Auflösung angrenzende Verdünnung oder Sublimirung der Materialität handeln, daß letztere vielmehr festgehalten, nur aber mehr und mehr vom Geist durchdrungen und also der wirklichen Verklärung entgegengeführt werden muß. Nur zu leicht kann es freilich geschehen, daß man dieses Ziel selbst nicht erreicht, sondern, statt sich wirklich bis zur Uebermaterialität zu erheben, bloß bis zu einer vorzüglichen Erhöhung und Veredlung der Materie gelangt, in dieser aber bereits schon die himmlische Herrlichkeit gefunden zu haben vermeint. Wie bei jener Abstraktion von dem Vollgehalt der Materie, so ermangelt man auch bei diesem Festhalten an irdischen, wenn gleich dem Ideal noch so sehr sich annähernden Bildungen, des wahren Begriffes der himmlischen Leiblichkeit; doch unterliegt es keinem Zweifel, daß im letztern Falle der Macht des geistigen Lebens ein weit größerer Spielraum sich darbiete, als im ersteren.

Ueber die Ideen der alten Aegyptier, soweit sie hieher gehören, haben wir noch wenig sichere Kunde. Sie verrathen aber in keiner Weise jene idealistische Tendenz, wie wir sie bei den oben aufgeführten Völkern wahrgenommen haben. In ihrer heiligen Lehre macht sich vielmehr nach einem neueren, freilich nicht ganz verläßlichen Forscher[1]), der entschiedenste Realismus geltend, und das Urwesen, von welchem dieselbe ausgeht, wird ausdrücklich einerseits zwar als Geist, als thätiges Leben und bildende Kraft, anderseits aber als Materie, als ein Wasser bezeichnet, das Erdtheilchen nur aber nicht als todten Stoff in sich fasse, sondern überall beseelt und mit dem Vermögen des Ausgebärens desjenigen, was der Geist in ihm erzeugt, ausgestattet sei. Im Innern dieses zunächst noch unentwickelten und demzufolge noch in völliger Einheit sich darstellenden Urwesens entsteht nun, aus demselben sich gleichsam ablösend, das Weltall. Jener Ablösung unerachtet wird selbes aber doch nicht aus dem Schooße des Urgeistes entlassen, sondern dieser hält es fort und fort von allen Seiten umfangen oder umschlossen, und läßt nun in das bis jetzt der besondern Formation noch ermangelnde allgemeine Gebilde seine Kraft einstrahlen. So gestaltete sich denn aus den zarteren und feineren Theilen des

[1]) Nach Ed. Röth.

Urgewässers der Himmel mit den einzelnen Gestirnen und den in ihnen waltenden Gottheiten, während sich, ihm gegenüber, aus den gröberen und dichtern Materietheilchen die Erde absetzte, die auch vorerst der Wohnsitz von Gottheiten wurde, welche sich durch neue Zeugungen fortwährend noch mehrten, bis später ein entartetes und ebendarum seiner anfänglichen Herrlichkeit entkleidetes Geschlecht, die jetzige Menschheit, zum Behuf ihrer Reinigung und Läuterung auf selbe versetzt wurde.[1]) Höhere und niedrigere, edlere und unedlere Bildungen begegnen uns also in der ägyptischen Lehre; an eine Verflüchtigung aber der Materie kann hier, da sie ja zum Wesen des Urgeistes selbst gerechnet wird, wohl nirgends zu denken sein. Es herrschte bei den alten Aegyptiern ein strenger Realismus, der sich auch in der Massenhaftigkeit ihrer Bau- und Bildwerke zu erkennen gibt. Aus der Spannung aber des bei ihnen ebenfalls mit Nachdruck hervortretenden geistigen Lebens gegen die Last der Materialität, die doch von ihnen nur so wenig bewältigt werden konnte, läßt sich theilweise der düstere, schwermüthige Charakter erklären, welcher dem ganzen Leben und allen Hervorbringungen dieses Volkes aufgedrückt ist.

Auch die Götterlehre der Hellenen blieb frei von dem bloßen Scheine der Anerkennung einer vergeistigten Natur: es bewahrte sich in ihr die reale Basis ebenso vollkräftig, wie wahrscheinlich in jener der Aegyptier. Bei dem dieser Nation eigenthümlichen idealen Sinn aber und bei ihrer freudigen Begeisterung für alles Schöne und Edle entwickelten sich aus jener Basis viel reinere, das Uebernatürliche weit eher bezeichnende Göttergestalten, als dieß beim ägyptischen Volk der Fall sein konnte. Selbst auch die ihrer Natur nach schlechthin über der Materie stehenden und sie beherrschenden — höchsten Gottheiten gingen für sie in engumgränzte Bildungen ein; aber es schimmerte durch diese menschenähnliche Beschränktheit die Kraft der göttlichen Unendlichkeit hindurch und es leuchteten bei ihnen auch hohe sittliche Eigenschaften, wie Gerechtigkeit, Güte, Weisheit hervor.[2]) Der edle Aufschwung des Geistes, auf welchem diese Beschaffenheit der Mythologie der Hellenen beruhte, offenbarte sich auch in ihrer Geschichte, sowie in ihrer Kunst und Literatur, in welcher sich ja doch nur das-

---

[1]) Siehe Dr. Eduard Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Band I. Auch unter dem besonderen Titel: Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre. 1846.

[2]) Man denke nur an die Darstellung des Zeus bei Homer und an dem ihm nachgebildeten Zeus des Phidias.

jenige ausprägte, wovon ihr ganzes Innere erfüllt und belebt war. Mit Recht hat man von den Ueberresten ihrer Plastik gerühmt, daß in ihnen bei aller Fülle des leiblichen Daseins die Materie doch wie überwunden erscheine und sich uns in ihnen nur mehr die geistige Form als solche darstelle. Das Nämliche gilt von ihrer Poesie, zumal von ihrer Tragödie, in welcher ja ebenfalls das äußerlich Gegebene zuletzt allenthalben aufgehoben wird, auf daß nur die Idee als solche zu ihrem Recht komme. Daß aber jene reinen Formen und diese hohen Ideen nicht das Himmlische an sich selbst zum Gegenstand hatten noch haben konnten, sondern nur einzelne Beziehungen, worin sich dasselbe zum Irdischen befindet, das braucht wohl nicht näher ausgeführt zu werden. Wohl mangelt es auch in den Mythen und Sagen der Hellenen nicht gänzlich an Andeutungen einer wirklichen Erhöhung des Irdischen zum Ueberirdischen, wohin wir ganz besonders zu rechnen haben werden, wenn von Oedipus berichtet wird, daß er, nachdem ihn beinahe schuldlos unsägliches Leiden betroffen, auf Kolonos zu wunderbarer Verklärung gelangt und dann in unbegreiflicher Weise dem Erdenleben entrückt worden sei. Doch dergleichen kann mehr nur als zufälliger Anklang an den Gedanken einer Vergeistigung des Leiblichen angesehen werden, im wirklichen Besitz dieses Gedankens befanden sich die Hellenen nicht. Dieß erhellet deutlich aus den Lehren ihrer größten Denker, welche, wie sie denn, namentlich Plato, in ihrem Philosophiren, von den Aussprüchen ihrer gottbegeisterten Sänger ausgingen, diese Erkenntniß, wenn sie selbe bei ihnen vorgefunden hätten, ohne Zweifel festgehalten und zur Vollendung ihrer Systeme benutzt haben würden.

Plato wie Aristoteles, obwohl sie als die Quelle alles gewordenen Seins eine über jeden Gegensatz erhabene höchste Einheit anerkannten, blieben gleichwohl in einem Dualismus des Idealen und Realen, des Geistes und der Materie befangen. Gott erscheint bei Plato als die Bedingung des Seins d. i. der Idee oder des Vollkommenen, wie auch des Gegentheils hievon, des Nichtseins nämlich, des Werdens oder des Unvollkommnen, ohne daß Er für sich selbst von dem einen oder von dem andern bedingt wäre. Diese Beiden aber gehen nach Plato's Meinung nie zusammen, sondern bleiben immer auseinander gehalten; ihre Vereinigung, nimmt er an, kann niemals eine absolute sein, weil dieß eine Aufhebung ihres Wesens, ihrer Natur voraussetzen würde. Sofern die Welt das Werk Gottes, des vollkommensten und neidlosesten Wesens ist, wird sie zwar nicht einer absoluten, doch

immerhin einer relativen Vollkommenheit theilhaftig d. h. sie wird dem Guten wohl nicht gleich, doch aber ihm einigermaßen ähnlich werden können. Der Gegensatz des Realen gegen das Ideale, des Sinnlichen gegen das Geistige muß sich Plato's Lehre zufolge fort und fort behaupten, an eine Erhöhung des Irdischen bis zu seiner wesentlichen Aufnahme in das Himmlische soll nie und nirgends gedacht werden dürfen.

Dem Wesen nach völlig hiemit übereinstimmend, läßt sich auch Aristoteles vernehmen. Wohl lehrt er von Gott, daß Er nur das Beste und Schönste denke und erklärt dabei die Materie für ein lediglich Leidendes, das gar keine Macht habe und sich Alles gefallen lassen müsse, was ihr geschehe. Allmählig aber und gleichsam unvermerkt stellt sich, bei seiner Erklärung der Welt, der göttlichen und vernünftigen Kraft eine Gewalt der Nothwendigkeit an die Seite, welche den Dingen kein vollkommenes Sein gestattet und bewirkt, daß dieselben vergänglich oder wenigstens der veränderlichen Bewegung unterworfen sind. Diese die eigentliche Vollendung der Welt hemmende Macht liegt ihm aber in der Materie, welche sich eben dem Geiste nicht schlechthin fügen will. Aristoteles redet zwar auch von einem fünften Elemente, das er den Aether nennt und behauptet von diesem, daß es keiner der Unvollkommenheiten unterworfen sei, welchen die bekannten vier Elemente unterliegen, daß es weder Schwere noch Leichtigkeit habe und daß kein Entstehen oder Vergehen, kein Leiden und keine Verwandlung bei ihm Statt finde. Doch daß er hier eine übermaterielle, himmlische Wesenheit keineswegs im Sinne hatte, tritt uns klar genug zu Tage, wenn wir weiter zu vernehmen haben, daß aus diesem Elemente der Himmel und die Gestirne bestehen sollen, an denen gar keine Veränderung zu bemerken sei[1]).

So wußten denn die Weisesten unter den Heiden zwar zum Gedanken der Unabhängigkeit Gottes von der Materie und seines freien Schaltens und Waltens über dieselbe sich aufzuschwingen; doch

---

[1]) Bekanntlich hat Epikur den Göttern eine alles Irdische durchaus überragende Leiblichkeit beigelegt, so zart und fein, daß sie im Bereich des irdischen Raumes gar nicht bestehen könnten. Ausführlich darzuthun, daß hier doch nicht an himmlische Wesenheit zu denken sei, wird sich indessen der Mühe nicht verlohnen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß Epikur als Atomistiker diesen Begriff schlechthin nicht erreichen konnte. Zudem widerspricht dem Wesen desselben die absolute Subtilität, welche er der Leiblichkeit seiner Gottheiten vindiciren will, und der zufolge sie gar nicht wirkliches Fleisch und Blut, ja nicht einmal wirkliche, sondern nur scheinbare Körperlichkeit besitzen sollen.

waren sie nicht im Stande, diesen Gedanken auch festzuhalten. Nicht ohne göttliche Assistenz hatten sie ihn erreichen können; doch hatte er sich ihnen mehr nur auf dem Wege der Abstraction ergeben, als daß er bei ihnen aus der Tiefe des Gemüthslebens hervorgetreten und zur eigentlichen Seele ihres Lebens geworden wäre. Darum zeigte er sich nur an der Spitze ihrer philosophischen Systeme, entschwand ihnen aber wieder in deren weiteren Entwicklung. Der Mensch ist eben in Folge seiner Abkehr von Gott so entschieden aus der Region der Uebermaterialität herausgetreten und diese ihm so völlig fremd geworden, daß selbst auch nur eine lebendige Ahnung der letztern bloß vermöge einer besondern göttlichen Gnadenwirkung sich bei ihm zu entwickeln vermochte, ihre bestimmte Erkenntniß aber erst dann bei ihm möglich wurde, nachdem die Erlösung von der Sünde und vom Tode vollbracht, sonach die Erhöhung der irdischen zur himmlischen Wesenheit — beim Erlöser — wirklich erfolgt war, thatsächlich sich bei ihm ergeben hatte.

So gewiß in der vorchristlichen Zeit nur bei dem einen Volke der Hebräer der lebendige Glaube an den wahren Gott sich erhalten hatte, so konnte freilich auch nur hier und sonst nirgends die lebendige Ahnung von einer Erhöhung des Irdischen zum Himmlischen Statt finden. Die Grundvoraussetzung hievon ist die Empfindung der unbedingten Macht des ewigen Willens, vor welchem zuletzt Alles sich beugen muß, der Allem zumal das Gepräge seiner selbst aufzudrücken vermag. Die Erkenntniß dieser Erhabenheit und Majestät Gottes sowie seiner Gnade und Erbarmung, vermöge deren er den Menschen dem Elend, in welches sich dieser durch die Verkehrtheit seines Willens gestürzt hatte, wieder entziehen wollte, war jenem Volke als ein heiliges Vermächtniß aus der Urzeit unsers Geschlechtes durch besondere göttliche Veranstaltungen bewahrt worden und indem sie von einer Generation der andern überliefert wurde, bei dem innigen Verkehr so vieler heiliger Männer mit dem Ewigen, der ebenhiedurch möglich gewesen, zu immer reicherer Kraft und Fülle gediehen. Jehovah — von diesem Glauben war Geist und Gemüth der Kinder Israel gehoben und getragen — Jehovah thronet als der Urheber der Welt nach Stoff und Form, als ihr Schöpfer im wahren und vollen Sinn des Wortes, in unerreichbarer Hoheit über allen Gewalten, die ja eben nur durch ihn selbst existiren. Sie können ihn nicht hemmen und beschränken; er kann schaffen, was er will, und seine Geschöpfe als solche zur höchsten Stufe der Vollkommenheit erheben, ja selbst

dann, wenn sie freventlich von ihm abgewichen sind, falls sie zu ihm zurückkehren wollen, ihnen abermals Glorie und Herrlichkeit verleihen.

Das Paradies, das Land der Wonne, in welches der Mensch ursprünglich eingeführt worden, war als ein reines Werk der göttlichen Schöpfermacht nicht irdischer Art [1]) und kann darum auch auf der Erde nicht nachgewiesen werden. Da uns die heilige Schrift sein Wesen nicht begriffsmäßig bezeichnen, sondern ein lebendiges Bild von ihm entwerfen wollte, so mußte sie wohl — die Farben gleichsam zu diesem Gemälde aus der materiellen Natur entlehnen. Doch wurde durch selbes schon bei denjenigen, für welche es zunächst bestimmt war, die Ahnung einer, das ganze Reich der Materialität überbietenden Herrlichkeit hervorgerufen, und wenn man gleichwohl, selbst in der christlichen Zeit, nicht selten vom Paradies angenommen hat, daß es sich nicht wesentlich von der irdischen Natur unterschieden, daß seine Schönheit nur dem Grade, nicht der Art nach über die Erdenwelt hinausgereicht habe, so konnte sich mit dieser Vorstellung doch nimmermehr weder der Geist noch das Gemüth in Wahrheit befriedigt finden.

Wenn aber hienach die Bibel den Menschen von einem über das irdische Leben weit hinausliegenden Punkte ausgehen läßt, so lehrt sie auch von ihm, daß er zu einem Stande der Herrlichkeit erhoben werden soll, der gleichfalls nicht in das Bereich des materiellen Daseins hineinfällt. Auch diese seine Zukunft stellt sie theilweise in so entschieden realistischer Weise dar, daß man sich auf den ersten Blick versucht fühlen möchte, selbe als irdisch körperlich zu fassen; doch fehlt es hiebei auch nicht an solchen Zügen, durch welche man sich hierüber weit hinausgehoben findet. So spricht zwar Hiob, Cap. 19, V. 25—27, die Hoffnung aus [2]), daß er aus der Erde wieder auferweckt, daß er mit seiner Haut wieder umgeben werden solle; er erwartet aber auch, daß er in seinem Fleische — Gott schauen werde. Darf man nun wohl dieses sein Fleisch als materiell sich denken? Springt es nicht von selbst in die Augen, daß unter dieser Voraussetzung jene Erwartung ganz unmöglich sich erfüllen könnte? Auch der

[1]) Die große Bedeutung, ja die Nothwendigkeit dieses Gedankens wird im weitern Verlauf dieser Darstellung immer bestimmter sich herausstellen. Zu seiner Zeit werden wir auch darthun, daß die besonders aus 1 Kor. 15, 45—48 hergeholten Beweisgründe für die Annahme, daß der Mensch bereits schon in irdisch-materieller Gestalt aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sei, nicht für stichhaltig erachtet werden können.

[2]) Der Verf. nimmt die auch von Ewald gebilligte Erklärung an.

Prophet Daniel erregt bei uns unstreitig die Vorstellung einer überirdischen Herrlichkeit, wenn er Cap. 12, 2 ff. sagt, daß ein Theil von denjenigen, die unter der Erde liegen, zum ewigen Leben aufwachen und daß die Lehrer alsdann leuchten werden, wie des Himmels Glanz, und die, so Viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich. Indirect wird in der Schrift die Erhöhung des Materiellen zum Uebermateriellen angedeutet, wenn sie von Henoch ein Aehnliches als Thatsache berichtet, als womit die Mythe oder Sage von Oedipus auf Kolonos das Geschick desselben zum feierlichen Abschluß gelangen läßt. Bei Henoch erfolgte eben nicht die Scheidung der Seele vom Leibe, sondern weil er, heißt es von ihm 1. Mos. 5, 24, ein göttlich Leben führete, so nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen. Der Leib dieses Patriarchen, ließ sich hieraus erahnen, ward dem Erdendasein damit entzogen, daß er von dem Leben des Geistes gleichsam verschlungen oder vielmehr in selbes aufgenommen und also zur Verklärung gebracht wurde. Aeußerlich glanzvoll war dagegen der Eingang des Propheten Elia in die himmlische Herrlichkeit: von einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen, der ihn emporgetragen habe, ist in dieser Erzählung, 2. Kön. Cap. 2, V. 11 die Rede. Daß aber hinter demjenigen, was die körperlichen Sinne hier wahrnehmen konnten, eine in das Reich der Unsichtbarkeit hineinragende Begebenheit Statt fand, die Umwandlung nämlich der materiellen Leiblichkeit des Propheten in die übermaterielle, das war wohl keinem frommen Israeliten zweifelhaft, wenn er auch den wesentlichen Unterschied beider nicht klar erkennen mochte.

So gibt uns denn die Bibel des alten Testaments gar vielfache Andeutungen vergeistigter Körperlichkeit an die Hand: es gilt dieß, wie sich uns gezeigt hat, sowohl von den Werken der göttlichen Schöpferkraft als solcher, wie auch von Creaturen, welche die Gnade des Höchsten über die Unvollkommenheit des Erdendaseins zur Fülle des wahren himmlischen Lebens zurückgebracht. Aber auch der Ewige selbst erscheint hier mit einer Glorie umgeben, welche, der unbedingten Macht des göttlichen Willens gegenüber unmöglich als materiell gedacht, die aber ebenso wenig auch nur als einfache Geistigkeit aufgefaßt werden kann.

Wenn ein Sterblicher einer Theophanie gewürdigt werden soll, so kann dieselbe doch niemals ohne göttliche Herablassung erfolgen. Sie wird an sich selbst die Herrlichkeit Gottes nie völlig erreichen können, indem ja bei ihr das Ueberirdische in irdische Gestalt eingehen

muß; soll aber die Erscheinung nicht eine täuschende, irreführende sein, so wird sie wenigstens in ihren Hauptzügen der ihr zu Grunde liegenden Wesenheit entsprechen müssen, also nichts enthalten dürfen, was dieser in jedem Sinn fern läge. Bei der im 33. Capitel des zweiten Buches Moseh vorkommenden Gotteserscheinung wird nun bestimmt unterschieden zwischen dem Angesicht, פָּנִים, oder gleichsam der Vorderseite des Herrn und zwischen dem Raum, מָקוֹם, oder der Hinterseite seines Wesens. Jenes, die göttliche Persönlichkeit selbst, zu schauen, blieb Moseh versagt, dieses aber, den Glanz und die Offenbarung seiner Herrlichkeit, sollte er theilweise wahrnehmen dürfen. So steht denn also hier der reinen Geistigkeit etwas gegenüber, was nicht lediglich diese selbst, was folglich leiblicher Natur —, weil aber die Leiblichkeit Gottes doch nicht materiell sein kann, nothwendig übermaterieller Art sein muß. Die uns hier begegnende scharfe Gegenüberstellung der Vorderseite des Herrn und der Hinterseite seines Wesens berechtigt dazu, auch anderwärts, wie z. B. in der Vision des Propheten Daniel, Cap. 7, V. 9 ff. die göttliche Persönlichkeit selbst, die unter dem Bilde jenes Alten erscheint, deß Kleid schneeweiß und das Haar auf seinem Haupt wie weiße Wolle war, und — ihre Glorie, die als der Stuhl bezeichnet wird, auf welchem sie thronet und der eitel Feuerflammen war und von welchem ein langer feuriger Strahl ausging, wohl aus einander zu halten und letztere nicht, wie so häufig geschieht, als eine bloße poetische Amplification zu fassen. Ohne Zweifel hat man bei jenem Feuerthron des Herrn an die zu seinem Wesen selbst gehörende, doch von seiner Persönlichkeit zu unterscheidende ewige Leiblichkeit zu denken, deren Realität auch einzig und allein eine solche Theophanie, wie sie dem Propheten Ezechiel, Cap. I. und Cap. X., zu Theil wurde, als möglich erkennen läßt.

Aber auch darin, daß in den heiligen Büchern dem Ewigen so vielfach Sinnorgane und Gliedmaßen, wie Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger u. s. w. zugeschrieben werden, dürfte man doch wohl etwas mehr als bloße sogenannte Anthropomorphismen zu suchen haben. Unstreitig dachten sich die Israeliten Jehovah, von welchem ihr Salomo, 1. Kön. Cap. 8, V. 27, aussagte, daß Er so wenig auf Erden oder in dem Haus wohne, das er selbst ihm gebaut habe, da ja der Himmel und aller Himmel Himmel Ihn nicht versorgen mögen, um jener Bezeichnungen willen nicht als eingeschränkt nach irdisch menschlicher Weise; daraus folgt aber noch keineswegs, daß sie in Ihm nichts weiter als einen abstracten Geist gefunden hätten. Wie,

wenn man annähme, daß jene Sinnorgane und Gliedmaßen gar nicht vom Menschen auf Gott übergetragen wären, sondern dieselben Gott vielmehr im eigentlichen, wahren Sinn, uns Menschen aber, namentlich in unserm jetzigen Stande der Entartung und Erniedrigung, nur analogisch zukämen, die göttliche Leiblichkeit also die menschliche wie der Größe und Hoheit, so ihrer Natur und Beschaffenheit nach schlechthin überragte, folglich auch über unsre Vorstellungskraft völlig hinausginge! Eine solche Leiblichkeit würde die Majestät des ewigen Geistes in keiner Weise beeinträchtigen, sondern sie vielmehr gerade in ihrem vollen Glanze ersichtlich werden lassen. Sie war es zuverlässig, welche dem Geiste der heiligen Männer alten Testaments vorschwebte und sie gerade jene Ausdrücke zur Bezeichnung der göttlichen Herrlichkeit erwählen ließ; sie auch bildet, wie man nicht wird in Abrede stellen können, die nothwendige Voraussetzung der Art und Weise, in welcher sich ihnen dieselbe manifestiren sollte.

Hiebei mag immerhin zugegeben werden, daß jene Männer die Eigenthümlichkeit der übermateriellen Leiblichkeit in ihrem Gegensatz zur materiellen nicht bereits schon in Klarheit und Bestimmtheit erkannt haben; von einer Vermengung aber der erstern mit letzterer, wie wir sie bei den heidnischen Völkern nachgewiesen, konnte bei ihnen, denen sich die Tiefe der Alles bewältigenden Hoheit und Majestät der göttlichen Persönlichkeit enthüllt hatte, doch ebenfalls nicht die Rede sein. So hegten sie denn in ihrem Innern den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit zunächst als eine bloße, obgleich höchst lebendige Ahnung, und diese gestaltete sich bei der durchaus geheimnißvollen Beschaffenheit ihres Gegenstandes freilich erst dann zu einem bestimmten Begriffe, nachdem die Möglichkeit der Wiedererhebung aus dem materiellen zum übermateriellen Dasein der Menschheit errungen, nachdem im Bereiche derselben Irdisches in Wahrheit zum Himmlischen verklärt worden war. Dieß erfolgte in der Auferstehung des Herrn, der aus dem Grabe nicht mit seinem bisherigen irdischen, sondern mit einem verklärten Leibe angethan hervorging, wie Paulus Cap. 3, V. 21 seines Briefes an die Philipper ausdrücklich sagt und wie auch aus dem im neuen Testamente mehrfältig, Röm. 8, 20., 1. Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5. u. s. w., wiederkehrenden Worte, daß Er der Ersterstandene sei, deutlich erhellt. Es gehörte aber von da an der Heiland auch nicht mehr der Erdenwelt, sondern einer höheren Weltregion an, von welcher aus er seinen Jüngern nur noch in einzelnen Erweisungen sich darstellte, Apostelg. Cap. 1, V. 3., nur

besuchsweise gleichsam unter ihnen erschien. Er offenbarte sich ihnen, um sie auf dem irdischen Standpunkt, auf welchem sie sich befanden, von seiner wirklichen Auferstehung zu überzeugen[1]), in seiner vormaligen irdischen Gestalt und zwar so, daß er ihnen nicht bloß sichtbar wurde, sondern sich auch von ihnen berühren, den Apostel Thomas dessen Hand in seine Seitenwunde legen ließ, Evang. Joh. Cap. 20, 24. ff., daß er noch mit ihnen aß, Luk. 24, 45. u. s. w. Er trat aber unter sie ein und entzog sich auch wieder der Gemeinschaft mit ihnen in solcher Weise, Evang. Joh. Cap. 20, 19. Luk. 24, 31., daß sich bei ihnen der Gewißheit von der wirklichen Wiederannahme seines Leibes auch noch die Ueberzeugung von dessen Vergeistigung und Verklärung beigesellen konnte. Wenn der Herr bei verschlossenen Thüren plötzlich in voller Körperlichkeit unter ihnen erschien, plötzlich aber auch wieder in die Unsichtbarkeit zurücktrat, so war hiermit thatsächlich erwiesen, daß er nicht etwa mit einem bloßen Scheinleibe bekleidet erstanden, aber auch, daß sein geistiges Wesen jetzt nicht mehr von seinem Leibe noch irgendwie beeinträchtigt sei, sondern ersteres über letztern nun unbeschränkte Macht erlangt, folglich ihm auch völlig sein Gepräge aufgedrückt habe. So war denn seine nunmehrige Leiblichkeit offenbar eine übermaterielle und den Schranken der Zeit- und des Raumes nicht mehr unterworfen.

Es ist leicht einzusehen, daß sich den Aposteln die Auferstehung des Herrn sofort als eine Thatsache von der höchsten Wichtigkeit darstellen mußte. Doch vermochten sie die Bedeutung derselben nicht gleich nach ihrer ganzen Tiefe zu würdigen: was sie hier Großes und Wunderbares erfahren, das hatte sich den sonstigen Erkenntnissen, in deren Besitz sie durch ihren Meister bereits gelangt waren, zunächst nur als ein neuer Baustein gleichsam angereiht. Nachdem sich aber der Herr zum Himmel erhoben, nachdem seine göttliche Natur die menschliche mit ihrer Herrlichkeit völlig durchdrungen hatte, die Kraft also des heiligen Geistes jetzt mit ihrer ganzen Fülle von ihm auf die Seinigen ausströmen konnte[2]): da erschloß sich ihnen vermöge der

---

[1]) Die Verkennung des Umstandes, daß in der Art und Weise, wie der Herr nach seiner Auferstehung unter seinen Jüngern erschien, eine Herablassung von seiner Seite Statt fand, Statt finden mußte, hat die richtige Auffassung des Wesens der himmlischen Leiblichkeit in sehr empfindlicher Weise beeinträchtigt.

[2]) Nur in Folge der Erhöhung des Menschensohnes zur himmlischen Herrlichkeit, nur dadurch also, daß die ganze Fülle des göttlichen Geistes in ihn selbst jetzt einströmte, konnte er nun ebendiese auch wieder auf diejenigen ausströmen



innigen Gemeinschaft, in welche sie nun mit Gott und dem Heiland versetzt worden, das eigentliche Wesen der göttlichen Wahrheit, da wurde ihre religiöse Erkenntniß von dem wahren Lebenshauche beseelt, da mußte ihnen freilich, was sie bisher nur vereinzelt erfaßt hatten, in eine große Einheit gleichsam zusammenfließen. So erschien ihnen denn jetzt die Erhöhung des Herrn aus der Erniedrigung, in welche er aus Liebe zu den Menschen eingegangen war, seine Auferstehung im Leibe der Verklärung und seine Himmelfahrt als die Grundlage der Wiederherstellung der ganzen Menschheit und deren Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit, ja sogar als Grundlage der Läuterung und Vollendung des Universums überhaupt und der Zurückführung desselben zu seinem ewigen Ursprung.

In voller Klarheit erkannten die Apostel unstreitig den wesentlichen Unterschied der irdischen und himmlischen Leiblichkeit; auf eine ausdrückliche Gegenüberstellung der charakteristischen Merkmale beider ließen sie sich jedoch, den uns vorliegenden Offenbarungsurkunden nach zu schließen, mit alleiniger Ausnahme des heiligen Paulus, nirgends ein. In der bekannten Stelle seines ersten Briefes an die Korinther Cap. 15, V. 35 ff. erinnert dieser Apostel zuvörderst daran, daß sich uns ja schon auf Erden, im Thierreich, eine gar große Verschiedenheit des Fleisches darstelle; er weist ferner darauf hin, daß sich wiederum die himmlischen Körper, als die Sonne, der Mond und die Sterne von den irdischen Substanzen unterscheiden; und so kann uns denn auch, schließt er hieraus, Gott dereinst gar wohl einen Leib von ganz anderer Beschaffenheit verleihen, als derjenige ist, den wir gegenwärtig an uns tragen. Letzterer, lehrt er nun, ist irdischer Art, aus irdischen Elementen zusammengefügt, und kann in diese auch wieder zersetzt werden, der Verwesung anheimfallen; unser zukünftiger Leib dagegen wird einer solchen Auflösung nicht mehr unterliegen. Als nichtig, armselig, theilweise häßlich, auch das Gefühl der Schaam uns einflößend bezeichnet er ferner den Leib, mit welchem wir jetzt behaftet sind, während derjenige, den wir dereinst erlangen sollen, voller Herr-

lassen, die er sich durch das Werk der Erlösung als Eigenthum erworben hatte. Hiermit scheint der reale Zusammenhang der Himmelfahrt des Herrn mit der Sendung des Geistes nachgewiesen, und demgemäß auch der Sinn des sehr dunkeln Wortes Joh. 16, V. 7., welchem zufolge der Geist nicht kommen kann, es sei denn, daß der Herr hingehe, dem Verständnisse näher geführt. Es enthält dieses Wort doch etwas Mehreres, als nur den gar zu einfachen Gedanken, daß der Sendung des Geistes das Werk der Erlösung vorausgehen mußte.

lichkeit sein wird, mit höchster Würde bekleidet und in reinster Schönheit leuchtend. Weiter heißt es hier von ersterem, daß er schwach, daß er gar mannigfachem Elende, Krankheiten und Siechthum ausgesetzt, daß er überhaupt in Entfaltung seiner Kraft gehemmt, vielfach untauglich sei, dem Geiste als Werkzeug zu dienen, daß er diesen so häufig beschwere; letzterer dagegen wird frei von der Stumpfheit und Trägheit der Materie, er wird voll Kraft und voll Leben und Alles zu vollziehen im Stande sein, was der Geist in's Werk zu setzen als seine Aufgabe erkennt. Endlich stellt der Apostel unsern jetzigen dem zukünftigen Leibe noch in Bezug auf den im Gemüth und Willen liegenden Grund beider gegenüber. Jenen nämlich nennt er, sofern er, als materiell gestaltet, der Neigung des alten Menschen entspricht, den natürlichen oder seelischen (σῶμα ψυχικόν), diesen aber, der über die Materie erhaben und ganz vom Leben des Geistes durchdrungen ist, folglich mit dem Verlangen des neuen Menschen nach dem Himmlischen völlig übereinkommt, bezeichnet er als den geistigen oder geistlichen Leib (σῶμα πνευματικόν). Nur von diesem überirdischen Leibe, schärft er noch besonders ein, nicht aber vom irdischen Fleisch und Blut sei es denkbar, daß er in die ewige Herrlichkeit eingehen, das Reich Gottes ererben könne.

Wie wurde nun aber der hiermit festgestellte Begriff der himmlischen Leiblichkeit von den Bekennern Christi aufgenommen, festgehalten und für die Gestaltung des ganzen Systems der Theologie verwendet? Nicht überall wurde er in seiner wahren Reinheit erfaßt, vielmehr spielte in ihn hie und da noch die irdische Materialität, nur in äußerster Verdünnung oder Sublimirung, in ganz ähnlicher Art hinein, wie wir solches schon bei den orientalischen Völkern der vorchristlichen Zeit wahrgenommen haben. Noch häufiger geschah es, daß man, um ja nicht über dem Gedanken der Vergeistigung des Leiblichen das Leibliche selbst einzubüßen, jene nur als eine partielle Veränderung, als eine Verbesserung und Veredelung, keineswegs aber als eine wesentliche Erhöhung und Umgestaltung des irdischen Körpers denken zu dürfen meinte, ebenhiemit aber, was uns an die Vorstellungen vom Wesen des Himmlischen bei den alten Aegyptiern und Hellenen erinnert, den Begriff der Uebermaterialität selbst preisgab. Wenn nun aber durch Christum und durch die Kraft des von ihm gesendeten Geistes das Gemüth so weit über das Irdische erhoben worden war, so läßt sich sehr wohl begreifen, daß man jenem nicht in voller Lauterkeit erfaßten Gedanken der himmlischen Leiblichkeit eine besondere

Bedeutung nicht zugestehen, daß man ihn namentlich für die allerhöchsten Regionen des Seins nicht gelten lassen und ihm also nur in soweit Raum geben wollte, als man sich seiner dem Bibelwort zufolge schlechterdings nicht zu entschlagen wußte. Aber auch in dem Falle, daß man sein Wesen richtig erkannte, dachte man, ohne Zweifel durch eine spiritualistische Tendenz davon zurückgehalten, gemeiniglich gar nicht daran, ihn in jener weiten Ausdehnung zu nehmen, wie es die heilige Schrift doch in Wahrheit verlangt. Einzelne Kirchenlehrer machten hierin wohl eine Ausnahme, sie blieben aber hierin fast ohne alle Nachfolge.

Die sogenannten Clementinen sind bekanntlich eine Art von philosophisch-religiösem Roman, im zweiten oder dritten Jahrhundert entstanden, worin das Leben eines Mannes aus einer angesehenen römischen Familie geschildert wird, der von Jugend auf durch Zweifel gequält und durch den Streit der entgegengesetzten Meinungen beunruhigt, mit heißem Verlangen der Wahrheit nachstrebt und endlich, nachdem er dem Christenthum zugeführt worden, in diesem den ersehnten Frieden findet. Wir treffen nun in diesem Werke sehr verschiedene Elemente mit einander verschmolzen, tiefe geistige Anschauungen mit vielem Phantastischen auf eigenthümliche Weise vermischt. Es wird hier für eine dem Bösen Vorschub leistende Behauptung erklärt, wenn man unter dem Vorwande, Gott zu verherrlichen, ihm die Gestalt absprechen. Ohne Gestalt sei ja keine Schönheit und ohne Schönheit keine Liebe möglich; die Seele, die keine Gestalt Gottes sich vorbilde, müsse nothwendig von Gott leer sein. Doch heißt es von dieser Gestalt, daß sie kein grobsinnlicher Leib aus Fleisch und Blut, gleichwohl aber ein Körper und begabt sei mit allen Gliedern und allen Sinnorganen; nur bediene sich Gott dieser nicht vereinzelt, da er ja lauter Sinn und lauter Lebensthätigkeit sei. So kommt ihm denn in Wahrheit eine Lichtnatur zu, erhaben über Alles, was am Firmament schimmert, ja sogar unvergleichlich heller leuchtend, als selbst das geistige Auge im Menschen. Diese Herrlichkeit bleibt denn freilich unserm Blicke verhüllt, so lange wir dem Erdendasein angehören. In unserm jetzigen Zustande vermöchten wir ihren Glanz nicht zu ertragen; wohl aber war dieß beim Menschen der Fall, so lange er sich mit der Sünde noch nicht befleckt hatte. Da war er ja dem Leibe und der Seele nach noch das Abbild Gottes, und so gewiß von ihm als dem Herzen gleichsam des Universums nach allen Seiten hin belebende Kräfte ausströmten, so zeigte er sich da der Auf-

nahme des vom Ewigen auf ihn herniederfallenden Lichtglanzes fähig. Und wenn nun Gott bei der Auferweckung der Todten die Leiber der Gerechten zu der ihm selbst eigenthümlichen Lichtnatur wiederhergestellt haben wird, dann werden sie Ihn von Angesicht zu Angesicht sehen und hiemit der höchsten Seligkeit theilhaftig werden[1]).

Diese ganze Ausführung ließe sich an und für sich selbst wohl mit dem Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit zusammenreimen; aus der Art und Weise aber, wie der unbekannte Verfasser der Clementinen den gegen die Annahme einer Gestalt Gottes sich erhebenden Einwurf, daß der Unendliche unter dieser Voraussetzung nothwendig beschränkt sein müsse, zu entkräften sucht, zeigt es sich deutlich, daß er sich zu jener Idee wirklich nicht erhoben hatte. Jenem Einwurf nämlich, der darauf hinausläuft, daß sich Gott, wenn Er Gestalt, also eine gewisse Figur hat, im Raum befinde, mithin geringer sein müsse, als dieser, folglich der Beschränkung unterliege, soll einerseits damit begegnet werden, daß der Raum nur als das Leere, folglich als substanzlos bezeichnet und in Bezug auf ebendieses Nichts der Gedanke geltend gemacht wird, daß es mit Gott als dem Seienden doch auf keine Weise verglichen werden könne. Anderseits aber besteht unser Verfasser darauf, daß, wenn auch dem Raum Realität zukäme, der Vorzug des Umgebenden vor dem Umgebenen doch nicht eingeräumt werden könne. Wie die Sonne, rings von der Luft eingeschlossen, gleichwohl durch diese hindurchdringe, sie erleuchte, erwärme und also durch ihre Gegenwart wirke: so könne auch Gott, obwohl er Form und Gestalt habe, dennoch seine Gegenwart ins Unendliche ausdehnen. Daß weder jene noch diese Argumentation zum Ziel führe, d. h. die wirkliche Unbedingtheit Gottes noch keineswegs sicher stelle, ist klar genug; nicht weniger leuchtet es aber auch ein, daß der Verfasser der Clementinen dem Begriff der himmlischen Leiblichkeit nur den einer in besonderm Maße sublimirten Materialität unterstellt habe. Ganz augenscheinlich waltet hier eine solche Verwechslung ob, indem ja der Gestalt Gottes eine Ausdehnung im gewöhnlichen Sinn, eine Ausdehnung im irdischen Raume zugeschrieben wird.

Dieser unreinen Auffassung des Himmlischen gegenüber, in welcher die heidnischen Tendenzen noch nicht völlig überwunden erscheinen, wird man den strengen Spiritualismus eines **Origenes** als wohl berechtigt anzusehen haben. Man müsse sich wohl in Acht nehmen,

[1]) Vgl. **Schliemann**, die Clementinen. S. 146 ff.; Homil. XVII.

bemerkt dieser Kirchenvater, dasjenige nicht sofort für unkörperlich zu halten, was eben nur nicht grober Art ist, wie denn der Pöbel schon die Luft als etwas Geistiges ansehe. Gott, fährt er weiter fort, ist lediglich Geist, er ist eine reine Monas, eine einfache intellectuelle Natur, und es darf in ihm schlechterdings keine Mehrheit, kein Unterschied von etwas Höherem und Niedrigerem angenommen werden. Wohl ist er, wie Johannes sagt, ein Licht, aber nicht wie das leibhaftige Sonnenlicht; wohl ist er, wie es bei Moseh von ihm heißt, ein verzehrend Feuer, er verzehrt in der That, was er aber verzehrt, das sind die bösen Gedanken im Herzen, die sündlichen Lüste und dergl.; völlig wahr ist es auch, daß die Gläubigen des heiligen Geistes theilhaftig werden, doch ist dieser darum nicht theilbar, wie ein Körper, sondern er ist eine heiligende Kraft, deren Viele theilhaftig werden können. Auf die reine Einfachheit und unbedingte Geistigkeit legt Origenes das größte Gewicht, in ihr sucht er das Siegel der wahren Vollkommenheit und legt sie ebendarum zunächst der Gottheit, der heiligen Trias bei, gesteht sie aber auch jenen Intelligenzen zu, welche in freier Ergebung an den göttlichen Willen in der Gemeinschaft mit Gott verblieben. Diejenigen Intelligenzen dagegen, lehrt er weiter, welche vom Ewigen abfielen, wurden zwar zur Strafe für ihre Vergehungen dem materiellen Dasein preisgegeben, dieses soll ihnen aber zur Reinigung und Läuterung dienen. Sie werden innerhalb desselben von der ewigen Weisheit in solche Verhältnisse zu einander gesetzt, daß sie sowohl in gegenseitiger Unterstützung wie auch im Kampfe gegen einander dem einen Ziele der Vollendung mehr und mehr angenähert werden. Da Origenes annimmt, daß sie endlich wieder zur reinen Geistigkeit gelangen sollen, so wird er freilich der Auferstehung des Leibes keine sonderliche Bedeutung zuschreiben; doch läßt er dieselbe insoweit gelten, als ihm zwischen das materielle und das lediglich geistige Dasein eine Stufenfolge von Verfeinerungen der körperlichen Hülle hineinfällt, welche mit der allmäligen Läuterung der Seele übereinkommt. So will er denn das kirchliche Dogma von der Auferstehung keineswegs ganz preisgeben und spricht sich sogar dahin aus, daß nur die Unerfahrenen und Ungläubigen dafür halten, es werde von unserm Fleische einst gar nichts mehr da sein. Wir hingegen meinen, setzt er bei, daß beim Fleische durch den Tod nur eine Veränderung vorgehe und selbes hernach, wie es eben das Verdienst der Seele mit sich bringt, immer mehr zu einem vollkommenen geistlichen Leibe heranwachsen werde. — In äußerst sinnreicher Weise läßt

er sich über die Beschaffenheit jener höheren Leiblichkeit vernehmen. Jeder Körper, bemerkt er, müsse der ihn umgebenden Welt angemessen sein; so gewiß wir wie die Fische gebaut sein müßten, falls wir im Wasser leben sollten, so erfordere eben auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie der des Moseh und der des Elia gewesen. Diese Bemerkung wird sich für die ganze Lehre von der himmlischen Leiblichkeit als höchst fruchtbar erweisen, wenn man sie für selbe nur ausbeuten will. Doch hat Origenes mit ihr seine letzten Gedanken über den Leib der Verklärung nur ganz indirect zu erkennen gegeben; auf dem Wege der Analogie wird es indessen wohl möglich sein, jenem Worte dieselben abzugewinnen. Wenn die Beschaffenheit eines jeden Wesens, darauf scheint er zuletzt doch hinzuzielen, dem Elemente, in welchem es bestehen soll, entsprechen muß: so kann die Seele in Gott, als ihre wahre Heimath, ihre eigentliche Wohnung, erst dann eingehen, nachdem sie, gleichwie Er reine Intelligenz, völlige Monas ist, ebenfalls von aller Leiblichkeit gelöst und zur absoluten Geistigkeit erhöht worden.

Der Grund der spiritualistischen Richtung, welche Origenes verfolgte, lag ohne Zweifel darin, daß er den Begriff des Geistes durch keinerlei materielle Beimischung getrübt oder verunreinigt wissen wollte, diesem aber nur damit entgehen zu können meinte, daß er vom Geiste alles Körperliche schlechthin ausschied, weil er mit Plato eine durchgängige Versöhnung des Geistes und der Natur, die völlige Aufnahme der letztern in erstern für unmöglich erachtete. Wenn nun aber dieser Spiritualismus mit dem wahren Sinn der Bibel nicht übereinkommt, so erhoben sich mit der Zeit gegen ihn sehr entschiedene Widersacher, welche den Realismus der Schrift mit allem Nachdruck zu vertreten gedachten, ihm jedoch in Wahrheit nicht gerecht zu werden wußten, indem sie sich vom Gedanken der Aufhebung der Materie kaum fern genug halten zu können meinten, sonach an dieser als solcher hängen blieben, folglich den Begriff der himmlischen Leiblichkeit selbst preisgaben. Solche Abirrungen nach den dem Spiritualismus gerade gegenüberliegenden Richtungen begegnen uns schon frühe, da dieser eben auch, nur in anderer Weise und aus anderen Gründen schon frühe (ja schon zu der Apostel Zeiten) hervorgetreten war.

So nimmt das dem Justinus Martyr zugeschriebene Fragment über die Auferstehung an, daß bei der Auferstehung der Todten nicht nur der Körper nach allen seinen Theilen wiederhergestellt, sondern selbst Krüppel als solche aus den Gräbern hervorgehen würden und es dann erst Christo überlassen bleibe, sie durch wunderthätige Heilung

ihrer Krüppelhaftigkeit zu entledigen [1]). Ein besonderer Eiferer gegen den Spiritualismus des Origenes selbst war aber Hieronymus, der sich über den Leib der Auferstehung in ganz ähnlicher Weise, wie Justinus vernehmen läßt. Für wirkliches Fleisch will er, gestützt auf die bekannte schon oben von uns besprochene Stelle bei Hiob, nur das ansehen, was aus Blut, Adern, Knochen, Nerven und dergleichen zusammengewoben ist; auch die Zähne, der Magen, die Genitalien sollen den Auferstandenen bewahrt bleiben. Dennoch gibt er aber eine Reinigung und Verbesserung des Fleisches bei ihnen zu: wenn sie gleich, lehrt er, alle jene Theile noch an sich tragen, so bedürfen sie doch weder mehr der Speise noch auch der Weiber. Jetzt quält mich, sagt er, mein Fleisch und ängstet mich, dereinst aber wird Gott alle meine Gebrechen heilen und dann werde ich Ihn selbst in meinem Fleische schauen.

Auch der philosophisch hochgebildete Augustinus äußerte sich über die himmlische Leiblichkeit, obwohl in zarterer Form, doch dem Wesen nach in ganz gleichem Sinne. Ohne Zweifel war er im vollen Rechte, wenn er die Vergeistigung des Leibes nicht als Aufhebung oder Verflüchtigung desselben verstanden wissen wollte; das eigentliche Wesen der verklärten Leiblichkeit, welches auf der vollen Harmonie und Uebereinstimmung der Natur mit dem Geiste, des Realen mit dem Idealen beruht, hat er jedoch nicht erkannt. Vor jenem Irrthum blieb er gesichert durch seine treue Anhänglichkeit an das Wort der Schrift, diese Erkenntniß dagegen zu gewinnen hinderte ihn vielleicht seine Vorliebe für die Platonische Philosophie. Der Leib, lehrt er ausdrücklich, gehe in Folge der Verbesserung, welche er bei der Auferstehung erfahren wird, keineswegs in die reine Einfachheit des Geistes über, so daß der Mensch dann nur noch Geist sein werde. Vielmehr bewahre sich die körperliche Substanz, die Augustinus vom Geiste als dasjenige unterscheidet, das eben nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Geist, der sich ihrer bedient, lebe und empfinde, auch beim vergeistigten Leibe. So sagt er denn auch wahr und treffend von diesem, daß er zwar dem Geiste unterworfen, aber doch Leib und ebensowenig bloß Geist sei, als ja auch der dem Fleisch unterworfene fleischliche Geist immerhin noch Geist und nicht bloß Fleisch ist. Mit voller Entschiedenheit hält er sonach fest an der Unterscheidung zwischen Leib und Geist auch für den Stand der Ver-

[1]) Fragm. de resurrectione, Cap. 4.

klärung. Die Leiber der Gerechten werden auferstehen, sagt er, frei von jedem Fehler, von jedweder Unform oder irgend welchem Makel; sie werden keine Belästigung mit sich führen, vielmehr eine unaussprechliche Leichtigkeit besitzen, um deren willen sie gerade geistige Leiber genannt werden. Wenn er sich nun aber bei diesen allgemeinen, meist negativen Andeutungen über die Natur des Leibes der Verklärung nicht genügen läßt, sondern noch auf nähere Erörterungen über dieselbe eingeht, wenn er z. B. die Frage aufwirft, in welcher Größe der Leib erstehen werde und darauf antworten zu dürfen meint, es falle jene Größe mit derjenigen zusammen, die der Leib im dreißigsten Lebensjahr wirklich erreicht hatte oder in diesem Zeitpunkt hätte erreichen können: da zeigt es sich doch nur allzu deutlich, daß sich Augustinus zum Gedanken der himmlischen Leiblichkeit in Wahrheit nicht erhoben, sondern seines Bemühens unerachtet, zu demselben sich aufzuschwingen, noch im Bereich des Irdischen sich hat festhalten lassen. Sonst hätte er, da das Himmlische so unermeßlich weit über alle irdischen Raumes- und Maßverhältnissen hinausliegt, eine solche Frage nicht erheben, geschweige denn in solcher Weise sie beantworten können.

Neben solchen Abirrungen nach der einen oder nach der andern Seite hin hat es indessen in der Kirche auch niemals an Lehrern gemangelt, welche den Begriff der himmlischen Leiblichkeit im rein biblischen Sinne festzuhalten und mehr oder weniger für die allmälige Gestaltung des Systems der Theologie zu verwenden wußten. Ignatius hat das heilige Abendmahl, als in welchem wir des verklärten Fleisches und Blutes des Herrn theilhaftig werden, zur Auferstehung in Beziehung gesetzt, wie aus dem bekannten und mit Recht so hochberühmten Worte seines Briefes an die Epheser erhellet: „Ihr habt Theil an dem gemeinschaftlichen Glauben, als die ihr — ein Brod brechet, das die Arznei ist, die uns unsterblich macht; ein Gegengift des Todes, daß wir allezeit in Jesu Christo leben.“

Ob Melito von Sardes mit seiner Schrift über den ἐνσώματος θεός den Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit vertreten hat, mag dahin gestellt bleiben, weil diese Formel auch christologisch gedeutet werden könnte und seine κλεὶς zur Erklärung anthropomorphischer Stellen A. T. die bildliche Deutung empfiehlt [1]). Aber ein

---

[1]) Sind jene Stellen geradezu bildlich zu verstehen, wie Dr. Piper (Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann 1838 S. 72) angibt, und nicht vielmehr analogisch zu fassen, dann stände der Inhalt jener

desto bedeutenderer und entschiedenerer Vertreter dieser höheren Leiblichkeit ist Tertullian.

Nichts kam dem Tertullian weniger in den Sinn, wenn er Gott Körperlichkeit beilegt, als sich diese nach Art unseres irdischen Leibes materiell zu denken. Deutlich erhellt dieß schon aus dem Umstand, daß er die Schöpfung aus Nichts mit so großem Nachdruck behauptete, sie in einer eigenen Schrift gegen Hermogenes vertheidigte. Ebenso kann er sich die göttliche Leiblichkeit auch nicht eingeschränkt und umschrieben vorgestellt haben; denn es hat sich wohl Niemand großartiger über die Unermeßlichkeit Gottes und seine Erhabenheit über den Raum ausgesprochen, als gerade er. So war denn auch Augustinus, obwohl er sich in Tertullian's Ausdrucksweise nicht zu finden wußte, gleichwohl sehr bereit anzuerkennen, daß er nach seinem letzten Sinne für rechtgläubig zu halten sei. Sollte ihm aber die Rechtgläubigkeit nur durch Substituirung des ganz allgemeinen Begriffes: Substanz für den besondern Begriff: Körper errungen werden, wie denn Augustinus in der That meinte, daß er Gott doch nur insofern einen Körper habe nennen wollen, als Gott nicht nichts, nicht leer und hohl sei: so wäre hiermit Tertullian selbst gewiß nicht zufrieden gewesen, und er würde hierin doch nur eine Abschwächung seiner eigenen Gedanken haben finden können. Er wollte von demjenigen nicht weichen, was die Bibel selbst über die Leiblichkeit Gottes bestimmt genug andeutet und erkannte auch gar wohl die allgemeine Wahrheit, daß alles Wirkliche irgendwie geformt sein müsse, und daß ohne irgend eine körperliche Form der Geist sich nicht als solcher geltend machen könne. „Alles, sagt er überhaupt und allgemein, ist in seiner Art ein Körper; es gibt nichts Unkörperliches, als dasjenige, was überall nicht ist." Von der Seele insonderheit aber bemerkt er, daß „sie nicht sein könne, wenn sie nicht etwas habe, durch das sie bestehe; was sie aber habe, das sei eben ihr Körper." Es versteht sich von selbst, daß Tertullian die Seele nicht aus dem Körper erst ableiten will; die Seele als Seele aber besteht gerade durch den Körper: diese beiden sind Correlate, eins fordert das andere. Hiermit verbreitet sich zugleich das hellste Licht über das bekannte und so vielfach schon in Erwägung gezogene Wort unsers Tertullian: „Wer wird wohl

---

κλεῖς in einem schlechthin nicht auszugleichenden Widerspruch mit der dem Melito zugeschriebenen realistischen Denkart. Diese κλεῖς ist übrigens nur in einer bis jetzt noch ungedruckten lateinischen Uebersetzung vorhanden.

läugnen, daß Gott ein Körper sei, obwohl er ein Geist ist?" Gerade darum, könnte man auch sagen, ist Gott ein Geist, weil er ein Körper ist.

Schon aus dieser Beweisführung Tertullian's für die Existenz des Körperlichen im Geistigen ergibt sich, daß er dieselbe im weitesten Umfang anerkannt habe. Ebensogut als er sie vom Menschen in diesem Leben und im Leben nach der Auferstehung behauptet, vindicirt er sie ihm, unter Berufung auf die Zunge des Reichen in der Unterwelt, auf den Finger des Lazarus, auf den Schooß des Abraham (Luk. 16, 22. ff.), selbst auch für das Leben zunächst nach dem Tode. Nicht weniger entschieden und als wenn gar kein Unterschied zwischen dem Menschen und den Engeln bestünde, legt er auch letztern Körperlichkeit bei, indem er sagt, daß das Fleisch der seligen Menschen zur Leiblichkeit der Engel erhöht sein werde. Was das heilige Abendmahl betrifft, so will er in demselben hie und da freilich nur eine Figur des Leibes Christi erkennen, an andern Stellen gesteht er dagegen zu, daß wir in ihm von Gott genährt werden, die reiche Fülle des Leibes Christi bei demselben in uns aufnehmen dürfen. Alle unsichtbaren Dinge, sagt er weiter, haben bei Gott, wie ihren Leib, so ihre Gestalt, wodurch sie für Gott sichtbar sind. Wie viel weniger, setzt er in Bezug auf den Sohn Gottes noch bei, kann das ohne Substanz sein, was aus seiner eigenen Substanz hervorgegangen? Daß er demzufolge das Bild Gottes bei Adam nicht bloß in dessen Seele, sondern auch in seinen Körper gesetzt habe, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Wenn er nun aber der Gottheit, wenn er insonderheit dem Sohn Gottes, wenn er den Engeln wie dem Menschen in seinem Urzustand und den selig Erstandenen Leiblichkeit zuschreibt, so ist ihm diese doch unermeßlich erhaben über die irdische Körperlichkeit. „Unterscheide die Substanzen," sagt er, „und lege jeder die ihr zukommenden Eigenschaften bei, die ebenso verschieden von einander sein werden, als die Verschiedenheit der Substanzen es erfordert, wenn sie gleich einen und denselben Namen mit einander gemein haben." Dieß gilt, gibt er zu verstehen, schon von den Gemüthsbewegungen und Affekten. „Das ist, bemerkt er, als Gottes Bild im Menschen anzusehen, daß letzterer ebendieselben Bewegungen und Affekte wie Gott hat; sie sind aber bei ihm doch nicht von solcher Beschaffenheit, wie bei Gott. Langmuth, Geduld, Barmherzigkeit und die Güte, als die Mutter von dem Allen, ist gewiß göttlich. Das Alles aber ist bei uns nicht vollkommen; Gott allein ist vollkommen." Ebenso gilt, lehrt Tertullian

weiter, diese Verschiedenheit vom Leibe. Wir lesen, sagt er, von Gottes rechter Hand, von seinen Augen, von seinen Füßen; wegen des gemeinsamen Namens wird aber dieß Alles doch nicht den Gliedmaßen des Menschen gleichgestellt. So groß der Abstand der göttlichen und menschlichen Affekte, ebenso groß ist auch die Verschiedenheit des göttlichen und des menschlichen Leibes. Was in Folge der Zerstörbarkeit der menschlichen Substanz beim Menschen zerstörbar ist, das ist gemäß der Unzerstörbarkeit der göttlichen Substanz bei Gott unzerstörbar. Wenn du Gott als den Schöpfer bekennest, warum denkest du dir bei Gott etwas menschlich und nicht Alles göttlich? Den du als Gott nicht läugnest, wolle den doch nicht als menschlich bekennen; als Gott ihn bekennend, hast du ihn ja schon von vornherein als von allen menschlichen Zuständen verschieden erklärt."

Man sieht wohl, daß Tertullian vom Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit lebendig durchdrungen war. Ueber dem Begriff des geistigen Lebens, wie mächtig er in seiner vollen Reinheit und Lauterkeit bei ihm hervorgetreten war, hatte er doch nicht den des körperlichen Daseins fallen lassen, sondern ihn in seiner ganzen Fülle sich bewahrt. Nur die Unreinheit, Starrheit, Stumpfheit der Materialität war ihm in das Feuer gleichsam des Geistes eingesunken und von diesem verzehrt worden, und aus ebendiesem Feuer nun die lichte, reine, durchaus lebendige himmlische Leiblichkeit hervorgegangen. So gewiß aber diese den Geist auf keine Weise hemmt, vielmehr seine Macht und Hoheit gerade im vollsten Maaße ersichtlich werden läßt, so hatte er es wohl wagen können, selbst dem ewigen Geiste Körperlichkeit zuzuschreiben. Der hohen Energie unerachtet, mit welcher er für diesen Gedanken eingestanden war, zeigt sich indessen keine Spur davon, daß er mit demselben bei seinen Zeitgenossen oder nächsten Nachfolgern Anklang gefunden hätte; wenigstens war dieß bei keinem namhaften Kirchenlehrer der Fall. Von Soebadius, der im dritten Jahrhundert als Bischof zu Agen in Aquitanien lebte, von Seleucus und Hermias in Galatien, dann von Audäus, dem Haupte der sogenannten Anthropomorphiten des vierten Jahrhunderts in Syrien, welche Männer insgesammt wohl ebenso von Gott gedacht haben mögen, wie Tertullian, weiß man nicht, ob sie etwas von Tertullian gewußt haben. Die berühmten Theologen aber der Zeit nach Tertullian meinten die äußerste Billigkeit gegen ihn zu üben, wenn sie seiner Lehre eine mildernde, ihr eigentliches Wesen geradezu aufhebende Auslegung gaben.

Nahe genug liegt der Gedanke, daß die nestorianischen und mo-

nophysitischen Streitigkeiten, besonders aber der Abschluß, den sie in den Beschlüssen des chalcedonensischen Concils fanden, dem Begriff der himmlischen Leiblichkeit und dessen durchgreifender Anerkennung in hohem Maße förderlich hätten werden können. Wenn nämlich in Chalcedon festgestellt worden war, daß man von der menschlichen Natur Christi nicht denken dürfe, sie sei von der göttlichen verzehrt, ebenso aber auch nicht, daß sie in irgend einem Gegensatze gegen die göttliche sich behaupte oder nur gleichsam neben ihr bestehe, sondern vielmehr von ihr anzunehmen habe, daß sie ganz von ihr durchdrungen und völlig in sie aufgenommen sei: so gilt ja ein Gleiches auch von der zur himmlischen Verklärung erhobenen Leiblichkeit in Bezug auf deren Verhältniß zum Leben des Geistes. Dem in jenem Concilbeschluß enthaltenen Kanon zufolge ist es nicht gestattet, in diesem Zustande der Erhöhung das Fleisch als verflüchtigt, in Geist aufgelöst sich zu denken; ebenso darf man es aber auch nicht in irgendwelcher materiellen Gestalt festhalten wollen. Wirklich hat man sich auch hinsichtlich des verklärten Leibes Christi vor diesen beiderseitigen Abwegen zu bewahren gewußt. So behauptete z. B. Johannes von Damascus vom Fleisch des Herrn einerseits, daß es seine eigenthümliche Natur, seine natürlichen Eigenschaften in Folge der Vereinigung mit dem ewigen Worte keineswegs verloren habe, andererseits aber scheuete er sich auch nicht von ihm zu lehren, daß es zur Gottheit erhoben, daß es „vergottet" worden sei. So schien er denn die Möglichkeit eines Leibes anzuerkennen, der in der Gottheit wohl seinen Raum finden könnte, ihre Herrlichkeit in keiner Weise beeinträchtigte. Fast möchte man aber doch wieder daran zweifeln, ob es ihm mit dieser Vergottung des Leibes Christi völliger Ernst gewesen sei, indem er in der Leiblichkeit als solcher eine Unvollkommenheit findet und ebendarum entschieden darauf besteht, daß die Gottheit schlechthin unkörperlich sei, ja daß ihr ausschließlich die Unkörperlichkeit zukomme, die Geschöpfe aber, wenn auch ihre Leiblichkeit, wie z. B. die der Engel, noch so fein und zart sein möchte, im Vergleich mit Gott doch für dicht und materiell gehalten werden müssen. Wirklich dachte Johannes von Damascus und dachten die andern großen Kirchenlehrer, die sich im gleichen Sinn aussprachen, gewiß nicht anders, als sie lehrten, eigentliche Consequenz aber vermissen wir bei ihnen freilich. Es wird hier ersichtlich, daß sie das Resultat des Concils von Chalcedon nur in Bezug auf den besondern Lehrpunkt hinnahmen, welcher der Gegenstand so gewaltiger Controversen in der Kirche geworden

war, nicht aber sofort auch den in jenem Resultat mit enthaltenen allgemeinern Gedanken zu erfassen und für die Lehre von der himmlischen Leiblichkeit überhaupt fruchtbar zu machen verstanden.

Bei Johannes Scotus Erigena, dessen Blüthezeit in die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts fällt, tritt ebendieser Begriff nicht nur in höchster Lauterkeit, sondern auch in so universaler Weise hervor, daß er bereits das ganze Lehrsystem dieses großen Denkers erfüllt und das wissenschaftliche Verständniß aller Hauptmomente der christlichen Wahrheit ermöglicht. Zwar tritt bei Erigena die Annahme einer übermateriellen Leiblichkeit in Gott selbst nicht deutlich und bestimmt hervor; doch würde die ganze Fassung seines Systems diese Annahme nicht hindern. Um so entschiedener macht sich der Gedanke der Uebermaterialität in seiner Lehre von der Schöpfung geltend. „Gott ist unsterblich“, sagt er, „und was lediglich Er selbst erschafft, das ist gleichfalls unsterblich.“ So behauptet er denn nun vom ersten Menschen, daß „ursprünglich Himmel und Erde bei ihm nicht getrennt, sondern daß er ganz und gar himmlisch war und nichts Irdisches, nichts Schweres und Körperliches an ihm erschien, daß kein Unterschied (Gegensatz oder Widerspruch) Statt fand zwischen seiner sinnlichen und geistigen Natur, daß er (insofern) ganz Geist war. Aber der Mensch, fährt er fort, wollte in diesem glücklichen Zustande nicht verbleiben und ging nun durch seinen Uebermuth desselben verlustig, und so wurde denn jetzt die Einheit der menschlichen Natur in die unendlich vielen Unterschiede und Verschiedenheiten zersplittert.“ Ebenhieran knüpft sich nun aber der Gedanke der Erlösung. „Die göttliche Barmherzigkeit, läßt sich Erigena über diese vernehmen, nahm einen Menschen an, in welchem die in die Vielheit zertheilte ursprüngliche Einheit des alten Menschen wiederhergestellt werden sollte. Es mußte der Sohn Gottes in der Welt und von der Welt, d. i. als Mensch von Menschen, um der Menschen willen geboren werden, um ebenderselben willen aber auch sterben und dann im Zustand der vormaligen Einheit und Herrlichkeit vom Tode wieder erstehen.“

Daß sich Erigena den verklärten Leib als solchen, wie sich's gebührt, durchaus erhaben über die Schranken des irdischen Raumes und über die Bedingungen der Zeitlichkeit dachte, läßt sich zunächst besonders aus seinen Aeußerungen über die Erscheinung des Herrn nach der Auferstehung unter seinen Jüngern erkennen. „Man darf nicht glauben,“ sagt er, „unser Herr sei räumlich aus einem andern Orte gekommen, wenn er nach der Auferstehung seinen Jüngern

erschien, indem er ja da nicht nur seinem göttlichen, sondern auch seinem menschlichen Wesen nach an Ort und Zeit nicht mehr gebunden war; er erschien eben nur auf einige Zeit in der Gestalt, in welcher er gelitten hatte, um den Glauben der Seinigen zu befestigen, bis sie durch den Geist der wahren Erkenntniß, der sich nachher über sie ergoß, erleuchtet wurden. Nachdem aber seine augenblickliche Erscheinung zu Ende war, kehrte er in die begriffliche Unsichtbarkeit seines geistigen Leibes, die von keiner Zeit und von keinem Orte weiß, zurück, oder verließ, was wahrscheinlicher, auf keine Weise die Herrlichkeit der Auferstehung, um wieder in die Verhältnisse des Raumes oder der Zeit, der Quantität oder der Qualität einzugehen (denn Niemand bezweifelt, daß die geistigen Leiber ohne diese Bestimmung sind), und nach der Auferstehung seinen Jüngern in der Gestalt zu erscheinen, in welcher er sich der Welt, so lange er in der Welt lebte, zum Heile der Welt geoffenbart hatte.“ Man sieht wohl selbst, und es braucht darum nicht näher ausgeführt zu werden, daß Erigena bei der Schärfe und Bestimmtheit, in welcher er den Begriff der verklärten Leiblichkeit auffaßt, der gewöhnlichen Annahme, Christus sei mit seinem Leibe der Auferstehung durch die verschlossenen Thüren zu seinen Jüngern hindurchgedrungen, unmöglich sich anschließen konnte. Ebenso erhellet aus obigen Worten, daß er die himmlische Leiblichkeit des Herrn schon hier in ihrer das ganze All' der Dinge befassenden Kraft und Hoheit sich denkt, woraus denn begreiflich wird, wie sich der Herr, ohne sich irgendwie räumlich zu bewegen, überall sofort auch wieder in irdischer Beschränkung sichtbar machen, aus ebendieser aber auch plötzlich in die Ueberräumlichkeit zurücktreten konnte.

Stellt sich uns aber in obigen Aeußerungen des Erigena die Erhabenheit des Leibes Christi über die Schranken des Raumes und der Zeit zumeist nur indirect dar, so wird uns ebendieselbe aus demjenigen, was er weiter von der Herrschaft des Heilands über das Universum sagt, mehr in directer Weise ersichtlich. „Die eigenen Worte des Herrn, lesen wir bei ihm: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! sind ein sprechender und vollgültiger Beweis, daß er nicht nur als das Wort, als welches er Alles erfüllt und über Allem steht, sondern auch dem Fleische nach, das er in die Einheit seiner Substanz oder seiner Person aufnahm, immer und überall ist, weder räumlich noch zeitlich noch sonst irgendwie begränzt. Auf wunderbare und unaussprechliche Weise, heißt es weiter, ist er über allen himmlischen Wesen und bei dem Vater seiner himmlischen

Natur nach, die mit dem Worte des Vaters vereint ist, auch ist er Gott, regiert die ganze Welt und erscheint unsichtbar oder sichtbar denen, die ihn lieb haben. Ohne den Himmel zu verlassen, regiert er die Welt, sitzet zur Rechten des Vaters und lenkt die höchsten Kreise ebenso sehr, als er für die Rettung der menschlichen Natur in den niedersten Kreisen sorgt. Denke dir also Christi menschliche Natur, die nach der Auferstehung (gleichsam) in die göttliche verwandelt wurde, nicht an einen Ort gebannt. Seine göttliche Natur ist an keinen Ort gebannt und darum auch seine menschliche nicht."

Was aber hier Erigena, lediglich in Uebereinstimmung mit den dogmatischen Bestimmungen des chalcedonensischen Concils über die Verklärung der Leiblichkeit des Heilandes aussagt, ebendas behauptet er auch vom Menschen, ja vom ganzen Weltall im Stande der Vollendung. Eine solche Umwandlung und Erhöhung ist, seinen Prämissen zufolge, da wie dort denkbar, indem er ja die Materie nicht als etwas Ursprüngliches ansieht, diese ihm vielmehr aus einer immateriellen Grundlage hervorgeht. „In der menschlichen Natur, sagt er ausdrücklich, ist nichts, das nicht geistig und intelligibel wäre; auch die Substanz des Körpers ist intelligibel." Die Materialität wird eben nur da auftauchen, wo der Geist oder der Wille im Gegensatz oder Widerspruch zur Idee sich geltend macht, d. i. da, wo die Sünde Raum gewinnt. „Es läßt sich nicht denken, sagt Erigena ausdrücklich, daß der Leib vergänglich und materiell gewesen ist, bevor die Ursache der Vergänglichkeit und Materialität, nämlich die Sünde war." Und wiederum: „Die Sterblichkeit, Zerbrechlichkeit und Vergänglichkeit, wie sie bei dieser sichtbaren Welt Statt findet, bringen wir entweder selbst vermöge unserer unvernünftigen und verkehrten Regungen hervor, oder wir geben durch unsere Fehlerhaftigkeit den bösen Geistern Raum, sie zu verursachen." So wird denn aber durch die Erlösung von der Sünde auch die Wiedererhebung zur Uebermaterialität möglich, und mit dieser wird nun der Welt der Weg zur Rückkehr zu Gott gebahnt, vermöge deren Gott schließlich Alles in Allem werden soll. So gewiß aber Gott selbst über Zeit und Raum erhaben ist, so gewiß wird mit dieser Erhöhung der jetzt noch materiellen Welt „die Zeit, als das Maß der Bewegung dahinschwinden und nur noch der unaufhörliche Fluß der Ewigkeit übrig bleiben", und gleicherweise der Raum, als die Trennung der Dinge aufhören und ebenderselbe nur als deren Begrenzung sich bewahren"; dabei werden sich die Dinge selbst, nur auf das innigste mit einander geeinigt, im Dasein behaupten.

„Es hat, sagt Erigena, die Annahme nichts Unglaubliches noch der Vernunft Widerstrebendes, daß intelligible Wesen sich mit einander vereinigen, so daß sie sowohl eins sind, als auch jedes für sich selbst in seiner Eigenthümlichkeit fortbesteht[1]), so jedoch, daß das Niedere in dem Höheren enthalten ist[2]). Das Niedere wird naturgemäß von dem Höheren angezogen und aufgehoben, nicht so, daß es nicht mehr ist, sondern so, daß es darin aufbewahrt und geborgen und mit ihm eins ist. Die Luft verliert nicht ihre Substanz, wenn sie ganz in Sonnenlicht verwandelt wird, so daß nichts als das Licht in ihr erscheint; denn ein Anderes ist das Licht, ein Anderes die Luft, wiewohl das Licht so sehr überwiegt, daß es allein vorhanden zu sein scheint. Das Eisen oder ein anderes Metall, wenn es im Feuer geschmolzen wird, scheint in Feuer verwandelt zu sein, so daß es sich nur wie Feuer darstellt, während doch die metallische Substanz fortbesteht. Ebenso, glaube ich, wird die körperliche Substanz in die Seele übergehen, nicht so, daß zu Grunde geht, was da ist, sondern so, daß es, zu einem bessern Zustand erhoben, bewahrt wird. In ähnlicher Weise hat man von der Seele anzunehmen, daß sie in solcher Art in den Verstand[3]) aufgenommen wird, daß sie in diesem schöner und Gott ähnlicher aufrecht erhalten wird. Nicht anders denke ich von dem Eingang — ich will nicht geradezu sagen aller, gewiß aber doch der vernünftigen Substanzen in Gott, als in welchem sie ihren Zielpunkt finden und in dem sie alle eins sein werden."

So betrachtete denn Erigena den irdischen Raum, die Zeit, die Materialität nur als einen Ausnahmszustand, während er sich die eigentlich von Gott gewollte Welt doch nur als eine übermaterielle, überräumliche, überzeitliche denken konnte. So wenig jedoch Tertullian seine tiefen geistigen Intuitionen zu allgemeinerer Geltung zu bringen gewußt hatte, sollte es auch dem Erigena nicht gelingen, seine erhabene Weltanschauung zum Gemeingut seiner und der nächstfolgen-

---

[1]) Wie die vielen einzelnen Lichter, in einer Kirche z. B. in ein Lichtmeer verschwimmen und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann, als ein Einzelnes aus dem Ganzen, wie die Stimmen zu einem Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren, so ungefähr denkt sich Erigena das Verhältniß der Seelen zu Gott.

[2]) Siehe den kleinen Aufsatz „über die Verklärung der Natur", Band III. dieser Jahrbücher, S. 190 ff.

[3]) Unter dem Verstande ist hier der Logos, das Wort, als der Träger der göttlichen Ideenwelt zu verstehen.

den Zeiten zu machen. Wenn indessen seine Werke, namentlich bis zum dreizehnten Jahrhundert in sehr großem Ansehen standen, so mögen sie immerhin das Ihrige dazu beigetragen haben, daß der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit da und dort in der Reinheit sich bewahrte, in welcher er dieselbe erfaßt hatte, insonderheit auch, daß die Grundbegriffe festgehalten wurden, auf die er sich stützet.[1]) Beinahe möchte man sich versucht fühlen, eine Einwirkung Erigenas in letzterer Hinsicht bei Albert dem Großen anzunehmen; doch könnte auch, was man deßfalls dem Erigena zuschreiben möchte, auf einen spanischen Denker, Namens Avizebron[2]), zurückzuführen sein, dessen Schriften, wie von den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts überhaupt, so auch von Albert dem Großen fleißig gelesen wurden.

Avizebron nemlich erklärte sich mit großer Bestimmtheit gegen die gewöhnliche Annahme, daß die Substanz, welche aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, immer und überall als etwas Materielles zu denken sei. Der Begriff des Materiellen, lehrte er, beruhet auf dem Begriffe der Quantität, die Quantität aber gehört nicht nothwendig zur Substanz, es läßt sich auch gar wohl eine Substanz ohne Quantität[3]) und also ohne Materialität denken, wenn sie gleich aus Stoff und Form zusammengesetzt ist. Nur irriger Weise hat man in den Begriff des Stoffes den Gedanken gelegt, daß er das Subject des Materiellen, der Quantität sein müsse; an sich selbst bezeichnet er doch nur das, was das Vermögen hat, zu Allem bestimmt zu werden, während der Stoff, der durch die Quantität bestimmt ist, dieses Vermögen gerade nicht mehr besitzt. Da ist dem Stoffe schon eine Grenze vorausgesetzt, so daß er nicht mehr Alles in sich aufzunehmen vermag; er vermag hier nicht mehr die Gedanken (intentiones) der Dinge zu fassen. So muß ihm denn ein anderer Stoff vorausgehen, der nur in der Intelligenz gesucht werden darf, indem die

---

[1]) Eine andere Auffassung Erigena's hat Christlieb, Leben und Lehre des Erigena, 1860, S. 249 ff. Die Red.

[2]) Heinrich Ritter, der im achten Bande seiner Geschichte der Philosophie, S. 97 ff. Avizebron's Lehre bespricht, bezeichnet ihn als einen Aristoteliker, der in Spanien lebte; dabei führt er aber auch Dégérando's Vermuthung an, daß er ein Jude gewesen sei und eigentlich Abenezron geheißen habe.

[3]) Ohne die Kategorie der Quantität läßt sich die übermaterielle Substanz in Wahrheit — nicht denken; nur sind wir eben jetzt nicht im Stande, diese Kategorie in ihr nachzuweisen, während wir dieß in Bezug auf die materiellen Substanzen allerdings vermögen.



Intelligenz allerdings fähig ist, alle Formen aufzunehmen. Da unter dem Stoffe, wie schon bemerkt, nichts anderes zu denken ist, als nur das, was die Form trägt, so ist es gleichgiltig, ob man die Form als eine geistige oder als eine körperliche sich denke; logisch nothwendig aber ist es, dieselbe Gattung des Formtragenden für alle geistige, körperliche und gemischte Substanzen anzunehmen. Diese Gedanken gehen, wie Heinrich Ritter treffend bemerkt, darauf aus, den Begriff des Stoffes in seiner Reinheit ohne Beimischung aller Vorstellungen, welche aus der äußern Wahrnehmung stammen, ohne Einmischung des Gegensatzes zwischen Körperlichem und Geistigem, welche doch erst als etwas Späteres hervortreten, also in einer Reinheit geltend zu machen, in welcher ihn selbst Aristoteles nicht hatte bewahren können.

Von der größten Bedeutung ist unstreitig diese scharfe und bestimmte Fassung des Begriffs vom Wesen des Stoffes für den Gedanken der übermateriellen Leiblichkeit; er bildet eine eigentliche Grundvoraussetzung desselben. Bei Albert dem Großen nun begegnet uns ebendieser Gedanke, wie jener Begriff: er will nicht nur den Stoff ursprünglich bloß dem Vermögen nach als etwas anerkennen, sondern räumt auch ein, daß es Dinge gebe, in welchen Stoff und Form ganz in einander aufgehen und behauptet dabei, daß die Herrlichkeit des Leibes der Verklärung auf dem vollkommenen Siege der Form über den Stoff beruhe. Hiermit ist indessen nur die Möglichkeit des himmlischen Daseins, wohl auch dessen Wirklichkeit zugegeben; in welchem Umfang aber, das hängt freilich von der Auffassung der göttlichen Weltidee und die Hoheit dieser wieder von der Erkenntniß Gottes selbst und seiner ewigen Macht und Liebe ab. In dieser Hinsicht nun reicht Albert der Große nicht an Erigena: in völliger Lauterkeit erscheint in seiner Lehre die himmlische Leiblichkeit doch bloß beim Gottmenschen, und nur zur Noth lassen sich seine Aeußerungen über die Leiber der selig Erstandenen mit der Idee der wirklichen Verklärung in Einklang bringen. Thomas von Aquin, seinen Schüler, finden wir hierin sogar nur wieder auf dem Standpunkte des Hieronymus und des Augustinus. Die Seligen werden, lehrt Thomas, bei ihrer Auferstehung im Jugendalter d. i. in derjenigen Lebensperiode stehen, welche zwischen dem Wachsthum und der Abnahme in der Mitte liegt. Nicht minder behauptet er, daß der Unterschied der Geschlechter bei ihnen fortdauern werde, nur ohne sinnliche Lust. Ebenso, heißt es weiter, werden alle Sinnorgane wieder vorhanden

sein, mit Ausnahme nur des Geschmackssinnes; doch selbst auch diesem könnten, fügt er noch bei, mittelst einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung noch Functionen und Genüsse zugeführt werden. So gewiß Haare und Nägel dem Menschen zur Zierde gereichen, dürfen sie, lesen wir ferner bei Thomas, so wenig bei ihm fehlen, als Blut und Säfte. Auch werden die neuen Körper eine außerordentliche Feinheit, nicht die Corpulenz und Schwere mehr haben, die sie jetzt belästigt; doch wird man sie betasten können, da auch der Körper Christi nach der Auferstehung betastet werden konnte. Nach der Auferstehung werden sie nicht mehr wachsen, auch nicht dicker und dünner werden. Eine gewisse Abhängigkeit von Raum und Zeit findet bei den auferstandenen Körpern noch Statt, doch bewegen sie sich, frei folgend dem Trieb und Zug der Seele, viel schneller von einem Orte zum andern, als die jetzigen Leiber. Endlich wird noch von den Körpern der Seligen sehr treffend angemerkt, daß sie verklärt, hell und glänzend sein und nur von verklärten Augen gesehen werden können.[1])

Daß die den Leibern der selig Erstandenen hier prädicirte Verklärung eine himmlische mit Grund nicht genannt werden könne, daß sie der ihnen zugeschriebenen Eigenthümlichkeit zufolge noch allzu sehr mit dem Character des Irdischen behaftet sei, wird wohl Jedermann zugeben müssen. Doch lag der eigentliche Grund dieser ungenügenden, ja geradezu irrthümlichen Auffassung des Leibes der Auferstehung bei Thomas von Aquin gewiß nicht in einem Mangel des Sinnes für das Ueberirdische: es hat dieser ebenso fromme als tiefsinnige Mann sein lebendiges Aufstreben zu den höheren und höchsten Regionen anderwärts zur vollsten Genüge dargethan. Nicht zunächst eine innere, eine äußere Fessel vielmehr war es, die den Flug seiner Gedanken

---

[1]) Noch manche andere Züge in der obenstehenden Beschreibung des Thomas von den Leibern der Auferstehung lassen sich durchaus rechtfertigen, doch freilich nur in einem ganz andern Sinne, als sie, der Verknüpfung mit Anderm zufolge, in welcher sie bei ihm auftreten, offenbar gemeint sind. Die Sinnorgane namentlich werden den Verklärten zuverlässig nicht mangeln; so gewiß aber die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen werden, von den irdisch materiellen völlig unterschieden sind, wird auch ihre Beschaffenheit von jener unserer jetzigen Sinnorgane durchaus abweichen. Auch werden die Leiber der Auferstandenen unstreitig palpabel sein, indem sie ja sonst der Realität geradezu entbehren würden; es hätte sich jedoch Thomas deßfalls nicht auf die Palpabilität des Heilandes nach der Auferstehung berufen sollen. Der Herr hatte sich ja hier aus der überirdischen Region zur irdischen herniedergelassen, und von einer irdischen Palpabilität kann doch im Himmel nicht die Rede sein.

hemmte und ihn diejenige Erkenntniß nicht erringen ließ, nach welcher er gleichwohl im tiefsten Herzen sich sehnen mochte. Theils die Autorität des nur eben nicht richtig verstandenen Bibelwortes, besonders aber das Ansehen der kirchlichen Ueberlieferung, welche bei ihrer theilweisen Abhängigkeit einerseits von philosophischen Lehren, andererseits von der Vorstellungsart der Menge, den Gedanken des Himmlischen nicht leicht von materialistischen Beisätzen frei zu halten wußte, der sich aber doch Thomas schlechthin unterwerfen zu müssen glaubte, verstattete ihm so wenig, als den andern eigentlichen Scholastikern, die dereinstige Verklärung des Weltalls überhaupt und des menschlichen Leibes insonderheit in vollerer Reinheit sich zu denken.

Wenn die Theologie ihr Ziel wirklich erreichen soll, so darf sie bei dem äußerlich ihr Gegebenen als solchem nimmermehr stehen bleiben, so genügt es nicht, daß sie die einzelnen Momente desselben nur nach einem logischen Gesetz aneinanderreihe und in Beziehung zu einander setze, und also nur nach einem logischen Schema ein System aus ihnen gestalte. Wollte sie gleich nur das reine lautere Bibelwort als das Material gelten lassen, aus welchem sie sich selbst zu gestalten habe, so wäre bei jenem Verfahren ihre Wahrheit noch keineswegs gesichert, indem es ja da immer noch ungewiß bleibt, ob man die Aussprüche der Schrift auch in der That richtig verstehe. Die kirchliche Ueberlieferung aber bietet in dieser Hinsicht so wenig einen festen Anhaltspunkt, daß sie vielmehr beinahe geradezu irre führen muß, wie wir soeben bei Thomas von Aquin gesehen. So hat man sich denn gewiß darüber zu freuen, daß zu ebender Zeit, wo die Theologie von der Gewalt des Scholasticismus gar sehr darniedergehalten war, zugleich die Mystik in besonderem Maße sich geltend zu machen suchte, indem durch letztere die Theosophie angebahnt und mit dieser eine reinere und vollkommnere Auffassung der Bibelwahrheit ermöglicht wurde.

Die Mystik im engern Sinn, also nicht in jener Weite genommen, wo sie zugleich die Theosophie in sich begreift, ist ja das Streben der Seele, in den ewigen Urquell ihres eigenen sowie alles Seins sich einzusenken, in eine unmittelbare, wesentliche, persönliche Gemeinschaft mit Gott einzugehen. Es ist klar, daß sich die Seele hiezu nur durch den gewissenhaftesten Gebrauch der Mittel des Heils, nur durch Reinigung ihrer selbst, nur durch die Abscheidung — nicht bloß von aller irdischen Lust, sondern auch von allen irdischen Bildern und Vorstellungen zubereiten könne. Selbst auch ihr Ich als eigenes

muß sie aufgeben, alle göttlichen Werke überhaupt müssen ihrem Auge entschwinden, wenn sie Gott selbst, sein ewiges Ich finden soll. Das Ziel, zu welchem sie hier emporgetragen wird, ist das tiefste, ist ein schlechthin unaussprechliches Geheimniß, nnd so führt denn der Weg, auf welchem man zu demselben wandelt, gewiß mit Recht den Namen — Mystik. Gerade aus dem Dunkel ebendes Mysteriums, bei welchem hiemit die Seele angelangt ist, leuchtet ihr auch wieder die allerhellste Klarheit auf. Die Mystik wandelt sich um in die Theosophie, wenn der Geist, das Licht bewahrend, das ihm aus dem letzten Grunde alles Seins entgegenstrahlt, nun dem Sein selbst sich wieder zuwendet. Da haftet der Geist nicht mehr an dem Sein als solchem, da sind ihm die Principien desselben erschlossen; er erschaut selbes jetzt im Lichte Gottes, im Lichte der göttlichen Ideen, und hiemit ist ihm in der That eine zuverlässige Erkenntniß gewährt, — eine Erkenntniß, welche das Zeugniß ihrer Wahrheit wie in sich selbst, so auch in ihrer vollen Uebereinstimmung mit dem Bibelwort findet, zu dessen innersten Tiefen sie gerade den Schlüssel an die Hand gibt. Da weiß es nun der Geist, daß das irdische, als das nicht eigentlich von Gott gewollte Sein nicht immerdar bleiben könne, daß es dereinst schlechthin aufgelöst und zur reinen Klarheit des himmlischen Daseins erhoben werden solle, daß ebenhierauf die ewige Gnade im Werk der Erlösung und Heiligung abziele [1]).

Die Mystik als das Emporstreben zur letzten Wurzel alles Seins begegnet uns im Mittelalter besonders bei Bernhard von Clairveaux, bei Richard und Hugo von Sanct Victor, dann bei Bonaventura, später bei Heinrich Eckart, bei Tauler und Suso, dann bei Ruysbroek, Thomas von Kempis und Andern; die Theosophie aber, als die natürliche Folge der Mystik, machte sich, nachdem sie bereits bei Erigena in so großartiger Weise hervorgetreten war, mit besonderem Nachdrucke doch erst im Reformationszeitalter geltend. Mehr auf dem Wege der Gelehrsamkeit, als

---

[1]) Wesentlich anders, als von uns im Obigen geschehen, wurde das Wesen der Mystik von Professor Dr. Steffensen in seiner Abhandlung über „Meister Eckhart und die Mystik" in Dr. Heinrich Gelzer's protestantischen Monatsblättern, Band XI., S. 267 ff. und S. 359 ff. dargestellt. Professor Steffensen verkennt, wie uns scheint, die wahre Würde der Mystik und ihr wirkliches Verhältniß zur Theologie und Theosophie, und so wurde denn unter seinen Händen die großartige Erscheinung des Meisters Eckart in ein falsches Licht gestellt.



auf dem der lebendigen Erfahrung hatte den Zugang zu ihr Johann Reuchlin zu finden gesucht. Anders aber war es bei Agrippa von Nettesheim, der alle bloß menschliche Erkenntniß, die sich nicht bis zum unmittelbaren Anschauen des göttlichen Wesens selbst erschwungen, für schwankend, eitel und unzuverlässig erklärte. Ebenso bei dem Venetianer Franciscus Georgius, der ganz entschieden die theosophische Lehre aussprach, daß Christus als das Wort Gottes, obwohl er an sich selbst von allem Endlichen unterschieden sei, doch die Ideen und Musterbilder aller Dinge in sich trage und den geschaffenen Dingen diese Ideen als Siegel aufdrücke, somit dereinst allen feindlichen Gegensatz in den Dingen aufheben und diese am Ende insgesammt zu sich selbst und zu Gott zurückbringen werde.

In vorzüglicher Reinheit und Tiefe erfaßte den theosophischen Begriff der himmlischen oder verklärten Leiblichkeit auch der noch immer viel zu wenig beachtete, weil allzu wenig verstandene Paracelsus. Mit der größten Bestimmtheit unterschied er, wie zweierlei Geist, so zweierlei Fleisch[1]). Derjenige Geist, sagt er, welcher dem vierelementigen Fleische zugewendet ist, ist wohl auch ein Geist, aber ein Geist des Todes; derjenige Geist dagegen, der von Gott gegeben ist, ist ein Geist des Lebens. So ist auch, lehrt er weiter, das Fleisch von Adam her nichts werth und wir sind in ihm nur Kinder des Todes; in der neuen Geburt dagegen wird uns ein ewiges Fleisch vom Himmel gegeben, in welchem kein Tod, sondern ewiges Leben ist und in welchem wir Gott unsern Erlöser schauen werden. Unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen, von welchem Gott dem Adam und der Eva zu essen verboten, versteht Paracelsus das vierelementige Wesen dieser Welt und bemerkt, daß der Mensch nicht nach der Art dieses Baumes d. h. nicht nach Art der Elemente hätte leben, sondern sich halten und regieren sollen im Willen der Gebote Gottes wider die Art der Elemente, zu welchem Ende ihm ja in der Schöpfung das Ebenbild Gottes gegeben war. Das hat er aber nicht gethan und so ist er denn in die Gewalt der Elemente und hiemit in das Elend, in Krankheit und in den Tod gesunken. Doch ist ihm auch da Gott zu Hülfe gekommen und will ihn nun zur neuen Geburt gelangen lassen. Es soll die Seele des Menschen wieder rein und lauter werden und nur allein Gott lieben aus allen ihren Kräften und von ganzem

[1]) Hierauf beruht auch der Gegensatz zwischen dem σῶμα ψυχικόν und dem σῶμα πνευματικόν, 1 Kor. 15, 44.



Gemüthe; dann kommt sie wieder zu Dem, der sie geschaffen hat nach seinem Ebenbilde. Doch will sie Paracelsus durchaus nicht von Fleisch und Blut geschieden haben: Seele und Fleisch und Blut sollen vielmehr, wie er sich ausdrückt, in der Auferstehung ein einiges Ding werden. Schon hier auf Erden bekommt die Seele zum Behuf ihrer Erneuerung ihre Nahrung aus dem Wort Gottes, und gleicherweise nähren und kräftigen auch die in Christo wiedergeborenen Gläubigen durch den Genuß des heiligen Abendmahls den neuen geistigen Leib für das zukünftige Leben. Beim letzten Gericht aber werden die Guten und die Bösen geschieden, d. h. es werden da die elementischen Dinge in die erste Materie der Elemente zurückgeführt, um die ewige Qual zu erleiden, die sacramentalischen Dinge [1]) aber werden in Gott erleuchtet und clarificirt und loben dann ihren Schöpfer in ewiger Freude und Seligkeit. Alles irdische Wesen ist alsdann dahingesunken, die ganze Welt ist wieder Paradies geworden, und diejenigen, welche in Christo auferstanden sind, die werden in dieser Welt der neuen Creation ebenso bestehen, wie die Sterne am Himmel: sie beruhen auf nichts, sie hangen an nichts, sondern sie leben und schweben in Gott allein, der sie in sich beschlossen hält.

Hätte die Mystik und Theosophie, wie sie bei den hier aufgeführten Männern hervorgetreten, eine größere Wirksamkeit in der Kirche gewinnen können, so würde sich der Formen der letztern nicht eine solche Erstarrung bemächtigt haben, daß dieselben erst durchbrochen werden mußten, wenn Geist und Gemüth bei der größern Menge der Christenheit wieder zu einem innigen Lebensverkehr mit Gott zurückgeführt werden sollte. Die wirksame Gemeinschaft mit dem Ewigen, in welcher dann die Kirche verblieben wäre, würde die unreinen Gebilde, die sich in ihr gestalten wollten, wiederum aufgelöst, folglich die eigentliche Gesundheit ihres ganzen Organismus beständig aufrecht erhalten und hiermit ihren Formen eine solche Reinheit und Lauterkeit bewahrt haben, daß sich in ihnen keine Scheidewand zwischen der Seele und dem über ihr waltenden Geiste Gottes ergeben hätte. Doch es erfolgte von dem Allen das gerade Gegentheil, und es war eine Reformation der Kirche ein unabweisbares Bedürfniß geworden.

[1]) Unter den sacramentalischen Dingen versteht Paracelsus offenbar die der neuen himmlischen Leiblichkeit theilhaftig gewordenen Wesen, weil jene Leiblichkeit gerade mittelst der Sacramente begründet wird.



Aber was, einer solchen zu Gunsten, die Theosophie doch bereits schon errungen hatte, das blieb gleichwohl von den Reformatoren völlig unbeachtet. Auf Luther übten die Theosophen sogar seiner eigenen Zeit durchaus keinen Einfluß, wie er denn, als ihm das Werk des tiefsinnigen Wilhelm Postellus „über die Einigkeit in der Welt“ dargebracht worden war, dasselbe geradeswegs abwies und es von vornherein ganz geringschätzig beurtheilte. Ganz anders aber stellte er sich, wenigstens in seiner früheren Lebensepoche, zur Mystik; und wenn in dieser Hinsicht schon der edle Staupitz nicht ohne Einwirkung auf ihn geblieben sein mag, so ist es ja allgemein bekannt, mit welcher Liebe er dem Büchlein von „deutscher Theologie“ sich zugewendet und dessen weitere Verbreitung so sehr sich habe angelegen sein lassen. Ebenhierin werden wir aber wohl den Grund jenes theosophischen Zuges bei ihm suchen dürfen, den er der Kirche aufzuprägen wußte, welche von ihm ihren Namen führt und vermöge dessen er selbst, aller noch so großen Verlockung zum Gegentheil unerachtet, an der realen Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im heiligen Abendmahl mit solcher Unerschütterlichkeit festgehalten hatte. Weil Luther in der That die Höhe des mystischen Standpunktes erklommen, darum war sein Gemüth frei genug geworden, um die unermeßliche Bedeutung jener, im ganzen Zusammenhang der Lehren und Thatsachen der Bibel so tief begründeten Wahrheit lebendig zu erahnen. Aus dem nämlichen Grunde war auch der Blick seines Geistes hell und klar genug, um den Gedanken der verklärten Leiblichkeit sich rein zu bewahren vor Entstellung durch irdische Beisätze.

Wohl läßt sich Luther über das Wesen derselben nicht mit besonderer Ausführlichkeit vernehmen, doch bemerkt er vom Leibe der Auferstehung höchst tiefsinnig und treffend: „er heiße nicht etwa darum ein geistlicher Leib, daß er nicht mehr leiblich leben, sondern vielmehr darum, daß er ein Leben haben werde aus dem Geist entsprungen, welches nicht allein die Seele erleuchte, sondern auch den ganzen Leib durchdringe, also daß dieser so klar und leicht wie die Luft sein und in die ganze Weite der Welt hinein sehen und hören werde.“ Wenn aber als das eigentlich entscheidende Kennzeichen der Reinheit des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit die Erhabenheit der letztern über die irdischen Raumesschranken betrachtet werden muß, so leistet auch hierin Luther durchaus Genüge. Er verwahrt sich mit allem Nachdruck gegen diejenigen, welche von keiner andern als bloß der irdischen Räumlichkeit wissen wollen. „Wir sind nicht so toll, sagt er, daß wir

glauben, Christi Leib sei im Brode auf dieselbe sichtbare Weise, wie Brod im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollen auflegen, sich mit unserer Thorheit zu kitzeln. Gott hat mehr Weise, ein Ding im andern zu haben, als wie Wein im Faß, Brod im Kasten, Geld in der Tasche.“ Von Christi Leib insonderheit bemerkt Luther, daß bei ihm nicht bloß die begreifliche leibliche Weise anzuerkennen sei, welche bei ihm Statt fand, als er auf Erden leiblich ging und hier Raum nahm und gab nach seiner Größe. Nächst dieser, sagt er weiter, ist doch auch die unbegreifliche geistliche Weise zu behaupten, die nach seiner Erhöhung eintrat, da er keinen Raum mehr nimmt noch gibt, sondern durch alle Creaturen fährt, — in der Art etwa, setzt Luther bei, wie mein Gesicht durch Luft, Licht oder Wasser oder wie der Klang oder Ton durch Luft und Wasser oder Bret und Wand fährt, und hier weder Raum nimmt noch gibt.

Gleichwie dem großen Reformator mehrere bedeutende Theosophen unmittelbar vorangegangen waren oder gleichzeitig mit ihm lebten und wirkten, so folgten ihm alsbald auch mehrere Männer dieser Art nach, die nun den von ihm in so hoher Reinheit dem allgemeinen Bewußtsein näher geführten Begriff der himmlischen Leiblichkeit theils zu weiterer Entwicklung, theils in noch umfassenderer Weise zur Geltung zu bringen bemüht waren. Unter diesen verdienen Valentin Weigel, Johann Arndt, Philipp Nicolai[1]) besonders hervorgehoben zu werden; eigentliche Epoche aber machte in der Geschichte dieses Begriffes doch erst Jakob Böhme, welchem überhaupt unter den Theosophen aller Jahrhunderte wohl die erste Stelle einzuräumen sein wird. Er überbietet in Folge der Tiefe seines Geistesblickes selbst den großen Erigena, indem es ihm vergönnt war, nicht bloß das Wesen der himmlischen Leiblichkeit an sich selbst zu erkennen, sondern selbe auch bis zu ihren letzten Wurzeln gleichsam zu verfolgen, insonderheit das ihr zu Grunde liegende Princip der Negativität nachzuweisen und hiemit gleichsam in ihre Kehrseite einzuführen. Als die Quelle, aus welcher ihm der Stoff der übermateriellen wie der materiellen Leiblichkeit hervorgeht, bezeichnet er die Natur oder das Feuerleben; die

[1]) Nicolai war im Waldeck'schen 1556 geboren und starb 1608 als Hauptpastor zu St. Cathar. in Hamburg. L. Curtze hat Nicolai's „Leben und Lieder, nach den Quellen“, Halle 1859 erscheinen lassen. Von H. Wendt aber besitzen wir Dr. Ph. Nicolai. Vorlesungen gehalten auf Veranlassung des Vereins für Hamburgische Geschichte. Hamburg, 1859.

Quelle der Form aber oder der Idee, die er die Weisheit oder Sophia, wohl auch das Licht nennt, ist ihm der Geist. Beide aber, das Leben der Natur wie das des Geistes entfalten sich aus dem Wesen selbst, aus der Persönlichkeit, aus dem Ich, und das Verhältniß, in welches sie hierbei zu einander kommen, ist gerade durch die Persönlichkeit, durch das Ich bedingt, durch dessen eigene Wirksamkeit, durch den Willen.

Bei dieser Lebensentfaltung des Ichs gewinnt nun die Natur eine gewisse Selbstständigkeit: sie macht sich hier oder möchte sich wenigstens geltend machen als etwas vom Leben des Geistes Unterschiedenes; denn sie ist nicht etwa eine schlaffe Indifferenz, sondern eine gewaltige Energie. In ebendiesem ihrem Anstreben gegen den Geist erscheint sie nun gerade als das Princip der Negativität, auf welches schon Wilhelm Postellus hingedeutet, dessen Wesen aber doch erst Jakob Böhme klar erkannt hat.

An sich selbst ist dieses Princip so wenig etwas Böses, als es ja der Persönlichkeit und der Freiheit schlechthin ermangelt; es muß auch durchaus nicht gerade Grund des Uebels sein, sondern es kann nur solcher werden, wenn ihm nämlich in der That Raum gegeben wird. Dann freilich bricht es hervor in lauter Unordnung und Verwirrung und wird dann fühlbar als eine wahre Macht der Finsterniß und des Todes. Durch eigene Kraft vermag sich auch dieses Princip nicht zu helfen, es weiß sich seinem eigenen angstvollen Ringen nicht zu entziehen, der ihm einwohnenden zerstörenden, fort und fort an sich selbst nagenden, sich selbst unaufhörlich zerbrechenden und zerreißenden Gewalt sich nicht selbst zu entledigen. Für sich selbst d. i. eben als Princip der Negativität ist die Natur nicht im Stande, irgend ein wirkliches, sei es auch nur materielles Gebilde zu erzeugen. Hiezu bedarf es einer über ihr stehenden Macht, der Macht der Idee, die mit ihrem göttlichen Lichtglanz in die dunkle Feuergährung jenes wilden Naturchaos hineinleuchtet, seine Unruhe beschwichtigt, den Character ihres eigenen Wesens ihm aufprägt und also aus dem an sich selbst ihr Widerstrebenden klare, lichte, sie selbst rein und lauter abspiegelnde Gebilde hervorgehen läßt.

Wenn nun aber dieses nur dadurch möglich ist, daß der Natur oder dem Princip der Negativität das Leben des Geistes oder das Princip der Positivität, aus welchem eben die Idee hervorgeht, gegenübertritt, so kann die Idee selbst auch nur wieder in Kraft des Ichs oder der Persönlichkeit eine solche Einwirkung auf die Natur

ausüben. Von Ewigkeit her und in absoluter Vollkommenheit gilt dieß von der unendlichen Persönlichkeit, von Gott, dessen Güte und Heiligkeit sich Jakob Böhme nicht als eine bloß natürliche oder naturnothwendige denkt, die sich ihm vielmehr zugleich als eine freie sittliche Thätigkeit darstellt, vermöge deren das Princip der Negativität und dessen Finsterniß in ewiger Latenz gehalten oder eigentlich verschlungen ist in das Licht der Herrlichkeit, in welcher die aus ihm ewig hervorgehende göttliche Leiblichkeit strahlet. Gleichwie diese Leiblichkeit Gottes selbst unendlich erhaben ist über alle Materialität, so beabsichtigte Gott auch eine Welt, die gleichfalls mit den Mängeln des materiellen Daseins nicht behaftet wäre. Sollte aber der Schöpfung diese von vornherein ihr verliehene Reinheit und Vollkommenheit bewahrt bleiben, so mußten freilich auch die zur Freiheit berufenen Wesen ihren Willen in Einklang setzen mit dem Willen Gottes und mit den Ideen, die Er ihnen als Leitstern angewiesen. Wenn sie sich aber gänzlich von ihrem Schöpfer losrissen, so mußte die finstere Gewalt der Natur bei ihnen wieder hervorbrechen, das Princip der Negativität sich ihrer bemächtigen und sie in die Abgründe des ewigen Todes hineinziehen. Befanden sie sich dagegen nicht in directer Opposition gegen Gott, zeigten sie sich jedoch allzu schwach, auf der Höhe sich zu behaupten, auf welche sie vom Herrn gestellt worden waren, dann konnten sie ebenfalls nicht mehr im Licht und in der Freude des himmlischen Lebens verweilen, indem sich ihnen dieses geradeswegs in sein Gegentheil, in die Nacht und Pein des infernalen Daseins verkehren mußte.

Vor diesem äußersten Verderben wußte sie indessen die göttliche Gnade doch noch zu bewahren, indem sie ihnen zunächst eine dritte, zwischen jenen beiden in der Mitte schwebende Welt zur Wohnung anwies, die den Schranken der Zeit und des Raumes unterworfene und mit der Trägheit und Schwere der Materialität behaftete irdische Welt. Wenn sich in dieser weder das wilde Feuerleben der Natur, noch auch das reine Licht der Idee in voller Kraft geltend macht, sondern diese beiden hier gebrochen oder wie abgestumpft erscheinen, so ist hier den vom Herrn Abgefallenen eine gewisse Ruhe vergönnt und ihnen hiermit die Möglichkeit gegeben, einen neuen Willen zu fassen und der Wiedervereinigung mit dem freventlich von ihnen Verlassenen allmählig entgegenzustreben. Doch kann ihnen das freilich nicht aus eigener Macht gelingen; Gott wollte ihnen aber in der That und zwar nicht bloß von des Himmels Höhen herab mit der Wirksamkeit seines Geistes zu Hülfe kommen, sondern auch persönlich,

als des Menschen Sohn, unter ihnen erscheinen und sie dadurch, daß er sich ihnen ganz und gar hingab und zum Behuf der Versöhnung des Vaters mit der Welt sogar in den Tod einsank, dazu bewegen, nun auch ihm selbst und in ihm dem Vater der Liebe sich völlig zu ergeben. Nachdem aber der Heiland das Werk der Erlösung vollbracht hatte, so erhob er sich jetzt aus der Enge und Dürftigkeit der Materialität und schwang sich empor zur Freiheit und Glorie des himmlischen, übermateriellen Daseins, und wird dereinst, nachdem den Menschen die zur Zurechtstellung ihres Gemüthes und Willens erforderliche Zeit gegönnt war, alle diejenigen, welche sich innerlich mit ihm vereinigen wollten, zur Auferstehung in einem verklärten, vergeistigten Leibe gelangen lassen und auch die ganze Natur mit dem Lichte der von ihm ausstrahlenden Herrlichkeit durchdringen; während jene Andern, die seine Gnade freventlich von sich stießen, der Finsterniß und den Qualen des ewigen Todes anheimfallen werden.

So hat denn Jakob Böhme den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit nicht nur im allerweitesten Umfang erfaßt, sondern auch die eigentliche Genesis derselben nachgewiesen, ja sogar ganz aus den nämlichen Principien, die ihr zu Grund liegen, auch das Wesen der irdischen und nicht minder der unterirdischen, infernalen Welt abzuleiten verstanden. Himmlische oder übermaterielle Gebilde, so sahen wir ja, ergeben sich dann, wenn der Wille der Idee die volle Herrschaft über die Natur zu erringen weiß; die Unformen dagegen der höllischen Region tauchen da auf, wo die Idee vor der Uebermacht des wilden Naturlebens schlechthin zurückweichen muß; das materielle Dasein endlich breitet sich aus, wo zwar die Natur als solche nicht in ganz unbedingter Macht hervortritt, die Idee aber auch nicht zu ihrem vollen Recht über sie gelangen kann. Erkenntnisse nun, die in eine solche Höhe, Tiefe und Weite hineinreichen, wie diese Lichtblicke, die sich dem wunderbaren Geiste Jakob Böhme's ergeben hatten und die sein ganzes Gedankensystem[1]) durchleuchteten, können freilich schon bei ihrem ersten Hervorbrechen nicht ohne mächtige Wirkung bleiben.

[1]) Eine ausführliche urkundliche und systematische Darstellung der ganzen Denkweise Jakob Böhme's ist gegeben in Dr. Julius Hamberger's Schrift: „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme.“ München 1844. Siehe auch den dreizehnten Band der Werke Franz v. Baader's. Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme's Lehre. Herausgegeben von Dr. J. Hamberger. Leipzig 1855.



In der That gewann auch die Lehre Böhme's alsbald eine nicht unbedeutende Zahl begeisterter Anhänger an verschiedenen Orten Deutschlands, ebenso in der Schweiz, in Holland, England, Schottland, selbst auch in Frankreich und in Italien [1]). Die herrschende Theologie indessen verschloß sich ausdrücklich, wie dem Einfluß der theosophischen Ideen überhaupt, so insonderheit jener unseres Böhme und suchte ebenso auch alles mystische Streben möglichst fern von sich zu halten. Was jedoch Luther über das Wesen der himmlischen Leiblichkeit ausgesprochen hatte, das wurde allerdings, wie von den Theologen des sechzehnten, so auch von den großen Systematikern des siebzehnten Jahrhunderts treu festgehalten und von ihnen in so feste Formeln gebannt, daß es gar nicht wieder verloren gehen zu können schien. Mit welcher Bestimmtheit hat sich z. B. über die Gegenwart des verklärten oder himmlischen Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl der treffliche Johann Andreas Quenstedt vernehmen lassen, wenn er sie, im Gegensatz zur Gegenwart der materiellen, im irdischen Raum sich ausbreitenden und in demselben auch wieder beengten Dinge, als eine — übernatürliche, unräumliche, jeglicher Einschließung sich entziehende und ebenso über die äußere Ausdehnung oder Ausbreitung und darum auch über jede Theilung oder Zerstörung erhaben bezeichnet! In vorzüglicher Klarheit hat Quenstedt auch die Herrlichkeit des Leibes der Auferstehung erkannt: er gesteht es ausdrücklich zu, daß Gott nicht an sich selbst unsichtbar, daß er es für uns nur insolange sei, als wir in diesem sterblichen Leibe wohnen und nur irdisch körperliche Augen haben, während die göttliche Wesenheit unsern Augen, nachdem diese verklärt und verherrlicht worden, wohl ersichtlich werden würde. Ebenso räumt er ein, daß unsere Seligkeit in Folge der Auferstehung, zwar nicht innerlich oder an sich selbst, wohl aber äußerlich d. i. durch die Theilnahme auch des Leibes an der himmlischen Herrlichkeit, noch einen Zuwachs erfahren werde.

So scharf jedoch von unserer Dogmatik der Begriff der himmlischen Leiblichkeit bestimmt und so genau die Eigenthümlichkeit derselben von ihnen bezeichnet worden war, so wußten sie doch diesen Begriff selbst in der Kirche nicht lebendig zu erhalten. Indem sie sich der Mystik versagten, verschloß sich ihnen mehr und mehr die Quelle des himmlischen Lichtes, von welcher allein jenem Begriff Kraft und Lebens-

---

[1]) Eine Uebersicht der Geschichte der Böhme'schen Lehre findet sich in der ersteren, Anmerk. S. 148 genannten Schrift, Seite LIII—LXXVI.

frische zuströmen kann; die ihm zu Grund liegende Idee trat zurück, und so schwand er denn, seines eigentlichen Inhalts beraubt, zu einer bloßen Form zusammen, die dem Gemüth keine Freude und dem Geist keine Befriedigung gewähren konnte, letzterm sogar einen Ungedanken in sich zu schließen schien. Cartesius war es, der die Lehre aufstellte, daß Sein und Denken, Körper und Geist, schlechthin nichts mit einander gemein hätten; er dachte sie eben darum wesentlich von einander geschieden und gestand es hiermit der Materie gleichsam als ein unveräußerliches Recht zu, sich als solche im Dasein zu behaupten. Das war jedoch nicht ein eigentlich neuer Gedanke; es hatte sich derselbe schon lange Zeit vorher geregt und durch Cartesius nur eben seinen bestimmten Ausdruck gewonnen. Wenn Zwingli darüber klagte, daß man nicht einsehen wolle, wie von einem Körper und von einem geistigen Essen zumal doch unmöglich die Rede sein könne, so berief er sich ausdrücklich darauf, daß Körper und Geist gänzlich von einander verschieden seien, daß also, welches von beiden man sich immer denken möge, dieses ja doch nicht zugleich das andere sein könne. „Warum, ruft er aus, will man fromme Gemüther mit dem Gerede von einem geistigen Leibe, den sich doch kein Verstand denken kann, belasten und bedrängen? Zu was führt es denn, das Fleisch geistlich zu nennen? Das ist ja geradeso, als wenn man von einem Feuer, das Wasser, oder von einem Eisen, das Holz wäre, reden wollte! Geistlicher Leib, das läßt sich gerade so gut verstehen, als wenn man sagte: körperlicher Geist oder fleischerne Vernunft!" Hätte sich Zwingli die Materie nicht als etwas Feststehendes, an und für sich Seiendes, dem Geiste Coordinirtes gedacht, hätte er nicht das Wesen der Natur als die Quelle der Materie verkannt, hätte er eingesehen, daß dem geistigen Leben die volle Superiorität über die Natur gebühre, daß der Idee nur ihr eigentliches Recht widerfahre, wenn die Natur völlig das Gepräge der Idee annimmt: dann würde er im Gedanken der vergeistigten Leiblichkeit keinen Widerspruch gefunden haben. Ihm aber war Körper und materieller Körper eins und dasselbe, und daß der materielle Körper nicht zugleich immaterieller Körper sein könne, das ist freilich nur gar zu wahr.

Doch nicht bloß darin, daß man die Materie dem Geiste als etwas ihrem Wesen nach Unbezwingliches, Unüberwindliches gegenüberstellte, lag der Grund der Leugnung der vergeistigten Leiblichkeit, sondern auch noch darin, daß man den Geist, der Welt des Körperlichen, ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit gegenüber, als eine schlecht-

hin reine Einheit, als eine durchaus einfache Kraft auffassen, folglich allen Inhalt, die ganze Fülle der Ideen ihm absprechen zu müssen glaubte. Hiermit hatte man sich ja gleichsam die Fäden abgerissen, durch welche der Geist mit der Natur zusammenhängt und die Gestaltung des Leibes nach dem gerade in der Idee liegenden Urbilde denkbar wird. Jene Verkennung der Ideen aber hatte darum erfolgen müssen, weil man mehr und mehr nur in die Außenwelt sich zu versenken begonnen, dem Bereich des Göttlichen, Himmlischen dagegen sich entfremdet hatte. Da wird es nun aber recht einleuchtend, welche geistige Großthat Luther damit vollbrachte, daß er von dieser Zeitströmung sich nicht mit fortreißen ließ, sondern unerschütterlich festhielt an dem Gedanken der verklärten Leiblichkeit, und selben in der Reinheit, wie er ihn erfaßt hatte, zu einem Hauptmoment im Glaubensbekenntniß der nach seinem Namen sich nennenden Kirche zu machen wußte. Weil er aber hier doch nur vereinzelt, nur in einzelnen Lehrpunkten — als bloßes Dogma auftrat, das man einfach nur hinzunehmen und sich anzueignen habe, nicht aber als eine Wahrheit erschien, die ihre Wurzel in den tiefsten und letzten Principien alles Seins findet, so wohnte ihm keine hinreichende Kraft ein, gegen die ihm so völlig zuwiderlaufenden Vorstellungen, die jetzt zur Herrschaft gelangt waren, sich zu behaupten. Man hatte sich der Theosophie, der Gottesweisheit, welche die Welt im Lichte der Allvollkommenheit ihres Schöpfers in's Auge faßt, entschlagen; so verfiel man denn nun freilich der Philosophie, als der bloßen Weltweisheit. War aber dieser zufolge eine vergeistigte Leiblichkeit ein Ungedanke, so konnte die Umgestaltung der Theologie in Spiritualismus, in den sogenannten theologischen Rationalismus nicht ausbleiben.

Dieser Rationalismus, die Glaubenslehre der angeblich reinen Vernunft, beruht ja auf der Annahme, daß Geist und Natur völlig von einander geschieden seien, daß also eine Vergeistigung der Natur nicht Statt finden könne. Bei dieser Annahme mußte ein Artikel der biblischen Wahrheit nach dem andern verloren gehen. Den Gedanken der unendlichen Vollkommenheit Gottes wollte man zwar nicht preisgeben, doch lebendig war man von demselben nicht erfüllt und so wußte man ihn auch in Wahrheit nicht festzuhalten. Vermöge seiner unendlichen Macht und Liebe, sagte man, habe Gott eine zahllose Menge intelligenter Wesen an's Licht gerufen; diese Intelligenzen aber sollte ihr Schöpfer von vornherein in die irdische Welt eingesenkt haben. Da man die Möglichkeit einer höhern Gestaltung der Natur,

als die irdische, nicht zugeben wollte, so befand sich der Mensch ursprünglich nicht in einem paradiesischen Zustande. Das göttliche Ebenbild, zu welchem er der Bibel zufolge erschaffen worden, wurde einfach nur in die Freiheit des Willens und in das Vermögen freien Nachdenkens gesetzt und die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Natur bloß als die ihm zustehende Befugniß verstanden, der Creaturen zu seinem Nutzen und zu seiner Annehmlichkeit sich zu bedienen. War der Mensch von seinem Schöpfer selbst mit einem materiellen Leibe bekleidet worden, so erschien sein geistiges Leben von Anbeginn gehemmt und beeinträchtigt und seinen sämmtlichen Trieben bereits schon ein Uebergewicht über die sittlichen Kräfte eingeräumt. Was hiernach Gott, der gleichwohl als der Allvollkommne gepriesen wurde, in der Schöpfung nicht geleistet hatte, das sollte nun der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen: er sollte durch die Macht des guten Willens allmälig die Herrschaft über die dem Gesetz des Geistes widerstrebende Leiblichkeit gewinnen. Wohl erklärte man es für Sünde, wenn er dieß unterließ; für einen eigentlichen Abfall von Gott konnte man jedoch diese Unterlassung nicht ansehen. Hiermit war aber auch der Begriff der wirklichen Erlösung von der Sünde aufgegeben und derselbe nur in den Gedanken der Beförderung des Strebens nach höherer Vollkommenheit durch sittliche Einflüsse, durch Lehre und Exempel umgesetzt. An eine Erlösung vom Tode aber konnte gar nicht mehr gedacht werden, wenn nur die irdische Leiblichkeit für möglich gehalten wurde. Statt der Auferstehung der Gerechten am jüngsten Tage in einem verklärten Leibe nahm man nun vielmehr an, daß die Seelen der Abgeschiedenen durch verschiedene Leiber, von denen der eine den andern immer an Zartheit und Feinheit überträfe[1]), hindurchgehen würden, bis sie sich zuletzt zur völligen Leiblosigkeit emporschwängen. Auch das Wesen der Sacramente, in welchen uns der Grund oder Same des Leibes der Herrlichkeit dargeboten wird, mußte der Rationalismus nothwendig aufgeben und konnte selbe bloß noch als symbolische Handlungen gelten lassen. Ebensowenig vermochte er sich zur Anerkennung des Wunders noch zu verstehen, als in welchem ja eine höhere, als die irdische Naturordnung zu Tage tritt. Endlich war es ihm auch schlechthin unmöglich, die von der Bibel in

---

[1]) Vernahm man doch da von Leibern der Seligen, die nur aus Rosenduft und Lichtstrahlen zusammen gewoben seien!



Aussicht gestellte Umbildung des ganzen materiellen Universums zur übermateriellen Daseinsform einzuräumen.

So sehr dieser theologische Rationalismus an tiefgreifender Inconsequenz leidet, so wenig eigentliche Befriedigung er dem Geist und Gemüth zu verleihen vermag: er gelangte dennoch zu einer weit reichenden Herrschaft, und eine ganze Menge der würdigsten, von aufrichtiger Frömmigkeit, von einem ernsten sittlichen Streben und von dem lebhaftesten Wunsche, mit dem Worte Gottes in vollem Einklang sich befinden zu können, beseelten Theologen wußte sich derselben nicht zu entziehen. Wohl fehlte es nicht gänzlich an Solchen, die an dem Glauben, zu dessen unverkürzter Verkündigung sie sich berufen fanden, trotz demjenigen, was ihnen die Vernunft als unwidersprechlich vorzuhalten schien, streng festzuhalten sich entschlossen hatten, die also ihrer Ueberzeugung gleichsam Gewalt anthun wollten; eine Glaubenstreue dieser Art kann aber doch nicht als eine erquickliche angesehen werden. In einem freieren und freudigeren Verhältniß zur Bibelwahrheit standen Diejenigen, welche nicht lediglich nur rechtgläubig sein wollten, sondern es auch von Herzen sein konnten, weil ihnen auf dem mystischen Standpuncte, den sie eingenommen, aus dem Lichte der ewigen Herrlichkeit die frohe Gewißheit aufgedämmert hatte, daß es doch noch eine höhere Ordnung der Dinge gebe, als diejenige, in welche wir uns gerade jetzt gebannt finden. Unter den Theologen dieser Classe ragt ganz besonders Johann Albrecht Bengel hervor, dessen Richtung auch die von Christian August Crusius gestiftete theologische Schule[1]) einhielt. Hier fand der Gedanke der vergeistigten Leiblichkeit und hiermit das kirchliche Glaubenssystem wenigstens nach seinen wesentlichen oder Grundzügen volle Anerkennung; um wie viel mehr mußte dieß bei denjenigen Gottesgelehrten der Fall sein, die sich wie von der Mystik so auch von der Theosophie nicht hatten zurückschrecken lassen! Unter diesen zeichnete sich ganz besonders Friedrich Christoph Oetinger[2]) aus, der eine solche Einfalt des Herzens und

---

[1]) Siehe Franz Delitzsch', die biblisch-prophetische Theologie und ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius. Leipzig, 1845.

[2]) Oetinger's Selbstbiographie, herausgegeben von Dr. J. Hamberger. Stuttgart 1845. Desselben „Biblisches Wörterbuch", in neuer Auflage und mit Erläuterungen. Stuttgart, 1849. Ebendesselben „Theologie aus der Idee des Lebens", in's Deutsche übersetzt und erläutert. Stuttgart, 1852. Sämmtliche Schriften Oetinger's hat Pfarrer Ehmann bei J. F. Steinkopf herauszugeben begonnen.



eine solche Tiefe des Geistes besaß, um die geistigen Anschauungen des in jener Zeit fast überall verachteten und geschmähten Jakob Böhme richtig zu würdigen. Er erkannte, daß in ihnen eigentliche Grundgedanken der Bibel an's Licht gestellt und daß in diesen wieder die Principien alles Seins enthalten seien, und so boten sie ihm denn die Mittel dar, der spiritualistischen Verflüchtigung und rationalistischen Abschwächung der Schriftlehre sich tapfer zu erwehren, diese vielmehr in ihrem Vollgehalt festzuhalten, auf der „Massivität ihrer Begriffe“, wie er sich selbst ausdrückt, mit aller Entschiedenheit zu bestehen. Hierbei mußte er sich's freilich gefallen lassen, von den Gelehrten und Weisen seiner Zeit als ein Schwärmer und völlig verworrener Geist angesehen zu werden. Dafür fand aber seine realistische Denkart nicht nur bei einzelnen Theologen, wie z. B. bei dem trefflichen Philipp Matthäus Hahn[1]), der wieder einen nicht unbedeutenden Wirkungskreis gewann, freudigen Anklang, sondern es wendete sich derselben auch eine große Menge württembergischer Landleute mit wahrer Begeisterung zu, und nachmals wußte einer unter diesen, Johann Michael Hahn, die Lehre von der vergeistigten Leiblichkeit mit so großem Nachdruck und in so faßlicher Weise zu verkündigen[2]), daß er als der zweite Stifter jener religiösen Gesellschaft angesehen werden kann.

Unbedingte Herrschaft besaß also der Rationalismus, selbst in seiner eigentlichen Blüthezeit, keineswegs; überwiegend aber blieb er freilich so lange, als die Grundvorstellungen, auf welchen er beruhet, nicht erschüttert waren. Nur dadurch konnte seine Macht gebrochen werden, daß einerseits die Fülle der dem Geist einwohnenden Ideen wieder zur Anerkennung gelangte, und anderseits die Starrheit, in welcher die Materie dem Geist gegenüberzustehen schien, aufgelöst, die Materie selbst also gleichsam wieder flüssig gemacht wurde. Wenn Letzteres durch die Philosophie in ihrer weitern Fortbildung bewerkstelligt wurde, so ist Ersteres hauptsächlich ein Ergebniß der sogenannten Humanitätsbildung und des an diese sich anreihenden, durch sie bedingten Aufschwunges, welchen unsre Kunst und Literatur seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu gewinnen wußte.

Indem Cartesius das bekannte Cogito, ergo sum an die Spitze

[1]) Siehe E. Ph. Paulus, Philipp Matthäus Hahn. Nach seinem Leben und Wirken geschildert. Stuttgart 1858.

[2]) W. F. Stroh, die Lehre des württemberger Theosophen Johann Mich. Hahn. Stuttgart, 1859.

seines Systems stellte, hatte er überhaupt die Richtung bezeichnet, welche die Neuzeit in ihrem Philosophiren einzuschlagen sich gedrungen fühlte. Es wollte der Geist fortan von jeder lediglich äußern Autorität gelöst sein und nur noch dasjenige als Wahrheit anerkennen, was sich ihm in dem eigenen Innern als solches bewährte. Dieses selbst aber, der menschliche Geist, war jenem großen Denker noch nicht so dürftig und armselig erschienen, als er nachmals in der dürren Periode des Rationalismus empfunden wurde, wo er sich selbst nur als eine leere Einheit dachte, welche die Gegenstände ihrer Thätigkeit lediglich nur von außen zu erwarten hätte und höchstens nur mit einigen ganz allgemeinen Begriffen ausgestattet sein sollte, die am Ende auch nur auf dem Wege der Erfahrung gewonnen worden wären. Hierbei nun konnte der Geist doch nicht stehen bleiben; allmälig mußte er zu einem tiefern Eindringen in sein eigenes Wesen und zum Bewußtsein des in selbem verborgen liegenden reichen Gehaltes hingeleitet werden, und gerade in dieser Beziehung übte auf ihn die Erforschung der Werke des klassischen Alterthums eine höchst wohlthätige Einwirkung. Nachdem man sich mit denselben längere Zeit mehr nur äußerlich beschäftigt, sie wohl auch nachzuahmen sich bemüht hatte, fühlte man endlich in dem eigenen Geiste ebendie Ideen sich regen, aus denen jene Werke hervorgegangen waren. Ja, es erschloß sich jetzt sogar die Fülle desselben zu freien selbstständigen Productionen, und diejenigen Genien, bei welchen ein solches schöpferisches Vermögen in ganz besonderem Maaße sich offenbarte, erkannten zugleich auch in voller Klarheit, daß der Geist in der That eine wachsthümliche Kraft sei und den lebendigen Keim der mannigfaltigsten Gebilde in sich trage; wie es denn Göthe schon als Jüngling [1]) ausgesprochen, daß die echten Kunstwerke ebenso wie die Naturproducte von einer inneren Macht belebt und getragen, aus dem menschlichen Geist und Gemüth hervorgehen.

Wurde diese Einsicht allmälig zum wahren Gemeingute, so gelang es Friedrich Heinrich Jacobi, auch von der höchsten Idee, der Idee Gottes nachzuweisen, daß sie zum Wesen des menschlichen Geistes gehöre, und ebendiese große Wahrheit zum allgemeinern Bewußtsein zu bringen. Es ist leicht einzusehen, daß hiemit ein weiterer mächtiger Schritt vorwärts zur Wiederanerkennung der vergeistigten Leiblichkeit geschehen war, indem ja im Lichte jener Wahrheit die Möglich-

[1]) Namentlich in dem kleinen Aufsatze „Von deutscher Baukunst“.

keit noch höherer Gebilde, als uns in den Werken der irdischen Natur und in den doch ebenfalls noch in das Gebiet des Materiellen hineinfallenden Werke menschlicher Kunst begegnen, sich eröffnete. Wie ein prophetisches Wort muß uns in dieser Beziehung die bekannte herrliche Aeußerung Winckelmann's ansprechen, zu welcher sich dieser Forscher bei seinem Nachsinnen über das Wesen der vollkommnen Schönheit hingeleitet sah. „Die höchste Schönheit, sagte er, ist in Gott, und der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommen, je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und der Untheilbarkeit von der Materie unterscheidet. Dieser Begriff der Schönheit, fügt er noch bei, ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich sucht ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Creatur[1].“ Wenn Winckelmann hiernach wenigstens die Denkbarkeit übermaterieller Gestaltungen einräumt, so glaubte Schiller diese zwar nicht zugeben zu dürfen, indem er es für selbstverständlich erachtete, daß die Idee nun und nimmer zur vollen Realität gelangen könne; bei der tiefen Liebe aber, mit welcher er der Welt der Ideen zugeneigt war, konnte er sich doch der Sehnsucht nicht erwehren, daß sie gleichwohl möchte verwirklicht werden können. Dieser Sehnsucht hat er in zweien seiner Gedichte, von denen das eine geradezu „Sehnsucht“, das andere aber „der Pilger“ überschrieben ist, den herrlichsten Ausdruck verliehen.

Ebenhieraus erhellt, von welcher großen Bedeutung, was bis jetzt noch nicht nach Gebühr gewürdigt worden, die Humanitätsbildung für die Wiederannäherung zum Christenthum gewesen sei und gewiß auch noch fernerhin sein werde[2]). Zu ebendiesem Ende, zunächst um den Gedanken der himmlischen Leiblichkeit wiederzugewinnen, war aber, außer der Wiederenthüllung der Welt der Ideen, auch die Ueberwindung der dem Leben des Geistes wie unbezwinglich gegenüberstehenden Macht der Materie erforderlich. In dieser Beziehung war allerdings durch

[1]) Siehe die Geschichte der Kunst, Buch IV., Cap. 2, §. 32.

[2]) Im Mittelalter war man, ausgehend von freudiger Glaubensbegeisterung, zur Kunst und zu wissenschaftlichen Bestrebungen hingeleitet worden; die neuere Zeit scheint nur auf dem Wege tiefer geistiger Bildung zur Wiederanerkennung der christlichen Wahrheit gelangen zu können. So wird sich ihr aber auch erst die ganze Fülle derselben und zwar in der reinsten Klarheit erschließen.

Leibnitz schon etwas Großes geleistet worden, indem er nachgewiesen hatte, daß, was man gewöhnlich unter Materie sich denkt, in Wahrheit gar nicht existire, so wenig existiren könne, als sich in dem Weltgebäude nirgends etwas Oedes, Unangebautes, Unfruchtbares, Todtes [1]), annehmen lasse. Wie nach Leibnitz Gott selbst lauter Geist ist, so besteht seiner Lehre zufolge das Universum ebenfalls aus geistigen, einfachen Wesen, Monaden, welche dann in ihrer Zusammensetzung die concreten Weltdinge bilden. Doch hätte dieß noch nicht zum Ziel führen können, indem in Folge der aus Leibnitz's Prämissen sich ergebenden Leugnung jeglichen Gegensatzes von Geist und Natur auch von einer Bewältigung der letztern durch erstern nicht mehr die Rede sein kann. Wirklich hatte auch Leibnitz schon bei Lebzeiten von Seite einiger Theologen, namentlich des P. Des Bosses in Hildesheim, Angriffe wegen seiner idealistischen und spiritualistischen Richtung zu erfahren gehabt. Seine Behauptung, daß die Körper nur Phänomene seien, war bedenklich erschienen, weil man mit ihr den Gedanken der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle nicht zu vereinigen wußte. Doch hatte überhaupt seine Weltanschauung nicht zu allgemeinerer Geltung gelangen können, indem seine philosophische Lehre durch Christian Wolf und dessen Schule solche Modificationen erleiden sollte, die den Fortbestand des Dualismus von Geist und Materie nur allzusehr begünstigten. Dagegen wurde nun von Kant dargethan, daß die Materie als das im Raume Erscheinende und ihn Erfüllende nur durch bewegende Kräfte erzeugt werde und sich forterhalte. Hierbei lehrte er ausdrücklich, daß dieselbe, sofern sie keine andern Bestimmungen, als die der äußern Raumverhältnisse, wie der Länge, Breite, Tiefe habe, eine bloße äußere Erscheinung, und ihr Inneres wohl gar nicht für materiell zu halten, sondern dem Geiste viel gleichartiger sei, als man insgemein annimmt. Diesen Behauptungen zufolge — auf welche sich Kant durch die bei Anerkennung der Materie als solcher sich ergebenden Antinomien hingedrängt sah — erschienen nun freilich Geist und Natur einander sehr nahe gerückt; eine principielle Ueberwindung des Gegensatzes beider war indessen hiemit noch immer nicht erreicht. Diese war nur dadurch möglich, daß beide zumal auf eine und dieselbe Quelle zurückgeführt wurden, und das geschah — durch Schelling.

---

[1]) Die Materie, wie man sie sich zu denken pflegt, wäre freilich etwas schlechthin Todtes.

Es hatte sich diesem großen Geiste, als einer wahrhaft künstlerischen Natur, die Welt der Ideen in schöner Klarheit erschlossen; ebenso war er aber auch dem Wesen der äußern Welt mit frischem Blick zugewendet, so daß er diese unmöglich mit Fichte nur für die Schranke ansehen konnte, an welcher sich das Ich als an dem Nicht-Ich brechen sollte. Beiden wollte er volle Realität gesichert wissen, beide gingen ihm aber aus einem gemeinsamen, durch und durch lebendigen Grunde hervor, der, in sich selbst lautere Einheit, als die reinste Identität des Geistes und der Natur, der Objektivität und der Subjektivität, des Idealen und des Realen zu fassen ist, nach Außen hin aber in einer unendlichen Vielheit besonderer Erscheinungen sich offenbaren, in diese sich entfalten und ausbreiten kann. Das in dem bisherigen strengen Dualismus von Geist und Natur liegende Hinderniß der Anerkennung einer verklärten Leiblichkeit war hiemit völlig beseitigt; doch begegnet uns ebendieselbe bei Schelling selbst zunächst noch in keiner Weise. Der Grund hievon liegt darin, daß jene Identität, von welcher er behauptete, daß sie das einzig und allein Existirende sei, doch für nichts weiter gelten kann, als für das bloße Schöpfungschaos, in welchem als solchem Reales und Ideales freilich als gleichberechtigt zu denken sein werden. Nachdem aber Schelling in der zweiten Periode seines philosophischen Forschens zur Idee des unendlich vollkommnen Geistes sich aufgeschwungen hatte, der mit Freiheit über jenem Weltgrund waltet, da wollte er zwar nicht zugeben, daß Gott sein Werk bereits schon in übermateriellem Schönheitsglanz leuchtend aus seiner Hand habe hervorgehen lassen, indem, wie er behauptete, auch dem finstern realen Princip sein Recht gebühre und ihm dieses gerade damit werde, daß seine Bewältigung nur successiv erfolge; die dereinstige Erhöhung aber des Weltalls zu himmlischer Klarheit stellte er mit voller Bestimmtheit und Entschiedenheit in Aussicht [1]).

Doch schon die Identitätslehre trug, freilich nur mittelbar, sehr mächtig dazu bei, daß der Gedanke der himmlischen Leiblichkeit wieder zur Geltung gelangte, und zwar schon insofern, als in Folge der lebendigeren Weltanschauung, welche durch sie herbeigeführt wurde, der Rationalismus allmälig seine Kraft verlor und sich also die Theologen nun ermuthigt fühlten, zum vollen unverkürzten Inhalt der Bibel sich

[1]) Dieses wie jenes ist nachgewiesen in dem Aufsatze „Schelling und Franz Baader“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, Jahrg. 1860, S. 560—571.

wieder zu bekennen [1]). Weil aber in ebendieser philosophischen Lehre zugleich gewisse Anknüpfungspunkte für die Theosophie gegeben waren, so eröffnete sich hiemit für ebendiese auch die Möglichkeit, aus ihrer bisherigen Verborgenheit hervorzutreten und sich jetzt in den breiteren Strom des allgemeineren Bewußtseins zu ergießen. Man glaubte dem in der Blüthezeit des Rationalismus der Geschichte der menschlichen Narrheit überwiesenen Jakob Böhme [2]) doch wieder einige Aufmerksamkeit widmen zu dürfen, und bald übten seine Schriften, in denen sich eine ganz neue Welt aufzuthun schien, auf Geist und Gemüth eine wunderbare Anziehung. Zu einer klaren Erkenntniß der in denselben erschlossenen Tiefen wußte man freilich nicht sofort zu gelangen; in dunkler Ahnung aber, in welcher sich überhaupt die sogenannten Romantiker, ein Novalis, ein Friedrich Schlegel, ein Tieck und Andere so gern wiegten, regte sich nun doch der große Gedanke der verklärten Leiblichkeit. Wenn solche Ahnungen ihre bestimmte Deutung nicht finden, so können sie denjenigen, welchen sie zu Theil geworden, wieder verloren gehen, wie dieß ja namentlich bei Tieck der Fall war. Die Folgezeit konnte auch leicht dahin kommen, über die ganze Periode, in der sie herrschend waren, geringschätzig abzuurtheilen, wie es denn gegenwärtig an Leuten nicht fehlt, die in ihrer seichten Leichtfertigkeit schon etwas Großes geleistet zu haben sich einbilden, wenn sie über die sogenannte romantische Schule einfach nur den Stab brechen. Eine tiefer eingehende Forschung wird dagegen nicht unbeachtet lassen, wie günstig das durch ebendieselbe gepflegte Gemüthsleben auf die Wiederherstellung des verlornen Glaubens eingewirkt hat. Die Ahnungen der Romantiker fanden im Worte der Schrift, sie fanden in der Norm des Symbols feste bestimmte Formen bereits vor, und in diese Formen strömten jetzt jene Ahnungen als deren lebendiger Inhalt ein und gaben ihnen hiemit ihre vormalige Bedeutung und ihre innere Macht wieder zurück.

Beinahe noch folgenreicher, als die Beschäftigung mit den Schriften Jakob Böhme's selbst wurde indessen für die Erneuerung des alten Glaubenslebens überhaupt und des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit insonderheit zunächst das Eingehen auf die Leistungen eines seiner geistigen Nachfolger, des tiefsinnigen Louis Claude

---

[1]) Vgl. S. 544—550 a. a. O.

[2]) In J. F. Adelung's Geschichte der menschlichen Narrheit nimmt eine Biographie J. Böhme's in der That eine Stelle ein.



de Saint-Martin. Jedermann weiß es, daß schon Johann Matthias Claudius einem der frühern Werke desselben „Irrthümer und Wahrheit“ durch seine Uebersetzung ins Deutsche einen größern Leserkreis verschafft hatte; dasselbe geschah nachmals von Gotthilf Heinrich von Schubert in Betreff des Buches „vom Geist der Dinge“, von Adolph Wagner hinsichtlich der Schrift „des Menschen Ahnen und Sehnen“. Wie tief und innig erkannte es doch Saint-Martin, daß die irdische Welt nicht die wahre sei, daß sie nur als ein Abfall von dieser angesehen werden könne! Er wollte es demgemäß gar nicht zugeben, daß man die himmlische Welt die andere Welt nenne. „Nur Sclaven der Unwissenheit und der Vorurtheile“, sagt er, „können es sich einfallen lassen, den Geist von der Materie, oder das, was wir die andere Welt nennen, von dieser hier abzuleiten, während diese hier im Gegentheil von der andern herzurühren und nach ihr zu kommen scheint. Wenn also die Welt, in der wir nicht sind, wenn das, was wir die andere Welt nennen, in jeder Art den Vorzug vor dieser hat, so ist in der That diese Welt, in der wir sind, die andere Welt, weil sie etwas vor sich hat, womit sie verglichen wird und wovon sie das Zweite ist.“ Gerade darum hatte sich ihm die Armseligkeit und Gebrechlichkeit der irdischen Welt so völlig enthüllt, weil er sich in der himmlischen Welt so einheimisch fühlte; aus dem nämlichen Grunde war es ihm aber auch gegeben, ein so glänzendes Bild von letzterer zu entwerfen. Was die irdische Welt nur zertrennt und gebrochen in sich faßt, das findet sich in der himmlischen, zu welcher uns, nachdem wir ihr um unserer Sündhaftigkeit entsinken mußten, die göttliche Gnade wieder zurückbringen will, in wunderbarer Weise geeinigt. „Ich hörte,“ berichtet er über eine Art von Vision, in welcher sich ihm jene höhere Ordnung der Dinge darstellte, „ich hörte alle Theile des Weltalls eine erhabene Melodie ausmachen, wo die hohen Töne durch tiefe, die Töne der Sehnsucht aufgewogen wurden durch Töne des Genusses und der Freude. Nicht war es wie in unserer finstern Wohnung, wo Töne nur mit Tönen, Farben nur mit Farben verglichen werden können, eine Substanz nur mit einer verwandten; dort war Alles geeinigt. Das Licht tönte, die Melodie erzeugte Licht, die Farben hatten Bewegung, denn sie lebten, und die Gegenstände waren zugleich tönend, durchsichtig und beweglich, um sich gegenseitig zu durchdringen.“

Nächst den Männern, welchen jene Uebersetzungen Saint-Martin'scher Schriften zu verdanken sind und die auch noch in anderer

Art für die Ausbreitung seiner Denkweise thätig waren, wirkte ebenhiefür und zwar in sehr erfolgreicher Weise **Karl von Eckartshausen**[1]), der sich namentlich das Verdienst erwarb, auf die subjektiven Bedingungen oder Voraussetzungen der Anerkennung der himmlischen Welt mit Nachdruck hinzuweisen. „Um zu sehen", sagt er unter andern, „muß man Augen, um zu hören, Ohren haben; jedes sinnliche Objekt erfordert seinen Sinn. So fordert auch das transscendentale Objekt sein Sensorium; ebendieses Sensorium aber ist in den meisten Menschen verschlossen, und diese Verschlossenheit ist die nothwendige Folge des durch den Fall versinnlichten Menschen. Der rohe Stoff, der jenes Sensorium umhüllt, ist die Schuppe, die das innere Auge deckt und das äußere unfähig macht, in die Geisterwelt zu sehen; dieser nämliche Stoff verstopft unser inneres Ohr, daß wir die Laute der metaphysischen Welt nicht vernehmen und lähmt unsere innere Zunge, daß wir die Kraftworte des Geistes nicht mehr zu stammeln vermögen, die wir einst aussprachen und wodurch wir der äußern Natur und den Elementen geboten. Damit der Mensch von diesem Elend befreit werde, ist es nothwendig, daß das unsterbliche, in unserm Innern liegende unverwesliche Prinzip sich entwickle und das verwesliche und sterbliche gleichsam verschlinge, damit die Hülle der Sinnlichkeit abgestreift werde und so der Mensch in seiner ursprünglichen Reinheit wieder erscheine. Mehr oder weniger kann dieß bei jedem Menschen geschehen, damit der Geist mehr in Freiheit gesetzt werde und mehrere Objektivität des Transscendentalen erhalte, welchem er sich ja ebenhiemit nähert."

Noch weit Bedeutenderes, als Eckartshausen leistete für die Wiedereinsetzung des Gedankens der himmlischen Leiblichkeit in seine Rechte der edle **Johann Friedrich von Meyer**, der ebenfalls von Saint Martin berührt, aber auch mächtig angeregt von so vielen andern echten Mystikern und Theosophen in großer Tiefe und Universalität die Schriftwahrheiten aufzufassen wußte. In hoher Klarheit hatte sich ihm jener große Begriff enthüllt und in lebendiger Kraft und in vollester Anschaulichkeit, fast als hätte ihm ein wirklicher Einblick in die Welt der Ewigkeit Züge derselben enthüllt, wußte er ihn zur Darstellung zu bringen, wie er sich denn z. B. über die Ereignisse

[1]) Eckartshausen war 1752 auf dem Schlosse Haimhausen in Oberbayern geboren und starb 1803 zu München als wirklicher geheimer Archivar. Die oben angeführten Worte sind seiner Schrift: „Die Wolke über dem Heiligthum" entnommen.

am Ende der Tage in folgender Weise vernehmen läßt: „An jenem Tage des Gerichtes wird der allmächtige, an sich unveränderliche Gott die Gestalt dieser ganzen sichtbaren Schöpfung in einen reineren Lichtzustand umkehren, so daß alles Unlautere, Schwere und Finstere des Stoffes, als ungöttlich und zerstörbar, von ihr abfallen, der Vorhang der Luft und des Aethers aber dahinrauschen, und jene verborgenen Wohnsitze der Seligen, das Paradies, die ewige Zion u. s. w., kurz die Himmel offenbaren wird. Wie wenn eines Menschen elementarische Hülle plötzlich zerfiele, und der Auferstehungsleib hervordränge, von dem Wehen des Geistes des Herrn erweckt: so wird sich auch der Leib der großen Welt umgestalten, und ihre inwendige Lichtform mit allen ihren heiligen und herrlichen Stätten und Geschöpfen aus der neuen Geburt sichtbar sein. Es wird das Geisterreich enthüllt werden, das jetzt neben dem Reich der sichtbaren Dinge besteht, alsdann aber zugleich das Reich der verklärten Leiber sein wird, die da Geist und Leben sind, wohin auch Christus mit seinem verklärten Leibe eingegangen ist.“

Wenn dieses Zeugniß von der Realität übermaterieller Gebilde eine Gewähr schon wie in sich selbst, in der Kraft und Lebendigkeit trägt, mit welcher es ausgesprochen ist und die bei einer bloßen Fiktion niemals zu erreichen wäre, so gilt ein Gleiches auch von dem ganz einfachen Worte Oetinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes.“ Nachdem Schubert, der sich schon durch die Verbreitung der Ideen Saint-Martin's ein so großes Verdienst erworben, die allgemeinere Aufmerksamkeit auch auf jenen tiefsinnigen Gottesgelehrten durch Veröffentlichung eines Auszugs aus dessen Selbstbiographie gewendet hatte, hob er jenes große, dem damals noch immer vorwaltenden Spiritualismus scharf sich gegenüberstellende Wort desselben hervor und förderte hiermit ebenfalls und zwar wohl noch weit mächtiger, als er selbst hoffen und erwarten konnte, die Zuversicht der Theologen in Behauptung der verklärten Leiblichkeit, wie selbe in der heiligen Schrift und in den kirchlichen Symbolen so bestimmt ausgesprochen ist. So gewiß jener Begriff der Lutherischen Kirche wegen des Dogmas von der leibhaftigen Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl von besonderer Wichtigkeit sein muß [1]), so regte sich hier, nachdem die früher seiner Anerkennung entgegenstehenden Hindernisse

---

[1]) Auch Calvin's Abendmahlslehre hat ihn, und die ihm folgenden reformirten Bekenntnisse. Anm. d. Red.

beseitigt waren, ein ganz vorzüglicher Eifer für denselben. Unstreitig wäre es aber besser gewesen, wenn die sogenannten Altlutheraner, statt ihn den Reformirten gegenüber, in harter liebloser Weise geltend zu machen, vielmehr mit ihrer ganzen Kraft dahin gearbeitet hätten, seine innere Wahrheit und Nothwendigkeit durch den Nachweis seiner Verknüpfung mit dem ganzen Gehalte der Offenbarungslehre darzuthun. Wirklich ist auch in unsern Tagen das Bestreben einer großen Reihe der trefflichsten Theologen ebenhierauf gerichtet, indem sie es wohl erkennen, daß die Wissenschaft des Heils, wenn jenem Begriff eine größere Festigkeit errungen wird, jeglichem Angriffe von außen her einen um so kräftigern Widerstand entgegenzusetzen vermöge. Es fehlt unter ebendiesen Theologen schon auch nicht mehr an solchen, die es sogar nicht für zureichend erachten, daß die Glaubenslehre nur in sich selbst sich consolidire, um sich also neben den andern — weltlichen Wissenschaften zu behaupten. Sie soll vielmehr, halten sie dafür, in einer allen ihren Gegnern völlig unerreichbaren Höhe thronen. Hierzu kann sie aber nur dadurch gelangen, daß die letzten Prinzipien, auf welchen sie ruhet, zu klarer Erkenntniß gebracht werden und von ihnen nachgewiesen wird, daß sie zugleich die Prinzipien alles Seins überhaupt, folglich auch aller Erkenntnißgegenstände zumal seien. Dieß will, aber jetzt in methodischer Form, das leisten, was man im guten Sinne des Wortes Theosophie nennen kann, welche uns über die Genesis wie des himmlischen oder übermateriellen, dann des höllischen oder untermateriellen, so auch des irdischen, materiellen Daseins Aufschlüsse verheißt. So wird es denn jetzt freilich Aufgabe der Theologie sein müssen, die Theosophie, welche ihr schon bei ihrer Wiederherstellung aus der Zerrüttung, die sie im Rationalismus erfahren, so gute Dienste geleistet, nun auch zu ihrer weitern Förderung treu und sorgfältig zu benützen.

Haben wir als treffliche Hülfsmittel zu diesem Ende die Leistungen Oetinger's und Saint-Martin's bereits namhaft gemacht, so gebührt es sich nun wohl in dieser Beziehung auch noch auf Franz Baader hinzuweisen, dessen Schriften schon seit längerer Zeit einen sehr bedeutenden, nur aber bis jetzt noch weniger anerkannten Einfluß auf die Theologie ausgeübt haben. Wie die genannten beiden Männer, schloß auch er sich eng und innig an Jakob Böhme an, oder vielmehr es erneuerten sich in ihm dessen geistige Intuitionen in voller Kraft und Lebendigkeit. Er wußte aber dieselben zugleich in die schärfsten begrifflichen Formen zu bringen und ging in manchen wichtigen Punkten

noch weit über ihn hinaus. In Bezug auf die Lehre von der himmlischen Leiblichkeit bieten sich uns in seinen Werken [1]) die überraschendsten Aufschlüsse dar, aus deren reicher unerschöpflicher Fülle hier freilich nur ein paar Beispiele beigebracht werden können. Wenn das irdische dem himmlischen Wesen unter andern auch insofern gegenübergestellt wird, daß man ersteres als zusammengesetzt, letzteres aber als nicht zusammengesetzt bezeichnet, so bemerkt hierüber Baader: „Nicht die Theile oder die Vielheit machen die Zusammengesetztheit, sondern die Versetztheit oder Umstellung derselben constitutiven Elemente macht, daß dasselbe Wesen mit denselben Elementen in eine einfache, integre oder in eine zusammengesetzte, desintegre Existenzweise sich geführt zeigt, wie ein zerbrochenes und zerstücktes Glas nicht mehr noch minder Bestandtheile hat, als wenn es ganz ist, und man selbes doch im ersten Falle als zusammengesetzt, im letztern als einfach betrachten kann, wenn schon seine Einfachheit weder eine fixirte (illabile) noch eine fixirbare ist, weil nur eine scheinbare; Composition, Transposition und Desintegration fallen darum ebenso im Begriffe unter sich und mit dem Begriffe der Zersetzbarkeit oder Auflösbarkeit zusammen, als die Begriffe des Einfachen, der Integrität, der normalen Position und der Unzersetzbarkeit zusammenfallen.“ Auf die Durchdringlichkeit und Durchsichtigkeit der immateriellen im Gegensatz zur materiellen Welt weiset Baader mit den Worten hin: „In der materialisirten Natur ist die Berührung durch die Impenetranz sowie die Sichtbarkeit durch die Undurchsichtigkeit bedingt; das gerade Gegentheil hievon findet bei der immateriellen Natur Statt.“ Die übermaterielle Welt, in welcher die Idee zur vollen Realisirung gelangt, ist Baader so entschieden die eigentliche, wahre Welt, daß er ihr gegenüber im materiellen Dasein, obwohl er diesem die Realität keineswegs abspricht, doch nur etwas Gespensterhaftes erkennen kann. „Wenn ich“, sagt er, „als selbst noch irdisch belebt alle irdischen Leiber als Gegen- oder Widerstände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muß, um meine Leiblichkeit gegen sie geltend zu machen, so würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir sofort alle diese irdischen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, sowie diesen Leibern mein Leib verschwände, als zu subtil nicht mehr faßlich wäre.“

---

[1]) Mit Unterstützung Sr. Maj. des Königs von Bayern Maximilian II., herausgegeben von Dr. Franz Hoffmann. Leipzig 1851—1860.



Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß wenn diese und so unzählig viele andere, zur Aufhellung des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit dienliche Momente, die bis jetzt in den Schriften eines Baader, eines Saint-Martin, eines Oetinger und so vieler anderer früherer Theosophen wie vergraben liegen [1]), ans Licht gezogen und zu einem Ganzen vereinigt würden, für die Entwicklung ebendieses Begriffs eine ganz neue Epoche anheben müßte. Den Andeutungen über dessen Geschichte zufolge, wie sie hier gegeben worden, scheint dieß in der That eine dringende Aufgabe unserer Zeit, und sie wirklich zu lösen, fehlt es auch, wie sich uns gleichfalls gezeigt hat, an keiner der hiezu erforderlichen Vorbedingungen. Nicht minder gewiß ist es uns aber, daß auch die Theologie in ein neues Lebensstadium eintreten würde, wenn dieser Begriff nicht mehr bloß sporadisch in einzelnen ihrer Artikel Anerkennung fände, sondern in Einheit mit der heil. Schrift, die ganze Glaubenslehre erfüllte und durchdränge. Es würde, däucht uns, diese hiemit eine solche innere Einheit und Consequenz, eine solche Hoheit und Universalität und ebenhiedurch eine solche Macht gewinnen, daß Alle diejenigen, in denen überhaupt eine Liebe zu Gott und ein Wohlgefallen am Göttlichen wohnt, mit vollester Freiheit und mit der höchsten Freudigkeit sich ihr hingeben würden.

[1]) Nicht wenige solcher Momente finden sich zusammengestellt in Dr. Julius Hamberger „Stimmen der Mystik und Theosophie". Stuttgart bei J. Fr. Steinkopf. 1857. Zwei Theile.

Naturforschung und Theologie.

Aus einer Zuschrift von Professor Rud. Wagner in Göttingen, mit besonderer Beziehung auf Zöckler's Abhandlung über die Speciesfrage. Jahrb. 1861. S. 659 ff.

Nachdem ich so eben die Lectüre des Aufsatzes von Zöckler, auf den mich Professor Keferstein vor einigen Tagen aufmerksam machte, beendigt, kann ich mir nicht versagen, Ihnen das außerordentlich große Vergnügen auszudrücken über den mit so großer Klarheit und höchlichem Verständniß verfaßten Aufsatz, mit dem ich fast ad minutissima usque ganz übereinstimme.

Da der geehrte Verfasser mich häufig in seinem Aufsatze citirt, so erlauben Sie mir noch folgende Bemerkungen.

S. 708. wird von mir gesagt, daß ich in Bezug auf die großen Zeitepochen der Geologen, z. B. der 57,000 Jahre alten Missisippischädel „zu starken Zugeständnissen in dieser Richtung nur allzugeneigt sei.“ Wer jedoch die Stelle in meinen „zoologisch-anthropologischen Untersuchungen“ S. 36. aufmerksam und im Zusammenhange mit anderen Stellen liest, wird nicht verkennen, daß mir die größte naturwissenschaftliche Skepsis gegen diese, wie andere Chronologieen der neueren Geologie inne wohnt. Daß dieß an der genannten Stelle nicht so stark heraustritt, liegt darin, daß ich dieß angebliche Factum gerade als ein Argument gegen gewisse Ansichten benützte, welche von Naturforschern ausgehen, die einerseits die Transmutationstheorie, andererseits die langen Zeiträume annahmen. Ich gestehe, daß ich die wissenschaftliche Chronologie der Theologen in Betreff der Bibel auch nicht für viel fester begründet halte, als die Chronologie in den Kosmogonieen der Geologen, daß ich mich denselben gegenüber ebenso skeptisch verhalte. Ganz dasselbe gilt für mich für die ägyptische Chronologie, worüber die Annahmen so abweichen, wie für die Chronologie der Pfahlbauten und der daran sich anknüpfenden Untersuchungen über die älteste Bevölkerung Europa's. In der trefflichen kleinen Schrift von Morlot [1]) über letzteren

---

[1]) Études Géologico-Archéologiques en Danemark et en Suisse par A. Morlot. Mart. 1860.



Gegenstand sind auch wieder Zeitperioden in bestimmten Zahlen festgesetzt, welche der größte Kenner der historischen Anthropologie, mein hochverehrter Freund K. E. von Baer in St. Petersburg, für ganz unsicher und willkürlich erklärt.

Ganz vortrefflich finde ich Herrn Zöckler's Referate und Auszüge aus Darwin und Agassiz, die ich jedem empfehlen kann, dem die Originale nicht zugänglich sind. Sehr prägnant und vollständig gibt Zöckler hier die betreffenden Ansichten wieder. Wenn ich dieß bei Agassiz [1]) nicht in dem Maaße gethan, so lag es zum Theile daran, daß ich in meiner Anzeige den Raum inne halten mußte, der einem Recensenten in unsern gelehrten Blättern geboten ist und dessen äußerste Grenze mir unser Herr Redacteur liberal gewährte. Aber ich gebe gerne zu, daß Herr Zöckler besser als ich mit der englischen Sprache vertraut ist. Ich bemerke übrigens, daß ich mit dem Herrn Darwin, als dessen entschiedener Gegner ich auftrat, und mit Herrn Huxley in bestem Vernehmen stehe. Solche Materialisten, die keine Spur von Frivolität haben, kann man sich gerne gefallen lassen. Es sind Männer von ehrenwerthestem Charakter und Herr Darwin schrieb mir selbst mit Rücksicht auf meine zoologisch-anthropologischen Untersuchungen: „Although You are far from agreeing with me I thank You by heart for the liberal and most kind way in which You allude to it. All that I can hope and expect is, that my views should be fairly considered“ etc.

Die Folgezeit wird lehren, daß uns durch Darwin's Buch ein außerordentlich großer Dienst geleistet worden ist. Die allerwichtigsten Fragen der organischen Naturlehre, welche von außerordentlich großer Tragweite für unsre ganze Culturepoche und von der höchsten Bedeutung für das ganze Gebiet des wissenschaftlichen, religiösen, politischen und socialen Lebens sind, kommen dadurch zur strengeren Erörterung. Wir stehen hier am Anfange eines der außerordentlichsten und merkwürdigsten Kämpfe, die je in der Wissenschaft geführt worden sind.

---

[1]) Dieser Separatabdruck aus den Göttingischen gelehrten Anzeigen: „Louis Agassiz Principien der Classification“ u. s. w. Göttingen, Dieterich 1860 kostet nur wenige Groschen und ich empfehle denselben, den auch Herr Zöckler mehrfach citirt hat, denjenigen Theologen und Anderen, welche sich für diese Fragen interessiren.

Da Herr Zöckler mir einmal die Ehre erwiesen hat, mich in Ihrer Zeitschrift einzuführen, so erlaube ich mir die ernsten und gründlichen Leser noch auf zwei Arbeiten eines viel besseren Mannes, als ich bin, aufmerksam zu machen. Es sind die Karl Ernst v. Baer's. Einmal seine Rede: „Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige?“ Petersburg 1860, und den von Baer und mir gemeinschaftlich herausgegebenen „Bericht“ über die Versammlung der Anthropologen in Göttingen im September d. J., der so eben bei Leopold Voß in Leipzig gedruckt wird.

Ich selbst habe diese Fragen, die oben berührt sind, neu aufgenommen in meinen „Studien über die Hirnbildung der Mikrocephalen“, eine Fortsetzung der „Vorstudien zu einer wissenschaftlichen Morphologie und Physiologie des menschlichen Gehirns als Seelenorgan, welche ich in den nächsten Tagen unserer Königlichen Societät der Wissenschaften übergeben zu können hoffe. Die eigentliche Ausführung der neuen Untersuchung, worin eine Vermittelung der Darwin'schen Anschauungen mit der gewöhnlichen Schöpfungsansicht versucht werden soll, habe ich mir aber für das zweite Heft meiner „zoologisch-anthropologischen Untersuchungen“ vorbehalten. Ich bemerke aber im Voraus, daß ich darin wieder den Standpunkt der „doppelten Buchhaltung“ einnehmen und wohl in demselben bis an mein Ende beharren werde. Die Priorität dieser Erfindung, die man mir fälschlich zugeschrieben hat, muß ich indeß Ihrem Schleiermacher zusprechen, wie er dieselbe in seinem bekannten schönen Brief an Jacobi ausgesprochen hat [1]). Ich halte diesen Standpunkt, so lange man als Naturforscher arbeitet und spricht, für den einzig richtigen, wo ich nur die sinnliche Erfahrung und die darauf gegründete Verstandesinduction gelten lassen kann. Nie hat mich dieser Weg in meinem immer fester und entschiedener werdenden Glauben an die Wahrheiten der Schrift, auch in der schließlichen Anschauung der natürlichen Dinge, irre gemacht.

Ich sehe mich ausdrücklich veranlaßt, dieß hier noch einmal zu erklären, da ich nicht weiß, wie lange mir mein seit Monaten wieder sehr gestörtes körperliches Befinden gestattet, die Arbeiten zu vollenden, die ich mir auch nur für die nächste Zeit vorgenommen habe.

N.S. In Bezug auf Darwin war mir eine Aeußerung un-

---

[1]) Wieder abgedruckt im zweiten Bande von: Schleiermacher's Leben in Briefen.

seres trefflichen von Baer von Interesse. „Je mehr — sagte er — er in Darwin gelesen, um so mehr sei er von seiner eigenen beschränkten Transmutationshypothese zurückgekommen.“

R. W.

Was die „doppelte Buchhaltung“ betrifft, so wird zu unterscheiden sein, ob sie ein Messen eines und desselben und unter demselben Gesichtspunkt mit doppeltem Maaße bedeuten soll, woraus, wenn beide Maaße absolut gelten sollen und doch Widersprechendes aussagen, sich mit der doppelten Buchhaltung ein ähnlicher Gegensatz ergeben müßte, wie jener im Mittelalter, welcher in dem alles Wissen im Fundamente erschütternden und schließlich nur Skepsis übrig lassenden Grundsatz liegt: „daß Etwas könne in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch sei und umgekehrt“; oder ob sie etwas Anderes besagen soll, wie bei Schleiermacher der Fall ist. Er bindet bekanntlich in seiner Dialektik jeden Gegensatz durch einen zweiten, als durch eine Quertheilung und hindert so die Gegensätze daran, sich bis zu Widersprüchen zu verirren. Das möchte seine Stellung auch zu der Frage gewesen sein: was wir dazu zu sagen haben, wenn die Naturforschung und die Aussagen der h. Schrift über Dinge, die in's Gebiet der Naturforschung gehören, nicht zusammenstimmen wollen. Das Mittel, wodurch er einer doppelten und zwar entgegengesetzten Art von Wahrheit aus dem Wege gegangen wäre, würde, wie sich auch nachweisen ließe, eine Quertheilung gewesen sein durch einen zweiten Gegensatz. Lautet der erste Gegensatz: Inhalt der Offenbarungsurkunde und Resultate der Naturforschung, so würde der zweite ihn bindende und versöhnende etwa lauten:

Religiöse Tendenz der h. Schriften, sich darstellend auch an physischem Stoffe;

Naturwissenschaftliche Tendenz der Naturforschung, deren Resultate aber irgendwie auch eine Eingliederung in die religiöse Weltbetrachtung suchen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß der berühmte Naturforscher, der Vorstehendes schrieb, mit uns nicht bloß an der Vereinbarkeit der beiderseitigen Resultate in abstracto festhält, sondern auch an die Wege ihrer Versöhnung für das jeweilige Stadium der Wissenschaft denkt, zu denen auch die Präcisirung der beiderseitigen Gesichtspunkte und Ansprüche gehören wird.

Dorner.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie. Altes Testament.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Dreizehnte Lieferung. Numeri, Deuteronomium und Josua, erklärt von Dr. A. Knobel, Professor zu Gießen. Leipzig, S. Hirzel, 1861.

Der Erklärung der Genesis (in zweiter Auflage 1860) und der Bücher Exodus und Leviticus (1857) schließt sich nun die der zwei letzten Bücher des Pentateuchs und des Buches Josua an. So ist ein umfassendes Werk vollendet, welches, wie es einem vorhandenen Bedürfnisse in erfreulicher Weise entgegenkommt, so einer dankbaren Aufnahme gewiß sein kann. Für die, welche den sorgsamen Fleiß und die Unermüdlichkeit des Herrn Verfassers in der Ausbeutung alter und neuer Schriften kennen, bedarf es nicht erst der Bemerkung, daß die in unserer Zeit in großer Anzahl dargebotenen sprachlichen und archäologischen, besonders geographischen Hülfsmittel für die Auslegung unserer Bücher verwerthet sind, und daß dadurch für gar viele dunkle Stellen und Angaben, sei es nun eine gesicherte Erklärung, sei es der gebahnte Weg für weitere Untersuchungen gewonnen werden konnte. Zumal ist ein großes Gewicht gelegt auf geographische Nachweisungen, auf die Beschreibung der Oertlichkeiten und der natürlichen Beschaffenheit der für die Geschichte Israels zur Zeit des Mose und Josua bedeutungsvollen Gegenden, und da, wo die Auslegung des Einzelnen die genauere Kenntniß der geographischen Verhältnisse zu ihrer Voraussetzung hat, sind nicht selten Ergebnisse erzielt, die fortan als festes Besitzthum angesehen werden dürfen. Wir erinnern hier nur an die Angaben über die Halbinsel des Sinai, über die Arbot Moab Jericho gegenüber, über Gilgal, über die Namen der einzelnen Gegenden der südlichen Hälfte des Landes Palästina und über den Umfang und die Grenzen der Gebiete der Stämme Israels. Bei der Erwägung und Beantwortung geschichtlicher Fragen tritt überall das Streben hervor, geschichtliche Grundlagen für ihre Entscheidung nachzuweisen. Dabei macht sich, wie das nicht anders sein kann, vielfach der Einfluß geltend, den die Gesammtanschauung des Herrn Verfassers von dem Verlaufe der israelitischen Geschichte und von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua auf die Würdigung der einzelnen Angaben und Berichte ausübt. Aber der Einfluß der Gesammtanschauung hat auch ein Recht sich geltend zu machen, wo von der kritischen Arbeit, auf welche sie sich stützt, eine so genaue Rechenschaft, und von ihren Ergebnissen eine so klare Darstellung gegeben wird wie in diesem Buche und in der ihm hinzugefügten Schlußabhandlung mit der Ueberschrift „Kritik des Pentateuch und Josua" S. 429—606. So reiche Belehrung auch die Erklärung des Einzelnen darbietet, die Schlußabhandlung wird doch ganz vorzugsweise die aufmerksame Theilnahme jedes Lesers fesseln, der von der Nothwendigkeit der Kritik überzeugt ist und die Schwierigkeiten einer durchgreifenden kritischen Behandlung des Pentateuchs und des Buches Josua kennt. Es wird daher keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, wenn ich hier auf den sonstigen Inhalt des

Buches nicht eingehe und mich auf die Mittheilung der kritischen Ergebnisse und einiger kurzen Bemerkungen zu denselben beschränke.

In zehn Paragraphen spricht der Herr Verfasser ausführlich über den Gang der Kritik, die Gründe der Kritik, die Grundschrift, die übrigen Bestandtheile, das Rechtsbuch, das Kriegsbuch, weitere Spuren des Rechts- und Kriegsbuches, den Jehovisten, den Deuteronomiker und das mosaische Gesetz. Eine zusammenfassende Darstellung seiner Ansicht treffen wir am Ende des ersten Paragraphen an, und ihre kurzen Angaben bieten die erwünschten Anknüpfungspunkte für den folgenden Bericht dar.

1. „Dem Pentateuche und Josua liegt ein altes Werk (Elohimurkunde, Elohist, Grundschrift) zum Grunde, welches die Geschichte von der Weltschöpfung an bis zur Vertheilung Kanaans erzählt, sich durch Planmäßigkeit und Zusammenhang auszeichnet und von 1 Mos. 1. bis Josua 22. leicht aufgezeigt werden kann". Da die Grundschrift fast vollständig erhalten ist (die aus ihr entlehnten Abschnitte sind § 3. aufgezählt), so läßt sich auch Aufgabe und Plan derselben mit Sicherheit bestimmen. Der Verfasser will die Entstehung des Volkes Gottes und die Pflanzung desselben im Lande Gottes oder die Gründung der Theokratie von ihrem ersten Anfange an bis zur Besetzung des Landes Kanaan darstellen. An den Faden der Erzählung reiht er die Gesetzgebung an und zeigt, wann die einzelnen Gesetze gegeben sind; diese sind 1 Mos. 1, 29. 9, 3—6., das Gesetz über die Beschneidung Kap. 17., über Pesach und Mazzot 2 Mos. 12., über Weihung der Erstgeburt 13, 2., über den Sabbath 16, 22 ff. 31, 12 ff. 35, 1 ff., über das Salböl, Räucherwerk und das tägliche Brandopfer in Kap. 29. und 30., dann der bei weitem größte Theil der Gesetze im Leviticus und Numeri. Er schloß die Gesetze für das sittliche und bürgerliche Leben, selbst den Decalog, von seinem Plane aus und wollte bloß das eigentliche theokratische Gesetz geben, namentlich die gottesdienstlichen Bestimmungen. Doch bringt er auch Anderes bei, aber immer nur, wenn er durch seinen Plan dazu veranlaßt ist. Die Darstellung ist geordnet und klar, aber reich an Wiederholungen, umständlich und ausführlich; dies zeigt sich besonders im Gebrauche gewisser, den übrigen Erzählern fremder Formeln, welche überall bei ihm wiederkehren und in vielen Fällen als überflüssig erscheinen (sie sind S. 515 f. zusammengestellt). Die Sprache ist höchst eigenthümlich und es finden sich viele Ausdrücke, welche im Pentateuch und Josua nur beim Elohisten vorkommen (S. 516—520.); andere ihm ebenfalls eigenthümliche Ausdrücke finden sich aber, wiewohl vereinzelt, auch in der zweiten Urkunde des Jehovisten (S. 520 f.); ebenda und im Deuteronomiker, selten in der ersten Urkunde des Jehovisten, kommen vereinzelt auch dem Elohisten besonders geläufige Ausdrücke vor (S. 521 f.). — Der Verf. lebte in der Zeit des Saul und war jedenfalls ein Aaronide oder Priester, welcher bei der Abfassung seines Werkes schon schriftliche Quellen benutzte, z. B. die Verzeichnisse der Lagerorte 3 Mos. 33., der Städte Josua 13—21., Stammlisten u. dgl.

2. „Von dem Elohisten weichen die übrigen Bestandtheile des Pentateuchs in Sachen und Ausdrücken stark ab, haben aber doch keine Einheit". Ihre Verfasser folgen anderen Ueberlieferungen und Ansichten, beschränken sich in der Gesetzgebung nicht auf das Theokratische, sondern ziehen die Gesetze für das bürgerliche und sittliche Leben mit hinein, nehmen auch Gedichte in ihre Erzählung auf. Durch ihre Sprache unterscheiden sie sich von dem Elohisten (S. 527—531.).

3. „Es gibt nichtelohistische Abschnitte, welche, abgesehen von Kleinigkeiten, deutlich aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind (z. B. 2 Mos. 19—24. 32—44., Jos. 2—4.); dieselben Elemente lassen sich dann weiter jedes für sich in besonderen Abschnitten erkennen“. Die Grundschrift hat aus zwei anderen Urkunden Ergänzungen erfahren; diese beiden Urkunden werden 3 Mos. 21, 14., Jos. 10, 13. namhaft gemacht; die eine ist das Rechtsbuch, die andere das Kriegsbuch; ersteres ist von 1 Mos. 20., letzteres von 1 Mos. 14. an benutzt.

a. Aus dem Rechtsbuche sind z. B. entlehnt 1 Mos. 20, 1—17. 21, 6—31. (mit Ausnahme weniger Wörter) 24, 61 b — 67., der größte Theil der Geschichte des Joseph, Vieles in 2 Mos. 1 — 12., die Offenbarung der zehn Gebote und anderer Gesetze auf dem Sinai 2 Mos. 19—23. (mit Ausnahme einiger Stellen), noch Anderes im Exodus; im Leviticus nichts; in Numeri, Deuteronomium und Josua Einzelnes (die vollständige Aufzählung der dem Rechtsbuche angehörenden Abschnitte gibt Knobel § 5, 1.). Plan und Aufgabe lassen sich aus den uns erhaltenen Resten des Rechtsbuches erkennen. Der Verfasser beginnt mit der Geschichte der hebräischen Erzväter, führt aber seine Erzählung über die Zeit des Josua hinaus; er webt eine Gesetzgebung ein und nennt als Platz derselben den Sinai und die Arbot Moab. Sein Werk, wenn auch nicht so streng geschichtlich wie die Grundschrift, ruht auf einer großen Kenntniß der nationalen Ueberlieferung, bietet eine Menge eigenthümlicher Nachrichten dar und ist nach der Grundschrift die Hauptquelle für die Kenntniß patriarchalischer und mosaischer Geschichten. Es enthält Angaben, welche als unvereinbar mit der Grundschrift und zum Theil auch den übrigen Bestandtheilen des Pentateuchs erscheinen; auch in der Gesetzgebung bietet es eigenthümliche Bestimmungen dar. Das volksthümliche Bewußtsein tritt beim Verfasser stärker hervor als beim Elohisten. Seine Schreibart ist verständlich und fließend; in der Sprache berührt er sich selten mit der Grundschrift, häufig mit den anderen nichtelohistischen Erzählern; doch kommt eine ziemlich große Anzahl von Ausdrücken vor, welche ihn von allen Miterzählern unterscheiden (S. 531 — 543.), aber auch viele Ausdrücke, welche sich sonst nur bei dem Jehovisten finden (S. 543 f.). Er schrieb im nördlichen Reiche und war allem Anscheine nach ein Levit, der nach Salomo, bestimmter in der assyrischen Zeit lebte. Sein Werk ist das Jos. 10, 13., 2 Sam. 1, 12. citirte Buch des Rechten, d. i. Rechtsbuch, welches dem Jehovisten noch vorlag. Wahrscheinlich war aber in diesem Buche, wie es dem Jehovisten vorlag, ein älteres Werk verarbeitet, ein älteres Sepher Hajjaschar, welches schon die meisten Gesetze des vom Jehovisten benutzten Rechtsbuches enthalten haben muß.

b. Aus dem Kriegsbuche sind z. B. entlehnt 1 Mos. 14. u. 15., einige Nachrichten in der Geschichte des Isaak, Esau und Jakob, 47, 13—27. 49, 1 b—22 a, Einiges im Exodus, darunter die Offenbarung der zehn Gebote auf dem Sinai und die Erzählung vom Bundesmahle der Aeltesten in Cap. 19. u. 24., Einiges im Leviticus, mehrere Abschnitte in Numeri, 5 Mos. 31, 16 b — 22. 30. 32, 1 — 43., ziemlich viel im Buche Josua (vgl. § 6, 1.). Das Buch enthielt eine Vorgeschichte Israels von den Erzvätern an und die Geschichte des Volkes bis über Josua hinaus nebst eingewebter Gesetzgebung, die aber nicht allein auf das theokratische, sondern auch auf das sittliche Gesetz geht. In vielfacher Beziehung stimmt es mit dem Rechtsbuche zusammen. Von der Grundschrift und dem Rechtsbuche weicht es dadurch ab, daß in ihm von Anfang an der theokratische

Gottesname Jehova gebraucht wird. Es bietet viele Parallelen sowohl zu Erzählungen der Grundschrift, als auch zu Erzählungen des Rechtsbuches dar, daneben aber auch manche eigenthümliche Erzählungen. Der Verfasser liebt das Großartige, Erhabene und Uebertriebene; auch gibt er den Helden der alten Geschichte eine energische, selbst heftige und leidenschaftliche Haltung; seine Schreibart ist schwerfällig und oft auch gedrängt, dabei reich an seltenen Wörtern und Redeweisen. Das seiner Sprache Eigenthümliche ist §. 6, 9. zusammengestellt. Sein Werk enthält mehr Kriegsberichte als die übrigen im Pentateuch und Josua benutzten Werke zusammen, und ist ein wahres Kriegsbuch, eben das 3 Mos. 21, 14. citirte Buch der Kriege Jahve's; geschrieben ist es wahrscheinlich im südlichen Lande; der Verfasser war ein Levit und wohl ein Zeitgenosse des Josaphat; er benutzte die Grundschrift und das ältere Rechtsbuch, außerdem auch noch eine dritte Quelle, welche von Knobel §. 10, 3. das ältere Kriegsbuch genannt wird und zur Zeit des David geschrieben sein soll.

Uebrigens läßt sich die Benutzung des Rechts- und Kriegsbuches auch noch in den Büchern der Richter, Ruth, Samuelis und 1 Kön. 1—11. nachweisen.

4. „Der Bearbeiter der Grundschrift (Jehovist, Ergänzer) hat nicht alle seine Ergänzungen aus dem Rechts- und Kriegsbuche entnommen, sondern Vieles auch frei nach Sagen, Ansichten und Vermuthungen, besonders bei der Ur- und Vorgeschichte an- und beigewebt. Dieses läßt sich bei einem Bearbeiter des alten Geschichts- und Gesetzbuches schon voraussetzen aber auch nachweisen". Dem Jehovisten ist z. B. zuzusprechen 1 Mos. 2, 4b bis 4, 26. 5, 29. (theilweise), 6, 1—8., Einiges in der Geschichte der Fluth, 9, 18—27. 10, 2—11. 25. (theilweise), 11, 1—9., ziemlich Vieles in der Geschichte des Abraham, des Isaak und Jakob, Einiges in 37—42. 47, 11., Einiges im Exodus, Nichts im Leviticus, Einiges in Numeri, im Deuteronomium nur 32, 44—45., Einiges im Buche Josua. In den folgenden Geschichtsbüchern wird der Jehovist nicht mehr angetroffen. Die Ergänzungen zu der Urgeschichte 1 Mos. 1—11. gibt der Ergänzer aus dem Schatze von Ansichten, Kenntnissen und Sagen, wie er sich seit der Zeit des Elohisten im Volke gebildet hatte und traditionell vorhanden war. Hingegen die Ergänzungen zur Vorgeschichte 1 Mos. 12—50. nimmt er größtentheils aus Urkunden, webt aber doch auch eine Anzahl von Erzählungen ein, welche er wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt nicht aus schriftlichen Quellen entlehnt zu haben scheint. Seine Erzählungen sind freie Nachbildungen von Erzählungen, die er in den Quellen vorfand; sie verrathen Abhängigkeit von den Aelteren, nehmen Beziehung auf sie, und man hat keinen rechten Grund zu der Annahme, daß er sie einer besonderen Urkunde, einer Jehovaurkunde, entnahm. Bei seiner Arbeit legte er die Grundschrift zu Grunde und nahm die Ergänzungen größtentheils aus seinen beiden Urkunden, das Meiste aus dem Rechtsbuche, weniger aus dem Kriegsbuche. Die Texte der drei von ihm benutzten Urkunden haben für ihn eine gewisse Unantastbarkeit; er behält sie nach Möglichkeit wörtlich bei. Doch sucht er verschiedene Nachrichten der Urkunden auszugleichen, nicht selten in sinnreicher Weise. In vielen Fällen erkannte er aber die Unvereinbarkeit und stellte dann die verschiedenen Berichte mechanisch nebeneinander. So abhängig er von den Aelteren ist, so hat er doch manches Eigenthümliche. Seine Schreibart und Sprache stimmt mit der Schreibart und Sprache des Rechtsbuches am meisten überein; wie der Inhalt, so bietet auch

die Sprache Anhaltspunkte genug, um einen besonderen Berichterstatter zu erkennen. Der Ergänzer stammte wahrscheinlich aus dem Reiche Israel, schrieb aber in Juda frühestens in den letzten Jahren des Königs Hiskia.

5. „Das elohistisch-jehovistische Werk ist von 1 Mos. 1. bis 4 Mos. 36. so erhalten, wie der Jehovist es gestaltet hat. In dasselbe hat später der Deuteronomiker zwischen 4 Mos. 36. und 5 Mos. 31, 14. seine Reden, Wiederholungen und Gesetze eingeschaltet und in ihnen eine Anzahl von Bestimmungen, auch ein paar Nachrichten, mitverarbeitet, welche der Jehovist aus dem Rechtsbuche entnommen und an 3 Mos. 36. angeschlossen hatte. Seine Hand ist aber auch hinter 5 Mos. 31, 14. bis Josua 24. in einzelnen Abschnitten noch zu bemerken. Durch ihn erhielt der Pentateuch die Gestalt, welche er jetzt hat". Dem Deuteronomiker gehört mit wenigen Ausnahmen Alles in 5 Mos. 1—30. an, dann 31, 1—13. 26. theilweise, 27—29., einige Verse in 32. und 34., einige Stellen im Buche Josua. In den folgenden Geschichtsbüchern wird seine Hand nicht angetroffen. Mit einigen älteren Gesetzen, welche im jehovistisch-elohistischen Werke hinter 5 Mos. 30. standen, hat er die Gesetze vereinigt, welche er theils aus den vorhergehenden Büchern wiederholt, theils aus dem bestehenden Gewohnheitsrechte entlehnt, theils als dem Geiste des mosaischen Rechtes entsprechend frei hinzugefügt hat. Wo er frühere Gesetze wiederholt, schließt er sich selten der Grundschrift, häufiger dem Rechts- und Kriegsbuche an. Er ist vom lebendigsten theokratischen Eifer beseelt. Durch sein ganzes Werk geht ein prophetischer Geist. Großes Gewicht wird auf die Gesinnung, auf die Furcht und Liebe Gottes gelegt. So Vieles in der Ausdrucksweise des Verfassers sich auch schon in den älteren Werken findet und aus ihnen entlehnt sein mag, so erkennt man ihn doch sehr leicht an der Eigenthümlichkeit seiner Sprache (vgl. S. 527 ff.). Jedenfalls ist er der jüngste der pentateuchischen Verfasser und muß von dem Jehovisten unterschieden werden. Ihn in die nachexilische Zeit herabzudrücken hat man keine genügenden Gründe; er lebte in der letzten Zeit des Reiches Juda als Zeitgenosse des Jeremia.

Nachdem ich die Ansicht Knobel's von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua größtentheils mit seinen eignen Worten, aber eigentlich nur in kurzen Inhaltsangaben seiner ausführlichen Auseinandersetzungen und sorgsamen Beweisführungen dargestellt habe, muß ich auch noch auf §. 10. das mosaische Gesetz hinweisen. Nach Knobel errichtete Mose ein Heiligthum Jehova's, bestellte Priester und Leviten als Diener bei demselben, führte einen Opferdienst ein, ordnete Feste und gab Gesetze, z. B. die Reinigkeitsgesetze. Er schrieb auch Gesetze auf, z. B. den Decalog, es ist aber ungewiß in welchem Umfange er dieses that. Denn daraus, daß bei gar vielen Gesetzen Beziehungen auf das mosaische Lager und den Aufenthalt in der Wüste vorkommen, folge noch nicht ihre mosaische Abfassung, da auch ein Späterer diese Beziehungen hervorheben mußte, wenn er darstellen wollte, wie gewisse bestehende und für mosaisch geltende Gesetze durch Mose eingeführt worden seien. Die Angabe des ältesten Berichterstatters, Mose habe das Gesetz in die Bundeslade gelegt, 2 Mos. 25, 16. 40, 20., scheint lediglich auf einer ungewissen durch die beiden Gesetzestafeln in der Bundeslade veranlaßten Sage zu beruhen. Mose hat sein Gesetz im Ganzen mündlich eröffnet, unmittelbar praktisch eingeführt und den Nachfolgern Ausbildung und Schriftlichmachung desselben überlassen. Analogien

hierfür bieten die Gesetze der Griechen und des Numa dar. Die Grundschrift, zur Zeit des Saul entstanden, ist das älteste Gesetzbuch; damals fand sich ihr Verfasser, ein Priester, veranlaßt, das theokratische Gesetz aufzuzeichnen, und das von ihm schriftlich gemachte Gesetz wird, wenigstens im Ganzen, die ursprünglich mosaischen Grundsätze enthalten. Aber das so schriftlich gewordene Gesetz gelangte nicht zu öffentlicher Einführung und Geltung. Daraus erklärt es sich, daß bald nach der Grundschrift andere Werke geschrieben wurden, welche ebenfalls Gesetze enthielten; das ältere Kriegsbuch zur Zeit des David, das ältere Rechtsbuch zur Zeit des Salomo; aber auch die in ihnen in die Geschichte eingewebte Gesetzgebung gelangte wohl nicht zu einer öffentlichen Geltung. — Im Reiche Israel scheint für die Bearbeitung des mosaischen Gesetzes nichts geschehen zu sein. Erst nach dem Untergange des nördlichen Reiches sah sich wahrscheinlich ein Levit veranlaßt, für die von Salmanassar im Lande gelassenen Reste Israels das alte Rechtsbuch neu zu bearbeiten. — Im Reiche Juda veranlaßte der theokratische Aufschwung unter Josaphat wahrscheinlich die Abfassung des Rechtsbuchs; ob dieses Werk zu öffentlicher Anerkennung kam, läßt sich nicht sagen. Unter den Nachfolgern Josaphat's bis auf Ahas scheint nichts für die Bearbeitung des theokratischen Gesetzes gethan worden zu sein. Anders ward es unter Hiskia. Zu seiner Zeit mögen viele Israeliten nach Juda gegangen sein, vermuthlich auch der Jehovist, welcher das theokratische Gesetz neu bearbeitete, wobei er die Grundschrift aus dem Rechts- und Kriegsbuche ergänzte; er scheint in den letzten Jahren des Hiskia, nicht sehr lange nach der Vollendung des israelitischen Rechtsbuches gelebt zu haben. So entstand das elohistisch-jehovistische Werk, welches aber keine Geltung erhielt, im Verborgenen da lag, bis es im 18. Jahre des Josia von Hilkia aufgefunden wurde. Wahrscheinlich ist dieser Hilkia der Deuteronomiker, welcher das Buch erst als er es mit der deuteronomischen Ergänzung ausgestattet hatte, dem Könige zugehen ließ. Die erneuerte Gemeinde scheint bis auf die Zeit des Esra den Pentateuch nicht gehabt, sondern sich an das traditionelle Gesetz gehalten zu haben. Erst Esra brachte den Pentateuch, den die Priester 588 gerettet und mit in das Exil genommen hatten, nach Palästina; zu seiner Zeit verpflichtete sich die Gemeinde, nach dem Gesetze zu leben und erkannte den Pentateuch als höchste gesetzliche Auctorität an. Von da an ist er bei den Juden das allgemein anerkannte Gesetzbuch geblieben, welches dann auch von der samaritanischen Gemeinde angenommen wurde.

Man wird es, hoffe ich, diesem kurzen Berichte über die Ergebnisse der Untersuchungen Knobel's anmerken, daß sie durch unermüdliche Forschung und tapferen Fleiß gewonnen sind und Zeugniß ablegen wie von dem kräftigen Willen, so auch von dem ernsten Streben, die Schwierigkeiten, welche der bunte Wechsel und die deutlich hervortretenden Verschiedenheiten der einzelnen Abschnitte des Pentateuchs und des Buches Josua darbieten, zu überwinden, dem Thatbestande gerecht zu werden und aus ihm heraus die Entstehung der Bücher zu begreifen. Ueber das Ganze einer solchen Arbeit schnell abzusprechen ziemt sich nicht; auch ist man nicht berechtigt, das aus vielen Fäden zusammengefügte Gewebe als ein solches zu bezeichnen, dem das Gepräge der Einfachheit und damit der Wahrheit fehle, denn von vornherein läßt sich nicht bestimmen, wie weit es der Forschung gelingen kann, die Zusammenfügungen und Verschlingungen in diesen Büchern zu entdecken und zu entwirren, und nachzuweisen, wie das

Verwandte sich zusammenschließt, wie sich die einzelnen Gruppen von Bestandtheilen zu einander verhalten und wie sie mit einander verbunden sind. Auch wird Jeder, welcher sich ernstlich mit der kritischen Arbeit beschäftigt hat, zugeben, daß sie schwerlich jemals zu einem ganz einfachen, die Räthsel der Bücher wie auf einen Schlag lösenden Ergebnisse gelangen wird. Noch viel weniger ziemt es sich, Einzelnes aus dem Gewebe herauszureißen, dagegen Bedenken zu äußern und seine Unhaltbarkeit nachweisen zu wollen, denn zu tadeln hätte nur der ein Recht, der durch eine gleich gründliche Forschung befähigt wäre, eine noch besser und fester begründete Ansicht über die Entstehung der Bücher aufzustellen. Aber es wird mir gestattet sein, die Ergebnisse der eigenen Untersuchungen mit denen des Herrn Verfassers zu vergleichen und da, wo Verschiedenheiten hervortreten, auf die Ausgangspunkte derselben hinzuweisen.

1. Nach meiner Ansicht wird nicht nur durch die feste Ueberlieferung von der Offenbarung des Gesetzes gleich nach der Erlösung aus Aegypten, sondern auch durch den Verlauf der Geschichte Israels bezeugt, daß gerade in den ersten Zeiten der Geschichte dieses Volkes die Thätigkeit eines Mose und vielleicht anderer Männer, denen es Gott gegeben hatte seinen Willen zu erkennen, ganz vorzugsweise darauf gerichtet war, die göttlichen Ordnungen zu festen äußeren Vorschriften zu gestalten. Weil es sich bei der Gründung der Gemeinde darum handelte, den Willen Gottes für diese Gemeinde, die Gott als ihrem Könige unterthan sein wollte, gesetzlich festzustellen, so kann es uns nicht auffallen, wenn wir neben den auf die bleibenden sittlichen Verhältnisse der Menschen zu Gott und zu einander sich beziehenden Gesetze so viele Satzungen antreffen, die dem Gebiete des Volksthümlichen, der Sitte und des Schicklichen angehören. Aus ihnen allen leuchtet das ernste Streben hervor, die sittlichen Ordnungen Gottes scharf zu erkennen, das ganze Leben der Einzelnen und der Gemeinde nach dem Willen Gottes einzurichten, einen von Gott selbst regierten Staat auszubilden und zu verwirklichen. Wir sehen nicht ab, was uns hindern könnte, nicht nur die eigentlichen Grundgesetze der Gemeinde in 2 Mos. 19 ff., sondern alle Gesetze, in welchen Beziehungen auf die Zustände der mosaischen Zeit hervortreten, für Gesetze des Mose oder doch der mosaischen Zeit zu halten. Ihrer ist eine große Anzahl. Aber wir halten es auch für wahrscheinlich, daß sie schon sehr früh schriftlich gesammelt sind. Hier darf man sich nicht auf die Analogie griechischer Gesetzgebungen berufen, denn bei den Griechen treffen wir auf dem Gebiete der Religion, des Staatslebens, ja auch der Erfahrungswissenschaft eine sehr deutlich hervortretende Abneigung gegen die Anwendung der Schrift und jede Auctorität derselben an, während hingegen im Orient und Aegypten die Ueberlieferung überall auf alte in der Urzeit geschriebene Gesetze zurückgeht. Ich glaube, es ist eine Sammlung der mosaischen Gesetze früher als eine Beschreibung der Ereignisse der mosaischen Zeit vorhanden gewesen. Wenn dieses, so ist die Sammlung der Gesetze eine wichtige Quelle für den ersten Geschichtsschreiber der mosaischen Zeit, den wir kennen, also für den Verfasser der Grundschrift gewesen. So viel ich bis jetzt sehe, würde Knobel, wenn er das Vorhandensein einer solchen Gesetzsammlung angenommen hätte, nicht nöthig gehabt haben, auf ein älteres Rechtsbuch und ein älteres Kriegsbuch als auf Quellen für gesetzliche Abschnitte zurückzugreifen. Mir scheint es auch, daß diese Quellen weder sicher nachgewiesen sind, noch auch eine wichtige und feste Stellung in dem von

Knobel entworfenen Gesammtgemälde der Entstehungsgeschichte des Pentateuchs einnehmen. Es kommt auf den Versuch an, ob unter der Voraussetzung der Benutzung einer alten Gesetzsammlung viele Erscheinungen des Pentateuchs sich nicht noch genügender erklären lassen als bis jetzt gelungen ist, und ich glaube, der Versuch würde gelingen.

2. Den Jehovisten kann ich nicht für einen bloßen Ergänzer halten, und es scheint mir, daß auch Knobel gegen die Annahme einer eigenen Jehovaurkunde sehr gewichtige Bedenken geltend zu machen nicht geneigt ist. Wird sie angenommen, so würden viele Abschnitte, welche Knobel dem späteren Kriegsbuche zuweist, ihr zugewiesen werden müssen, und nach meiner Ansicht würden dann keine Erscheinungen übrig bleiben, die uns zwingen könnten, ein Kriegsbuch als besondere Quelle aufzustellen. Beiläufig, die Citate 4 Mos. 21, 14., Jos. 10, 14., 2 Sam. 1, 18. scheinen nicht aus solchen Werken genommen zu sein, wie das Rechtsbuch und das Kriegsbuch nach Knobel's Beschreibung gewesen sein müßten.

3. Hingegen glaube auch ich, daß eine besondere Quelle für den größeren Theil der Abschnitte angenommen werden muß, welche nach Knobel aus dem Rechtsbuche genommen sind. Ich nenne diese Urkunde vorläufig mit Hupfeld die des jüngeren Elohisten.

4. Der Deuteronomiker hat nach meiner Ansicht etwas früher gelebt als Knobel annimmt. Die Nachricht von der Wiederauffindung des Gesetzes zur Zeit des Josia vermag ich nicht in einer bestimmten Weise für die Entstehungsgeschichte des Pentateuchs zu verwerthen, denn ich finde gar keine Haltpunkte zur Beantwortung der Fragen, welche Gestalt das damals aufgefundene Gesetz hatte, und wie es sich zu unserem jetzigen Pentateuch verhalten haben mag? Das Werk des Deuteronomikers erscheint mir als ein Werk, welches ganz so wie die anderen Urkunden in unserem Pentateuch und im Buche Josua benutzt ist, und ich freue mich, daß Knobel's Annahme, einzelne Gesetze in unserem Deuteronomium hätten ursprünglich nach 4 Mos. 36. gestanden, meiner Ansicht zur Bestätigung gereicht.

5. Ein letzter Bearbeiter hat endlich die Grundschrift, die Jahve- und jüngere Elohimurkunde, das Werk des Deuteronomikers und vielleicht noch hie und da einzelne Abschnitte aus anderen Quellen, die sich nicht sicher bestimmen lassen, zusammengearbeitet. In den drei ersten Urkunden fand er eine, jedesmal in einen eigenthümlichen geschichtlichen Rahmen eingeschlagene mosaische Gesetzgebung vor, die in allen drei Werken wesentlich dieselbe war. Diese Gesetzgebung theilte er nur einmal mit; Gesetze, die nur in einer oder in der anderen Urkunde und hier größtentheils in einem festeren Zusammenhange geschichtlicher Erzählungen standen, fügte er, wie es der Plan seines Sammelwerkes mit sich brachte, hinzu. Auch die geschichtliche Ueberlieferung in den Urkunden galt ihm im Ganzen für einen unantastbaren Besitz. Seine Thätigkeit beschränkte sich vorzugsweise auf äußere Zusammenstellung dessen, was seine Quellen ihm boten, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß von ihm ein Theil der Thätigkeit ausgeübt ist, welche nach Knobel dem Ergänzer zukommt: Herstellung von Verbindungen, Verweisung auf früher mitgetheilte Berichte, kurze Hinweisungen auf das Verhältniß verschiedener Berichte zu einander u. s. w.

Ich bin mit Knobel überzeugt, daß im Ganzen der von ihm eingeschlagene

Weg eingehalten werden muß, wenn die pentateuchische Kritik gefördert und ihrem Abschlusse näher gebracht werden soll; ich bin weiter überzeugt, daß er durch die sorgsame Zusammenstellung der sprachlichen und der anderen Eigenthümlichkeiten der Quellen, die er annimmt, den größten Theil der Grundlage eingestellt hat, die sich auch bei einer etwas abweichenden Gesammtanschauung von der Entstehung des Pentateuchs und des Buches Josua bewähren wird. Aber wo so viele Elemente in Rechnung kommen, da sind gar viele Combinationen möglich, und ich glaube sagen zu dürfen, daß die Forschung Knobel's der eben angedeuteten Combination vielfache Bestätigung darbietet, welche mir bis jetzt die dem Thatbestande des Pentateuchs am meisten entsprechende zu sein scheint.

Bertheau.

Biblischer Commentar über das Alte Testament, herausgegeben von Karl Friedrich Keil und Franz Delitzsch. Erster Theil, die Bücher Mose's von Karl Friedrich Keil. Erster Band: Genesis und Exodus. Leipzig, Dörffling und Franke. 1861.

Männer, welche Fleiß und Scharfsinn auf den Versuch verwandt hatten, den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis allein durch die Nachweisung des in der Bedeutung der Namen begründeten Unterschiedes zu erklären, traten vor einigen Jahren mit dem Geständnisse hervor, auf dem von ihnen eingeschlagenen Wege könne kein befriedigendes Verständniß des Gebrauches bald des einen, bald des anderen Namens erzielt werden. Delitzsch in seinem Commentar über die Genesis trennte, um seine Ausdrücke beizubehalten, die elohimischen Stücke von den jehovischen, sah sich veranlaßt, zwei verschiedene historiographische Strömungen, die durch den Pentateuch hindurchgehen, anzuerkennen und stellte in einem Anhange die Ergebnisse der kritischen Analyse zusammen. Auch J. H. Kurtz konnte sich des Eindrucks nicht mehr erwehren, daß das, was die Kritik bisher als Grundschrift und Ergänzungsschrift bezeichnet habe, auf einen Verfasser zurückzuführen unzulässig sei. Zugeständnisse und Erklärungen der Art und von solchen Männern berechtigen zu der Hoffnung, daß die Zeit nicht mehr fern ist, wo auf dem Gebiete der deutschen protestantischen Theologie einst weit klaffende Gegensätze zu den glücklich überwundenen gehören und die Ausleger des Pentateuchs in gemeinschaftlicher Arbeit ihre Kräfte der Lösung der kritischen Aufgabe zuwenden werden. Diese Aufgabe liegt nun einmal vor; sie ist nicht durch die Willkür einzelner Kritiker hervorgerufen und sie würde auch nicht erledigt sein selbst in dem Falle, wenn nachgewiesen werden könnte, daß die bisherige kritische Thätigkeit ganz falsche Bahnen eingeschlagen hat, denn sie wird uns mit unabweisbarer Dringlichkeit immer wieder nahe gelegt, wie durch den ganzen Entwickelungsgang der theologischen Wissenschaft, so durch die klar hervortretenden Eigenthümlichkeiten des Pentateuchs selbst. Keil freilich glaubt zu wissen, daß das Gesetzbuch (er meint damit den Pentateuch) nicht nur keine in Wahrheit begründeten Spuren nachmosaischer Verhältnisse und Zeiten aufweist, sondern vielmehr in Sache und Sprache das deutliche Gepräge mosaischen Ursprungs an sich trägt; ja, er scheut sich nicht zu behaupten, „Alles, was die neuere sogenannte Kritik zum Erweise des Gegentheils beigebracht habe, gründe sich auf Mißverständnisse und Mißdeutungen, oder auf Verkennung der Eigenthümlichkeiten der semitischen Geschichtschreibung oder endlich auf dogmatische

Vorurtheile, d. h. auf naturalistische Leugnung des übernatürlichen Charakters der Offenbarung, ihrer Wunder und Weissagungen." Aber er kann doch die kritische Frage nicht mit Stillschweigen übergehen, und bei dem Bestreben, sie als eine unberechtigte zurückzuweisen, muß er doch immer und immer wieder auf die einzelnen Erscheinungen, durch welche sie hervorgerufen ist, aufmerksam machen. Das ist ein Großes und wiegt um so schwerer, je weniger Keil den Inhalt des Pentateuchs in den blendenden Glanz dämonologischer, christologischer und eschatologischer Speculationen hineinstellt und durch den kühnen Schwung einer springenden und blitzenden Darstellung den Leser fortreißt und seine staunende Bewunderung in Anspruch nimmt. Seine Auslegung ist, wenn man von den polemischen Zuthaten absieht, eine schlichte, einfache, ruhige; sie verdeckt die Erscheinungen nicht, welche ohne kritische Thätigkeit nicht erklärt werden können, ja, hebt sie bisweilen scharf und bestimmt hervor. Die, welche seinen Commentar gebrauchen, müssen also auch diesen Erscheinungen ihre Aufmerksamkeit zuwenden und werden, wie ich meine, bei weiterem Nachdenken der Ueberzeugung Raum geben, daß sie weder in genügender Weise erklärt sind, noch auch zu der geltend gemachten Ansicht vom Pentateuche stimmen. Es ist nur zu wünschen, daß der Name des Verfassers und sein bekannter Standpunkt recht Viele in den Kreisen, in welchen bis jetzt die neueren Untersuchungen über den Pentateuch unbekannt geblieben oder von vornherein mit Mißtrauen abgewiesen sind, veranlassen mögen, mit Hülfe seines Buches den Pentateuch genauer kennen zu lernen. Mögen dann auch immerhin Einige nach wie vor mit dreister Zuversicht die mosaische Abfassung des Pentateuchs als sichere Voraussetzung festhalten, mögen sie Bestätigung dieser Voraussetzung finden in des Verfassers maßlosem Tadel abweichender Ansichten und in seinen zahlreichen Hinweisungen auf die thörichten Einfälle, die ganz irrigen Behauptungen, die falschen Schlüsse, die allzu willkürlichen und wohlfeilen Auskunftsmittel derjenigen, welche in dem Pentateuch kein von Mose geschriebenes Buch erkennen können; andere Leser werden sich bei den raschen Verwerfungsurtheilen nicht zufrieden geben, sondern auf die Sache selbst einzugehen sich gedrungen fühlen und dann bald einsehen, wie Keil klar vorliegende Erscheinungen nicht zu ihrem Rechte kommen läßt und schnellen Fußes über Schwierigkeiten hinweggeht, die eine ganz andere Lösung verlangen, als er bei seiner Gesammtansicht vom Pentateuche geben kann. Wird durch den neuen Commentar nur die Kenntniß des Pentateuch's selbst verbreitet, so wird er den ernsten und frommen Leser, wenn dieser überall das Bedürfniß hat, kritische Untersuchungen anzustellen, durchaus nicht hindern, sich ein Urtheil über die kritische Frage zu bilden. Wir glauben, wider Willen des Verfassers wird diese Arbeit geradeso wie seine Einleitung in's A. T., dazu helfen, daß die Nothwendigkeit, die verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs auseinander zu halten, immer allgemeiner anerkannt wird; ja, ich möchte sagen, durch Anlage und Inhalt ist sie ganz vorzugsweise geeignet, dazu zu helfen. Erwägen wir nun Folgendes.

Ueber Ursprung und Zeitalter der Bücher Mose's handelt der Verfasser in §. 3. der Einleitung. Er eignet sich nur die Worte Delitzsch's an: „die Thora wird von der gesammten nachmosaischen Geschichte und Literatur so nothwendig vorausgesetzt, wie vom Baume die tragende und treibende Wurzel." Er sagt dann weiter: „auch in formeller Hinsicht entspricht die Thora den Er-

wartungen, die wir von einem Schriftwerke Mose's zu hegen berechtigt sind. Von einem solchen Werke erwarten wir „Beherrschung des Stoffes durch die Einheit eines großartigen Planes, Sorglosigkeit im Einzelnen der Darstellung bei umfassender und geistvoller Richtung auf das Ganze und Hauptsächliche, Tiefe und Erhabenheit bei schlichter Einfalt. Wir werden an der großartigen Einheit den gewaltigen Führer und Herrscher eines Volkes von Zehntausenden erkennen, an der kindlichen Naivität den Hirten von Midian, der fern von dem buntscheckigen Treiben Aegyptens in den kräuterreichen Thalklüften des Sinaigebirges die Schafe Jethro's weidete." Das klingt gewaltig, aber Keil selbst will wie Delitzsch doch nur behaupten, daß die Thora durch das Verhältniß zu der späteren Literatur und durch die Form sich als dem mosaischen Zeitalter angehörig, nicht als ein Werk des Mose, zu erkennen gibt. Daß sie ein Werk des Mose selbst sei, das sollen wir lernen durch die Aussagen des Pentateuchs über seinen Ursprung in 2 Mos. 17, 14. 24, 3 f. 34, 27. 5 Mos. 31, 9. 24. So wird allein auf das Selbstzeugniß des Pentateuchs der Beweis für die Abfassung der fünf Bücher desselben (mit Ausnahme der letzten Verse des Deuteronomiums) durch Mose gestellt; einen anderen Beweis dafür bringt Keil nicht bei. Jeder aufmerksame Leser nicht nur der eben genannten Stellen, sondern auch dessen, was Keil über sie mittheilt, wird aber doch sagen müssen, daß die ersten drei gerade das Gegentheil beweisen, nämlich daß durchaus nicht der ganze Pentateuch für ein von Mose geschriebenes Buch gehalten sein will, und daß es große Bedenken hat, die Aussage in den Stellen des Deuteronomiums auf den ganzen Pentateuch zu beziehen. So wird schon nach dem Lesen der einleitenden Bemerkungen die Sicherheit der Voraussetzung, Mose sei der Verfasser, in's Schwanken gerathen und man wird bedenklich werden, wenn alle Erscheinungen, die zu ihr nicht stimmen, sich biegen oder brechen müssen.

S. 35 f. spricht Keil von der Bedeutung der Gottesnamen und erwähnt auch nebenbei die Hypothese, welche den Wechsel der Namen Elohim und Jehova aus der Verschiedenheit der Urkunden (es hätte hinzugefügt werden sollen, aber doch nicht allein hieraus) ableitet. Der aufmerksame Leser wird sich der Erkenntniß nicht verschließen können, daß die von Keil angegebene Bedeutung der Gottesnamen den Wechsel im Vorkommen derselben, z. B. in 1 Mos. 6—9. entschieden nicht erklärt; er wird also nach einem andern Erklärungsgrund sich umsehen; findet er dann in den nächsten Capiteln Abschnitte, die sich nicht nur durch den Gebrauch des Namens Elohim, sondern auch sonst vielfach, ja durchgehends von den Abschnitten, in welchen Jehova vorkommt, unterscheiden, so wird er die rasch verworfene Hypothese von den Urkunden aufzunehmen die dringendste Veranlassung haben. Hat er nur den Versuch gemacht, sie aufzunehmen, so wird er sicherlich nicht mit Keil behaupten wollen, daß die Worte in 1 Mos. 2, 5 ff. nicht so zu verstehen seien, als ob vor dem Eintreten des Regens oder Thaues und vor der Schöpfung Adam's noch gar kein Strauch und Gewächs existirt hätte, und daß die Worte 2, 19.: da bildete Jehova Elohim aus der Ackererde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zu dem Adam, in unsere Denk- und Sprechweise übertragen, nur den Gedanken ausdrücken: Gott brachte die Thiere, die er (vor Adam's Erschaffung) gebildet hatte, zu dem Adam.

Seite 94. sagt Keil, „daß in dem göttlichen Befehle zum Eingehen in die Arche zwischen reinen und unreinen Thieren unterschieden wird, — das

beweist ebenso wenig für Verschiedenheit der Verfasser oder für Verschmelzung von zweierlei Urkunden, als der Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim: denn die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ist nicht von Mose erst ausgebildet — —, und daß der Wechsel der Gottesnamen kein Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Urkunden liefert, das erhellt zur Genüge daraus, daß nach 7, 1. Jehova den Befehl in die Arche zu gehen ertheilt und nach V. 4. (es ist wohl 6, 22. gemeint) Noach thut, wie Elohim ihm befohlen, und in V. 16. in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen Elohim mit Jehova wechselt." Es handelt sich aber nicht allein um den Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen; jeder Leser wird gleich erkennen, daß dieser Wechsel mit anderen sprachlichen Erscheinungen und Wiederholungen ähnlicher Angaben in Verbindung steht; ist aber nur eine Hinweisung auf eine Verschmelzung zweier Urkunden gegeben, so wird er sicher bald die Ueberzeugung gewinnen, daß sie anzunehmen die Beschaffenheit des Berichts von der Fluth uns zwingt, und sich nicht mit der Behauptung zufrieden geben, daß dieser Bericht zwar reich an Wiederholungen sei, aber doch einen wohlgeordneten stetigen, wenn gleich etwas schwerfällig fortschreitenden Zusammenhang habe. Alles dieses, zugleich mit dem Wechsel der Gottesnamen und vielen anderen Erscheinungen wird er, wie auf einen Schlag, sich deutlich machen können, wenn er an den Versuch geht, den Bericht darauf anzusehen, ob er nicht vielleicht doch durch die Verschmelzung zweier Urkunden seine jetzige Gestalt erhalten habe.

Es kann hier nicht darauf ankommen, eine Masse von Beispielen zu geben. Ueberall, und das hängt nothwendig zusammen mit der Aufgabe des Verfassers, die Ergebnisse der Untersuchung, die zu der Annahme verschiedener Urkunden geführt hat, zurückzuweisen, überall werden dem Leser die Fragen nahe gelegt, ob mit den Voraussetzungen des Verfassers auszukommen sei, und ob nicht der Weg zum Theil wenigstens schon gebahnt sei, der auf eine einfache und genügende Lösung vieler Schwierigkeiten hinleitet, die bei diesen Voraussetzungen ungelöst bleiben? Kritische Thätigkeit ist nicht Jedermann's Sache. Und wer wollte darüber betrübt sein? Ich kann mir nicht wohl denken, daß Leser, wenn sie auf die kritische Frage gar nicht aufmerksam gemacht sind, über die Erscheinungen, welche auf Benutzung und Zusammenstellung verschiedener Urkunden in unserm Pentateuch hinweisen, ohne Bedenken hinwegkommen. Aber Keil's Commentar macht solche, die den hebräischen Text vor Augen haben und deren Beruf sie antreibt, ein wissenschaftliches Verständniß des Pentateuchs zu suchen, recht nachdrücklich darauf aufmerksam, und da kann ich mir nicht denken, daß dieser Commentar irgend einen, es sei denn, daß er von vornherein entschlossen ist, auf jede kritische Thätigkeit zu verzichten oder gar kein Bedürfniß zu ihrer Ausübung hat, überzeugen wird, daß der Thatbestand des Pentateuchs zu der Voraussetzung seiner Entstehung aus einem Guß und seiner Abfassung durch Mose stimmt. Wer diese Voraussetzung nicht festhalten kann, wird dann weiter genöthigt sein, über viele Berichte, zumal der Genesis, anders zu urtheilen als Keil, und bei ernstem Sinn und dem freudigen Streben, die Bibel kennen zu lernen, wie sie ist, bald zu der Gewißheit gelangen, daß er dadurch ihrer Würde nichts vergibt.

In dem Vorworte spricht Keil zugleich im Namen Delitzsch's: „wir beabsichtigen — den Schriftforschern — besonders aber den Theologiestudirenden und den Geistlichen — ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie

beim Lesen der heiligen Schrift Belehrung über das Verständniß der alttestamentlichen Heilsökonomie, soweit die kirchlich-theologische Wissenschaft dasselbe bis jetzt erfaßt hat — schöpfen können." Das Versprechen geht doch etwas weit, und von der schnellen Gleichsetzung des Verständnisses der Herrn Verfasser von der Heilsökonomie und des Verständnisses, soweit die kirchlich-theologische Wissenschaft es bis jetzt erfaßt hat, hätte schon die einfache Erwägung abhalten sollen, daß das Verständniß der Heilsökonomie, wie es von Delitzsch in seinem Commentare zur Genesis erfaßt ist, sich in sehr wesentlichen Punkten von dem, welches Keil zu vermitteln sucht, unterscheidet.

Bertheau.

Exegetische Theologie. Neues Testament.

Das Evangelium des heiligen Johannes erläutert von E. Hengstenberg, Dr. und Professor der Theologie in Berlin. Erster Band. Berlin, G. Schlawitz. 1861. VI. u. 420 S.

Diese neue Auslegung des Ev. Joh. tritt mit dem Anspruche auf, eine Epoche in der Erklärung desselben zu bilden. Sie möchte S. IV. zunächst dem Commentar von Lücke zur Seite treten, mit kürzer gefaßten Arbeiten, welche den Anfang des Verständnisses vermitteln sollen, berühre sie sich weniger. Der Fortschritt aber nun gegenüber von Lücke wird darein gesetzt, daß dort noch eine Uebergangstheologie herrscht, die selten feste Tritte thut, der entschiedene Glaube an die heilige Schrift als das Wort Gottes vermißt wird, der Verfasser dagegen von dem Standpunkte eben dieses entschiedenen Glaubens an das Wort Gottes aus in diesen wichtigen Theil desselben tiefer und tiefer einzudringen, sich in ihn gleichsam einzubohren und aus dem Gebiete des bloßen Meinens des Hin und her der verschiedenen Auslegungen herauszukommen gestrebt hat. Der Verfasser glaubt, daß durch derartige Arbeiten die exegetischen Studien der Pastoren, deren Zurückbleiben hinter dem durch das Wesen unserer Kirche und den Ernst der Zeiten geforderten Maße man nicht ohne Grund beklage, gehoben, ermuntert werden dürften. So viele Anerkennung das Streben nach diesem Ziele verdient, so wird doch die Frage sein, ob das Mittel richtig gewählt ist. Der Commentar, der hier über die ersten 6 Capitel des Evangeliums geführt ist, verräth sehr stark, daß er eben für diesen bestimmten Leserkreis geschrieben ist. Er ist eine Arbeit voll erbaulicher und praktischer Beziehungen. Er wird daher seine Leser finden oder gefunden haben. Aber ob er bei denselben die exegetischen Studien, sofern man darunter eine wissenschaftliche Thätigkeit versteht, welche sich mit der Bibel um ihrer selbst willen beschäftigt und als oberstes Gesetz das Streben nach der wahren Erkenntniß derselben kennt, fördert, möchte nicht ebenso sicher sein. Das Ende unserer Schriftauslegung muß gewiß die Praxis sein. Aber ebenso gewiß liegt darin eine große Gefahr, wenn man dieses Ende zum Anfang macht, d. h. bei den Studien schon ganz darauf hinblickt, und daß dieß zu viel geschieht, ist wohl die stärkste Ursache des beklagten Verfalles der wissenschaftlichen Bestrebungen unter der Geistlichkeit. Diese Gefahr wird vielleicht nur um so größer, je mehr dann solche Arbeiten, wie die des Verfassers, wirklich mit dem das Ganze durchdringenden Bekenntnißglauben und der pastoralen Anwendung die Zeug-

nisse einer tüchtigen wissenschaftlichen Kraft Herrschaft über den Stoff und vielfach treffendes Urtheil verbinden.

Indem ich diese Anerkennung mit meinem Bedenken gegen das Gesammtgepräge des Commentars verbinde, will ich außerdem in der Kürze nur einige Punkte herausheben, in welchen ich weitere Bedenken gegen den Inhalt der Auslegung selbst habe, und an welchen sich zugleich die Art dieser Auslegung charakterisiren mag.

Die Auffassung des Prologs im Ganzen hat das freilich nicht ihr eigenthümliche (aber darin soll auch keine Herabsetzung liegen, denn was läßt sich in unserer Exegese noch viel wirklich Neues sagen? Was man fordern kann, ist nur, unter dem Vielen das Wahre herauszunehmen), Verdienst, daß sie in demselben keine Geschichte des Logos durch verschiedene Stadien hindurch sieht, sondern die in dreimaligem, immer concreteren Ansatze durchgeführte Grundanschauung von dem historischen Erscheinen und Wirken desselben. Aber damit war denn doch nicht gegeben, daß die Begriffe ζωή und φῶς in V. 4. lediglich im soteriologischen Sinne genommen werden müssen. Der Gegensatz ist hier nicht richtig gestellt, wenn der Auslegung von natürlicher Wirksamkeit des Logos nur die Auffassung der geistlichen Begriffe gegenübergestellt wird. Beziehen sich auch dieselben auf das historische Wirken Christi, so ist doch eben das das Eigenthümliche in der Darstellung dieses Evangeliums, daß die soteriologischen Begriffe selbst überall zu wesentlichen, zu Anschauungen von metaphysischem Werthe gesteigert sind. Und die Anerkennung dieser Eigenschaft ist wohl die erste Bedingung zum Verständnisse dieses Evangeliums. Außerdem aber nun scheint uns der Versuch ein gezwungener zu sein, welchen der Verfasser macht, die Johanneischen Ideen, wie sie der Prolog zeigt, d. h. eben die Logosidee und was daran hängt, ganz aus dem A. T. ohne alle außerhalb desselben liegende historische Vermittlung abzuleiten. Er hat auch selbst gezeigt, daß sich derselbe gar nicht durchführen läßt, denn während er S. 7. den Satz aufstellt, es gebe keinen Fall, wo wir auf apokryphische und überhaupt außerkanonische Literatur zurückgehen müßten oder auch nur dürften, sieht er sich doch bald darauf genöthigt, um die Logosidee in der Weisheit der Proverbien nachzuweisen, auch auf das „spätere nationale Verständniß" in der Weisheit Salomonis, Jesus Sirach und selbst Philo zurückzugehen. Uebrigens können die flüchtigen Bemerkungen über diese Gegenstände nicht den Anspruch einer erschöpfenden Erörterung machen. Aber es sind das doch Punkte, wo sich zeigt, daß der allzufeste Standpunkt der Unbefangenheit des Forschens Eintrag thut.

Ein anderes Bedenken wird sich wohl gegen die Behandlung des Geschichtsstoffes im Evangelium erheben lassen, bei welcher die Neigung, Alles auf einen höheren Sinn und symbolisirte Ideen zurückzuführen, ziemlich weit greift. Zunächst gehört der Verfasser zu denen, welche gerne eine künstliche durch Zahlen bestimmte Anlage im Evangelium finden, besonders die Siebenzahl in ihrer Theilung in drei und vier scheint ihm schon bei den Zeitbestimmungen im 1. Cap. und sonst bedeutungsvoll. Auch wird doch wohl mit dem Geschichtsstoffe überhaupt etwas frei umgegangen, wenn z. B., um die Taufe Jesu zwischen 1, 28. und 29. zu setzen, die Versuchung von derselben um Vieles getrennt und in den späteren Aufenthalt im jüdischen Lande 2, 22. verlegt wird. Aber jenes Suchen höherer Beziehungen geht auch in die Auffassung des Geschichtsstoffs selbst über. So wird an der Geschichte der Hochzeit von Kana S. 135. sehr

nachdrücklich herausgehoben, Jesus habe hier erscheinen müssen oder wollen, um zu zeigen, daß Hochzeit und Ehe solcher Heiligung fähig seien und Protest gegen die Betrachtung des Standes als eines profanen abzulegen. Dann wird bei dem Besuche des Nikodemus die Nacht, in der er denselben machte, auch in symbolischem Sinne gedeutet; es sei ganz der Weise des Johannes angemessen, daß er darin ein Symbol des noch in Nacht gehüllten Gemüthes des Nikodemus erkannte. Sollen solche Deutungen in der Auslegung — im Unterschiede von der praktischen Anwendung — ernstlich Etwas bedeuten, so ist klar, daß man damit stets auf dem Punkte ist, die Geschichte und ihre Thatsächlichkeit zu verflüchtigen, den Boden der Wirklichkeit in Frage zu stellen. Es läßt sich aber hiefür nicht der Grund des zwingenden Wortes selbst anführen. Die Sache ist doch hineingetragen. Auffallender fast noch ist dasselbe Verfahren bei den Wundern, bei der Verwandlung des Wassers in Wein beschränkt sich der Verfasser darauf, Luther's praktische Bemerkungen wiederzugeben. Aber beim Speisungswunder hält er doch die symbolische, weissagende Bedeutung des Vorgangs mit Augustin für die unendlich wichtigere, und entwickelt dieselbe als die Darstellung der wunderbar nährenden geistlichen Kraft, die der Heiland der Seelen für die Seinen besitzt, und vollends das Wandeln auf dem See wird ganz als symbolische Handlung nach alttestamentlichen Stellen besonders Psalm 46. gefaßt. Stellt man dieses Moment so in den Vordergrund, so ist die Folgerung schwer abzuwehren, daß die Geschichte nur der Reflex einer Vorstellung sei. Sagt man aber, diese geistige Natur sei eben das Eigenthümliche dieser Geschichte, so ist doch immer zu überlegen, ob man nicht damit selbst schon den realen geschichtlichen Charakter aufgegeben hat.

Die Auslegung der Reden hat auch manches Gezwungene, wo offenbar nicht der Text selbst das erste Wort gehabt hat, so wenn in 6, 51. zwar eine neue Wendung anerkannt, aber die σάρξ doch ganz auf die Gottmenschheit und ihre Wirkung bezogen wird, weil es sich ja um die Darbietung, nicht um einen Opferact handle. Aber δώσω (vom Brod) kann doch nur von einem künftigen Act verstanden werden, und V. 27. läßt sich nicht für das Gegentheil anziehen, weil es dort durch eine Hypothese motivirt ist. Ebenso läßt sich nachher das Blut neben dem Fleisch nicht durch die Redensart Fleisch und Blut erläutern, das Trinken des Blutes ist etwas Concretes. Uebrigens hat auch der Verfasser zugegeben, daß die Auslegungen vom Tode Jesu und vom Abendmahl nicht ganz zu verwerfen seien. Wie aber Alles hier so verflochten sein kann, läßt sich wohl schwerlich begreifen, wenn man nicht dem Antheil des Evangelisten an den Reden Jesu auch sein Recht widerfahren läßt. Die allgemeinen Fragen aber hat der Verfasser einer Schlußabhandlung im folgenden Bande vorbehalten.

C. Weizsäcker.

Das Gebet im Namen Jesu. Ein Vortrag, gehalten auf der Pastoralconferenz in Barmen im August 1861 von Wolfgang Friedrich Geß, theol. Lehrer am Missionshause zu Basel. Basel, Bahnmaier's Buchhandlung (C. Detloff). 1861. 48 S.

Der Verfasser geht aus von der biblischen Gewißheit wirklicher Gebetseinwirkung auf das göttliche Thun, welche er ethisch durch den Begriff des menschlichen Mitarbeitens am Reiche Gottes, theologisch durch den der göttlichen

Lebendigkeit und ihres Ebenbildes in der menschlichen Freiheit begründet. Das Eigenthümliche des Gebets im Namen Jesu findet er theils im Vertrauen des Gebets auf Jesum, als den Mittler, — weßhalb zur Begründung solches Gebets die kräftige Predigt von der freien Gnade Gottes in Christi Blut und Verherrlichung gehört —, theils in der Gleichförmigkeit des Inhaltes des Gebets mit Jesu Sinn nach 1 Joh. 5, 14 f. Aus dieser letzteren erklärt sich, wie das Gebet in seiner Bestimmtheit erhört werden kann. Die Erhörung des Gebets im Allgemeinen zwar vereinige sich mit der göttlichen Weltregierung von selbst nach dem Begriffe der letzteren, nach welchem sie die Freiheit des geschöpflichen Handelns einschließt. Aber die Gewährung der bestimmten Güter sei doch von jener Uebereinstimmung abhängig. Hierauf folgt eine eingehende Erörterung darüber, wie wir diesen Sinn treffen lernen, nämlich durch den Gebrauch des Gebets des Herrn als Formel und als Vorbild und das Zusammenwachsen mit Jesu durch sein Wort. Die Ausführung dieses Theils gibt einen Reichthum praktischer, pastoral-theologischer Bemerkungen und verliert sich doch nirgends in das Subjective, weil alle Motive und Beispiele derselben aus dem Wort und der Geschichte des N. T. genommen sind, wobei vielmehr manche schlagende exegetische Lichter gewonnen werden. Zuletzt wird noch das Wort Jesu über die Kraft eines Gebets der in seinem Namen Versammelten mit den modernen Gebets-Massepetitionen in kerniger Weise zusammengestellt.

Die ganze anspruchslose Entwicklung zeichnet sich nicht nur durch strenge Gebundenheit an das Schriftwort und klaren Fortschritt des Gedankens vor der Mehrzahl pastoraler Betrachtungen aus, sondern gibt in der Hülle einer solchen eine dankenswerthe biblisch-theologische Studie. Die Schlußbetrachtung enthält Andeutungen über das, was aus der Mittlerstellung Jesu im Gebete für seine Stellung als Sohn zum Vater folgt. C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Theophili episcopi Antiocheni ad Autolycum libri tres. Ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione critica et exegetica atque versione latina instruxit indices adjecit Joann. Carol. Theod. Otto. Accedunt Theophili qui feruntur commentarii in quatuor evangelia nunc primum castigatiores. Jenae, prost. apud Frid. Mauke. MDCCCLXI.

(Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Edid. J. C. Th. Otto. Vol. VIII. Theophilus Antiochenus.)

Der achte Band des corp. apol. bringt des Theophilus Streitschrift in der musterhaften Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, die dem Herausgeber eigen ist. Der Werth dieser Ausgabe ist ein ganz besonderer dadurch, daß ihr der älteste codex. Venet. 496, zu Grunde liegt, der bisher nicht benützt war und offenbar die Hilfsmittel, welche den früheren Herausgebern zu Gebote standen, weit hinter sich läßt, so daß wir jetzt einen neuen, wesentlich gereinigten Text des nicht durch seinen originellen Geist, aber durch so vielen interessanten Stoff

ausgezeichneten Apologeten haben. Unseren Nachweis hierüber geben die Prolegomena, denen auch ein Facsimile jenes Codex, sowie ein solches des auf's Neue für diese Ausgabe durch Hase in Paris verglichenen, früher in der Wolf'schen Ausgabe benutzten cod. Paris. 887, beigegeben ist. Je weniger die bisherigen Ausgaben befriedigen konnten, da auch die von Migne wieder abgedruckte Mauriner doch ohne bessere Hilfsmittel sich nur durch den Tact des Herausgebers auszeichnen konnte, desto dankbarer ist diese Abhilfe zu begrüßen. Der Herausgeber hat nur in ganz wenigen Fällen die jüngeren Handschriften vorziehen zu sollen geglaubt und nur sehr selten in Fällen offenbarer Berechtigung eigene Conjectur in den Text aufgenommen. Im Uebrigen schließt sich die Art der Ausgabe ganz denen Justin's, Tatians und Athenagoras' an und entspricht durch erschöpfende Behandlung und bequeme Einrichtung ebenso dem gelehrten als dem mehr praktischen Bedürfnisse. Die Prolegomenen enthalten außer der Nachricht über den Plan der Ausgabe die codd. mss., die gedruckten Ausgaben, die Uebersetzungen, noch kurze Abhandlungen über des Theophilus Diction (wo der ἄνϑρωπός σου, I, 2, wohl kaum richtig mit internus homo übersetzt ist, der Begriff internus kommt erst durch die folgende Erläuterung hinzu, das σοῦ entspricht aber bloß dem in τὸν ϑεόν σου — ebenso sind ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις in II, 27. wohl nicht Civil- und Militärgewalten, sondern Beamte, auch militärische und Streitkräfte), über den Inhalt der drei Bücher und des Theophilus Zeitrechnung. Die Noten sind kritisch und exegetisch und gehen in letzterer Richtung auch in das Materielle und die älteren und neueren Auffassungen desselben ein. Es läßt sich nicht läugnen, daß der monumentale Charakter einer solchen Ausgabe hiedurch etwas verliert, da es unvermeidlich ist, nicht nur Vergängliches zu erwähnen, sondern auch Bestreitbares aufzustellen (wie der Verfasser z. B. die Logos- und Weisheitslehre Theophilus' möglichst nach der kirchlichen zu deuten sucht und dabei doch wohl mit Andern in die Grundanschauung vom immanenten Logos einen hypostatischen Begriff erst hineinlegt und andererseits die Weisheit zu bestimmt als den hypostatischen Geist faßt. Die elementare trinitarische Auffassung ist wohl vorausgesetzt, aber die Speculation des Theophilus congruirt nicht ganz mit derselben). Indessen läßt sich immer sagen, daß gerade durch diese Beigabe die Ausgabe um so viel nutzbarer ist und an ihrem hohen Werthe in Wirklichkeit nichts verliert.

C. Weizsäcker.

Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung von Dr. Ferdin. Christ. Baur, ord. Prof. der Theol. an der Univ. Tübingen. Nach des Verf. Tod herausgegeben von Ferdin. Friedr. Baur, Dr. phil., Professor am Gymnasium zu Tübingen. Tübingen, L. F. Fues. 1861. XVI. u. 558 S.

Es liegt mir persönlich nahe, die dankbaren Erinnerungen vieler Schüler des verewigten Verfassers dieser Schrift, zu denen ich gehöre, durch die Anzeige derselben zum Ausdruck zu bringen. Dieselbe ist die Fortsetzung der Bearbeitung der Kirchengeschichte, deren beide erste Bände die sechs ersten Jahrhunderte um-

fassen. Diesen dritten Band, das Mittelalter und zwar vom Anfang des siebenten Jahrhunderts an gerechnet bis zur Reformation, hat der Verfasser druckfertig hinterlassen. Kurz vor dem Krankheitsanfall, der sein Ende, obwohl nach vieljährigem reichem Wirken doch zu frühe herbeiführte, hatte seine unausgesetzte wissenschaftliche Thätigkeit denselben vollendet. Die Herausgabe selbst zu leiten, war ihm nicht mehr beschieden. Mit Recht spricht der Sohn, der dieselbe übernommen, die Hoffnung aus: auch als opus postumum werde dieser Band ein ebenbürtiger Nachfolger seiner Vorgänger, ein rühmender Zeuge der Forschungen des Verfassers auch auf diesem Gebiete der Kirchengeschichte, ein den umfassenden stolzen Bau seines schaffenden Geistes würdig krönender Schlußstein sein.

Eine Kirchengeschichte des Mittelalters ist nach dem Zustande unserer Literatur keineswegs ein Ueberfluß. So trefflich gerade in diesem Theile Gieseler's Arbeit ist, so läßt dieselbe hier wie überall einer anderen mehr organisch bauenden und darstellenden Raum. Nicht weniger ist dieß bei Neander der Fall; gerade bei der Kirche des Mittelalters konnte seine sinnige, aber vorzugsweise auf das Subjective gerichtete Auffassung dem durch die Macht der Ideen und Institute beherrschten Gang der Dinge nicht ganz gerecht werden. Freilich hat eine Kirchengeschichte dieser Zeiten jetzt auch ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, wo die kritische Erforschung der Quellen in vielen Abschnitten auch die Vermehrung derselben in voller Thätigkeit begriffen ist, das Gebiet sich in's Unendliche erweitert und nirgends noch eine abgeschlossene Uebersicht sich darbietet. Damit war aber ein Werk nicht ausgeschlossen, wie es Baur geschaffen hat, welches, wie in den früheren Zeiten, so auch hier nicht darauf ausging, eine vollständige Darstellung des Stoffes zu geben, sondern vielmehr die Hauptmomente der Entwicklung in größeren Ueberblicken mit Beherrschung des Stoffes zu zeichnen. Und diese Behandlung ist dadurch für die Gegenwart um so fruchtbarer gemacht, daß, wie der Herausgeber mit Recht hervorhebt, sorgfältige Forschungen im Gebiete der die Geschichte des Mittelalters betreffenden neuesten Literatur in diese Darstellung mit verarbeitet sind. Es ist kaum eine der wichtigeren Streitfragen der offenen Untersuchungen auf diesem Gebiete, welche die neuere und neueste Zeit angeregt hat, auf welche nicht das interessante Licht einer selbstständigen Auffassung und Untersuchung des gereiften Forschers fiele. Ich verweise Beispiels halber nur auf zwei Punkte, die Geschichte Gregor's VII. und Gfrörer einerseits, sodann Schwab's Gerson andererseits, deren Vergleichung auch zeigen kann, wie der Verfasser da, wo er objective ernste Forschung vor sich hatte, auf diesem Gebiete auch gegenüber von principiellen Gegnern nichts weniger als befangen war. Er betrachtet als den Inhalt der Kirchengeschichte des Mittelalters das Streben, die absolute Idee der Kirche in dem Zusammenhang eines großartigen, alles Einzelne auf's Engste verknüpfenden Systemes darzustellen. Der Verlauf wäre daher Wachsthum, Höhepunkt und Verfall dieses Strebens. Die beiden letzteren Abschnitte aber faßt er in Einer Periode zusammen und theilt so das Ganze nun in zwei Perioden mit dem Wendepunkt in Gregor VII. Man kann dabei vermissen, daß dem neuen Staate des Mittelalters sein Recht nicht ganz wird; so fehlt es denn auch von dieser Seite an der Anknüpfung für den endlichen Umschwung. Und die Vorbereitung der Reformation tritt nicht in ihr volles Licht, wenn ihre Vorläufer, voran Wicleff, nur als Moment in der Geschichte der christlichen Sittlichkeit

erscheinen. Diese Bemerkung geht aber mehr die Form als die Sache an. Sieht man auf die letztere, so schließt sich dieses nachgelassene Werk an eine der frühesten Arbeiten des Verewigten, für die ihm die protestantische Kirche immer dankbar bleiben wird, die Streitschrift gegen Möhler's Symbolik, würdig an. Um so mehr werden Viele, welche dem Verfasser auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte nicht folgen konnten, ihn gerne von dieser Seite hier wieder finden und ihm ihre Anerkennung nicht vorenthalten.

C. Weizsäcker.

Urbanus Rhegius. Leben und ausgewählte Schriften. Von Dr. Gerhard Uhlhorn, Consistorialrath in Hannover. Elberfeld, Friderichs. 1861. X. u. 370 SS.
(Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. VII. Theil).

Urbanus Rhegius steht nicht in der vordersten Reihe der reformatorischen Männer. Er leidet hiebei nicht bloß wie die andern in der deutschen evangelischen Kirche unter der Verdunkelung, welche das überstrahlende Gestirn Luther's auf die Mitgenossen wirft, sondern seine ganze Persönlichkeit ist an sich selbst nicht dazu angethan, in bewegtester Zeit und größten Angelegenheiten voranzugehen. Der Verfasser dieser Schrift hebt öfters hervor, daß man sich unter ihm nicht sowohl einen schaffenden Geist, als eine im edelsten Sinne verarbeitende Kraft vorzustellen hat. Von Luther kann man sagen, daß wir uns ihn gar nicht anders denken können als in der Stellung und dem Berufe, welchen ihm die Geschichte zugebracht hat. Es scheint, als hätte seine Natur unter allen Umständen sich das Gebiet einer solchen Thätigkeit schaffen müssen. Dagegen gehen bei Urbanus Rhegius die Anlage der Person und der Beruf, den ihr die Zeit gegeben, nie ganz in einander auf. Eine feine sinnige Natur, nicht ohne Freimuth, aber vielmehr der beschaulichen oder doch einer friedlich harmonischen Thätigkeit zugeneigt, wird in die größten Stürme geworfen, und soll hernach unter riesenhaften Schwierigkeiten zu großen Organisationen die erste Stimme geben, dieselben mit der erforderlichen Thatkraft leiten. Unter solchen Umständen kann es an gewissen Schwankungen nicht fehlen, das Durchgreifende, was die Lage fordert, muß je und je vermißt werden. Aber in der Hauptsache ist doch gerade dieses Leben ein Beweis, wie der Adel einer sittlich reinen Natur, eines lauteren Willens und einfältigen Herzens dieses Mißverhältniß auszugleichen weiß, dem schüchternen Manne Kraft gibt und dem feinfühlenden Geist auch den Blick und die Sicherheit für große praktische Aufgaben leiht. Da eine einigermaßen entsprechende Biographie dieses Mannes überhaupt gefehlt hat, so lag gewiß doppeltes Recht vor, ihm seine Stelle in dem Unternehmen, das die Väter der lutherischen Kirche zu schildern begonnen hat, zu geben, und es ist sein besonders günstiges Geschick, das ihm den Biographen zugeführt hat, dessen Arbeit in gediegenster Weise den Forderungen exacter Forschung entspricht, und dessen liebevolle Hand sein Bild ebenso eingehend und ansprechend, als gerecht und freundlich gezeichnet hat. Eine Biographie muß einen verschiedenen Charakter annehmen, je nachdem ihr Held die Ereignisse

trägt und bestimmend vorangeht, oder aber von den Ereignissen getragen wird. In letzterem Falle wird auch die Darstellung das Allgemeine, die Zustände und Bezüge, welchen der Mann angehört, mehr in den Vordergrund stellen müssen, und das individuelle Interesse an dieselben anknüpfen. So ist mit Recht der Verfasser in diesem Falle verfahren, und läßt deßhalb eine Reihe von Zeitbildern von den humanistischen Kreisen an, welchen Rhegius zuerst angehörte, durch die gährenden Elemente, welche in Augsburg vor dem Reichstage mit einander stritten, bis zu den kirchlichen Zuständen Lüneburgs, und den Erschütterungen, unter welchen sich die reformatorische Bewegung in den dreißiger Jahren über das nordwestliche Deutschland hin verbreitete, in abgerundeter Zeichnung an uns vorüber gehen. Das Leben des Rhegius selbst zerfällt naturgemäß in zwei Abschnitte, deren erster seine Jugend, Entwicklung und Augsburger Zeiten in sich begreift, der andere seine Wirksamkeit im Lüneburgischen. Erst in der letzteren kommt seine Persönlichkeit zur vollen Geltung. In den Stürmen, welche Schwaben in den zwanziger Jahren bewegten, und in Augsburg sich besonders heftig entwickelten, ist er nicht ganz an seinem Platze. Es fehlt ihm der feste Rückhalt, dessen er bedurfte, um die ihm gegebene Thätigkeit entwickeln zu können. Diesen hatte er, trotz allen Schwierigkeiten mit welchen er noch kämpfen mußte, in Norddeutschland an seinem Herzog, und deßwegen entwickelt sich doch eigentlich hier erst die Persönlichkeit recht frei und wohlthätig in ihrer eigenen Art. Der Verfasser hat gewiß recht gethan, nur die erste Periode der Zeit nach zu gliedern, was sich dort von selbst macht, dagegen in der zweiten die verschiedenen stofflichen Beziehungen zum Eintheilungsgrunde zu machen. Es ist ganz charakteristisch für Rhegius, daß man seine Bekehrung für die neuen Ideen nicht näher nachweisen kann. Stürmisches, Gewaltsames lag gar nicht in seiner Art. Aber Allem nach ist sie die Frucht reifen Nachdenkens gewesen, und zwar eines Nachdenkens, das doch zugleich Sache des eigensten inneren Lebens war. Er war von Anfang an Humanist und ist es in gewisser Beziehung immer gewesen. Aber er gehörte nicht zu denen, deren Humanismus in einem äußerlichen formellen Bildungsstreben aufging, sondern bei dem derselbe gerade in einem realen Wahrheitsstreben und Veredlungsbedürfniß bestand. Und so hat er die edlen wahren und hohen Gedanken des Evangeliums aufgegriffen und zur Herzenssache gemacht. Ohne die große Kraft Melanchthon's ist er diesem im Grunde sehr ähnlich, aber fast inniger, beschaulicher und erbaulicher. Denn das scheint mir das Bedeutendste an ihm zu sein, was auch Uhlhorn an verschiedenen Orten hervorhebt, die Gabe einer edlen gebildeten Erbaulichkeit. Er ist nie eigentlich populär, Alles bleibt sogar gerne etwas doctrinär. Aber die praktischen christlichen Betrachtungen vom Standpunkte des Evangeliums in gebildeter Sprache und Denkweise geltend zu machen, hat er so gut wie kaum Einer verstanden, und dieß in mancherlei Zuschriften und Schriften bewiesen. Es ist besonders an dieser Darstellung zu schätzen, daß sie hievon in schöner Auswahl im Laufe der Erzählung authentische Proben gibt. Daß er sich an Luther in seinen Ansichten mehr als an die ihm sonst nahe stehenden Oberländer anschloß, rührt offenbar daher, daß er an ihm am meisten den Haltpunkt in positivem Sinn und Geist fand, dessen er bedurfte. Sonst hätte ihn ohne Zweifel sein Bildungsgang eher was die Theorie betrifft, zum Schweizer Standpunkt geführt. So erklärt sich sein Schwanken in der Abendmahlslehre, und daß er

doch eigentlich auch nach dessen Beendigung die lutherische Lehre sich nicht von innen heraus angeeignet hat, sie nicht lebendig vertritt, obwohl er sie vertreten will. Auch sonst zeigt sich ja dieses Bedürfniß der Positivität und der demselben entsprechende conservative Sinn und geht fast bis an die Grenze des Zweifelhaften fort, z. B. in der naiven und doch humanistisch gefärbten Vorstellung, daß die Klöster in gereinigter Weise erhalten werden könnten. Dieser Sinn und andererseits die Klarheit seines Denkens haben ihn sicher gemacht gegen alle schwärmerische Verirrung und ihm sogar besondere Befähigung gegeben, gegen dieselbe zu streiten. Dagegen mußte sein Urtheil im Bauernkriege ebenso einseitig sein als das Luther's. Ja wenn dieser offenbar Etwas, das in ihm anders sprach, mit Gewalt niederkämpfte, um die religiöse Bewegung rein zu erhalten, so war Rhegius gar nicht in dieser Versuchung, sondern ihm war die reformatorische Lehre vom Unterthanengehorsam durch sein eigenstes Naturell nahe gelegt. Ebenso war es bei ihm gewiß ganz persönliche Wahrheit, daß er das territoriale Recht des Fürsten in Religionssachen verkündete. Wenn aber der Verfasser eine Berechtigung oder wenigstens Entschuldigung dieser Ansicht in der frommen Gesinnung, die der Fürst hat, und der theologische Rathgeber bei ihm annimmt, findet, so wird es schwer sein, hiermit das Princip wirklich zu stützen. Denn eben dieses subjective Moment ist ja das gefährliche. Wer will denn die Grenze setzen, wo solche landesfürstliche Ueberzeugung aufhört eine in der Anwendung berechtigte zu sein? Wenn man überhaupt für jenen Standpunkt noch eine andere Begründung als die in den thatsächlichen Verhältnissen gelegene sucht, so kann diese nur in der allgemeinen Wahrheit gefunden werden, daß die evangelische Kirche ihrem ganzen Wesen nach ein neues und positives Verhältniß zum Staate suchen mußte, worin nun eine relative Berechtigung dieser Selbstauslieferung lag. Bei Rhegius hängt es aber offenbar damit zusammen, daß er für eine autonome Stellung gar nicht organisirt war. Da die Sammlung evangelischer Kirchenväter überhaupt für einen nicht bloß theologischen, sondern weiteren kirchlichen Leserkreis bestimmt ist, so ist es wohl ganz am Platze, daß die eingefügten Betrachtungen auch die Fragen, die historisch beleuchtet werden, in ihrer allgemeinen Bedeutung und Beziehung auf die Gegenwart erörtern. Aber wir werden uns überall zu dem, was die Reformatoren gedacht und gethan, erst kritisch verhalten dürfen und müssen, wenn wir unseren wahren Zusammenhang mit ihnen erhalten wollen. Möge auch der reiche Stoff, der hiefür sich in dieser ausgezeichneten Arbeit auf diesem Gebiete darbietet, recht fruchtbar werden. C. Weizsäcker.

Systematische Theologie.

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von Dr. Carl Aug. Auberlen, ordentl. Prof. der Theologie in Basel. 1. Band. Basel, Bahnmaier's Buchh. 1861.

Die vorliegende Schrift gehört, wie ihr Titel schon ausspricht, dem Gebiete der apologetischen Literatur an, das in unseren Tagen wieder mehr wie je bebaut wird. Das Bedürfniß, das durch Schriften, wie sie uns der Verfasser gibt, befriedigt wird, deutet auf das lebhafte Interesse, das die religiösen Fragen

in der Gegenwart erwecken. Dieselbe Stadt, der wir die trefflichen apologetischen Vorlesungen zur Verantwortung des Glaubens verdanken, ist auch der Entstehungsort für das vorliegende Buch geworden. Der Verfasser vereinigt viele Eigenschaften, die ihn zur Herausgabe einer solchen Schrift berufen; seine feste Begründung in der Schriftwahrheit, die allgemeine Bildung, in der er sich bewegt, die herzliche Liebe und Milde, die ihn beseelt, die Leichtigkeit und Durchsichtigkeit seiner Schreibart machen ihn zu einem wohl ausgerüsteten Zeugen der Wahrheit. Besonders ist es sein biblischer Standpunkt, der ihm jene Tiefe und Weitherzigkeit gibt, die einem Apologeten unserer Tage so Noth thut. Denn die Apologie in unserer Zeit kann sich nicht damit begnügen, nur die Positionen behaupten zu wollen, welche einmal errungen sind, sondern sie wird nur dann ihren Zweck wahrhaft erreichen, wenn sie höhere und weitere Gesichtspunkte aufsteckt, als diejenigen sind, die bis dahin gang und gäbe waren. Das ist ja der Haupteinwurf, den die moderne Weltanschauung der evangelischen Wahrheit macht, daß sie zu eng und zu beschränkt sei. Daher wird es zur Pflicht der Apologie, sich niemals nur auf der Defensive zu halten, sondern immer auch aggressiv gegen den Feind und Ankläger zu verfahren und in positiver Weise, durch die That selbst den überragenden Standpunkt der Wahrheit zu zeigen. Hierzu aber dient nichts mehr, als jene Schrifttheologie, in deren Bahnen sich auch unser Verfasser wesentlich bewegt, die in ihrer letzten großen Periode bis auf Bengel hinaufreicht, die, um mit Oettinger zu reden, das Ganze der Schrift in's Auge faßt und die Grundgedanken zu begreifen sucht, welche der Schrift als Ganzem unterliegen, jene Gedanken, die der modernen Weltanschauung die ewige Reichsanschauung entgegensetzen, deren göttlich authentischer Ausdruck eben die Schrift ist. Da werden neue Einblicke geöffnet, Aussichten in Vergangenheit und Zukunft, Zusammenhänge von Natur und Geschichte, menschlicher und göttlicher, gefunden, Wege und Zwecke erkannt, die für die Betrachtung wie für das Handeln jedem Unbefangenen als viel gewicht- und eindrucksvoller erscheinen müssen, als es die kleingroßen Ideale sind, die dem Gesichtskreise des Diesseits und seines bei allem Wechsel zuletzt doch gleichbleibenden Einerlei vorschweben.

Die Methode des Verfassers empfiehlt sich dadurch, daß sie nicht sowohl eine systematische als eine historische ist. Sie geht immer von Thatsachen aus und kommt erst von diesen zu Schlüssen des Gedankens, die dann immer auch eine stille Kraft haben für Entschließungen des Willens. Diese Methode der Induction ist gewiß unserem Zeitalter am entsprechendsten, das am meisten Sinn für diese gleichsam naturwissenschaftliche Beobachtung hat. Auch die Berücksichtigung des persönlichen Factors, der persönlichen Motive, wie sie z. B. in einem Apostel Paulus wirken, können für unsere Tage nur ansprechend sein, in denen eine so große Neigung herrscht, die inneren Beziehungen des persönlichen Lebens und ihren Zusammenhang mit den Thatsachen der Geschichte — eine Reaction gegen die früher herrschende logisch abstracte Betrachtung der Geschichte — hervorzukehren.

Hiermit hängt aber ein Zug des vorliegenden Buches zusammen, der, wenn man ihn für sich betrachtet, leicht in Anspruch genommen werden könnte. Es liegt nämlich im Interesse einer Vertheidigung, stets auf die großen lichten Punkte die allgemeinen, durchdringenden Grundanschauungen, die ganze Reihen

erhellen, hinzudeuten. In diesen Reihen sind aber immer noch viele einzelne Momente enthalten, welche der Frage, der fortgesetzten Untersuchung bedürftig sind. Indem die Apologie darüber hinweggeht, kann sie für Viele den Eindruck machen, als verfahre sie zu schnell und leicht, als meine sie, wo die Spitzen der Dinge im Lichte stehen, sei auch schon alles Andere an ihnen völlig hell und klar. Hierbei vergißt man aber, daß es dem Widersacher gegenüber allerdings zunächst darauf ankommt, das Offenbare herauszustellen, wodurch natürlich die Arbeit in der eigenen Genossenschaft, das noch Dunkle zu erläutern, nicht ausgeschlossen, sondern um so mehr gefordert wird.

Ein anderer Punkt, an welchem, wie uns scheint, ein gerechterer Anstoß genommen werden muß, ist die für eine Apologie zu definitive Entscheidung kritischer Fragen. Wir erörtern hier nicht, ob der Verfasser im Einzelnen Recht habe oder nicht. Aber wir müssen jene Grundanschauung der Schrift, die der Verfasser festhält, auch dann für möglich und richtig halten, wenn in Beziehung auf den schriftstellerischen Charakter einzelner Bücher eine Abweichung von der herkömmlichen Ueberlieferung als der Wahrheit gemäß erkannt werden sollte. Bei dem Verfasser macht es zu sehr den Eindruck, daß die Wahrheit der Sache, auf die es ankommt, von seiner Auffassung der kritischen Fragen abhänge. — Endlich ist es augenfällig, daß derjenige Abschnitt seines Buches, in welchen er die Geschichte der Apologie bearbeitet, zu weit und unbestimmt gerathen ist, indem der Herr Verfasser darin eine ganze Geschichte der neueren Theologie aufgenommen hat, die aber, nach ihrem in ihr selbst liegenden Maßstab gemessen, doch wieder zu kurz und deshalb zu unbestimmt ist. Der Gedanke liegt nahe, daß der Verfasser hier anderweitigen Studien gerne einen Ort zum Ausdruck gegeben hat, aber zum Nachtheil der übrigen künstlerischen Composition seines Buches.

Wir sehen dem Erscheinen des zweiten Bandes mit Verlangen und Hoffnung entgegen. Das Werk wird gewiß nicht Weniges dazu beitragen, dem modernen Heidenthum und seiner mit und ohne Absicht dichtenden Mythologie gegenüber die Religion der Offenbarung, die Religion der mit der Idee einigen Thatsache, die Religion der ewigen, menschgewordenen Liebe zu vertreten und wirksam zu bezeugen. Ehrenfeuchter.

Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt von Dr. Karl Friedr. Aug. Kahnis, Prof. der Theologie zu Leipzig und Domherren des Hochstifts Meißen. Erster Band. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1861. 674 SS. gr. Octav.

Also lutherisch will diese Dogmatik sein, im exclusiven Sinn lutherisch. Nicht einmal das alte schöne evangelisch durfte hinzugesetzt werden — das deutete zu sehr auf die Verwandtschaft der lutherischen Confession mit der reformirten, deutete zu sehr auf die Seite des Lutherthums, die von den Freunden der Union mit Vorliebe betont wird. Es hat nämlich nach S. 7. „das Wort evangelisch, welches mit Recht auch die reformirte Kirche beansprucht, durch die Union einen viel- und leider auch zweideutigen Sinn bekommen.“

Uns freilich will es scheinen, als dürfe Herr Dr. Kahnis, wenn er doch so Großes durch jenes „mit Recht“ von der reformirten Confession anerkennt und

überhaupt in vielen Aussprüchen dieser Dogmatik einen milden und (in edler Bedeutung des Wortes) freisinnigen Confessionalismus für sich in Anspruch nimmt, weder so feindlich auf das Werk der Union blicken, noch auch im Besonderen diese seine Dogmatik unter einen exclusiv confessionellen Charakter stellen. Man bedenke nur in Bezug auf den ersteren Punkt folgendes treffliche Wort (S. 7.): „Ist in unseren Tagen mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen, daß eine Kirchlichkeit, welche die Zugehörigkeit zu einer Sonderkirche ausschließt, ein kirchlicher Kosmopolitismus ist, von dem gilt, was vom politischen Kosmopolitismus gilt, so ist es doch auch an der Zeit hervorzuheben, daß ein Confessionalismus ohne Herz und Sinn für die allgemeine Kirche Christi auf Erden Parteidienst" ist; und S. 674.: „Nur die Kirchlichkeit ist fest gegründet und kräftig, welche vom innersten Wesen des Christenthums ausgeht und eben deßhalb katholisch in des Wortes wahrem Sinn ist". Das sind Gedanken, die einen freieren Sinn in der Gebundenheit verrathen, denen wir uns von Herzen anschließen, aber mit der Bemerkung: die Union will nur den Ernst des „evangelisch", ja nur den Ernst des recht verstandenen „lutherisch"; was ihre Freunde nicht wollen, was sie hassen, das ist die Coquetterie mit einem selbsterdichteten und widerchristlichen Phantom des Lutherischen; was sie nicht wollen, das ist der Parteidienst, der „Confessionalismus ohne Herz und Sinn für die allgemeine Kirche Christi auf Erden".

Vor Allem aber ist es die Pflicht der Dogmatik, sich nicht unter einen confessionellen Sondernamen zu stellen und Herr Dr. Kahnis geräth mit seiner eigenen Anschauung vom Begriff der Dogmatik durch den Anspruch, die seinige unter specifisch lutherischen Charakter zu stellen, in Widerspruch. Man bekenne entweder unverhohlen, daß man unter Dogmatik eine nur historische Wissenschaft versteht, die Darstellung dessen, das in einer bestimmten Zeit der Kirche als kirchliche Lehre galt, und daß demgemäß der systematische Charakter sich auf das Maß reducirt, welches auch den empirischen Naturwissenschaften zukommt, nämlich auf geordnete Darlegung des gegebenen Stoffes, versuche höchstens noch darüber hinaus einige Beweise aus der Schrift hinzuzufügen — oder aber, man mache Ernst mit der Forderung, daß die Dogmatik sich mit nichts Geringerem begnügen darf, als mit dem wissenschaftlichen Erweis des christlichen Glaubens als der Wahrheit. Es bedarf keiner näheren Erörterung, daß eine solche Darstellung der Glaubenssätze, welche dieselben als historisch gegebene nur aufnehmen und kraft des ordnend über ihnen waltenden Denkens zusammenhängend darstellen will, mit einem confessionellen Namen sich zu schmücken das Recht, ja sogar die Pflicht hat. Der historische Gesichtskreis ist da ausdrücklich zu bezeichnen zur genauen Charakterisirung dessen, was der Leser erwarten darf. Nun aber bestimmt der Verfasser den Begriff der Dogmatik dahin, daß sie im Unterschied von der historischen Theologie, welche das Bewußtsein der Kirche von ihrer kirchlichen Vergangenheit beschreibe, die Glaubenslehren darzulegen und als Wahrheit zu erweisen hat. Keineswegs soll dies leere Redensart sein, so daß etwa dennoch unmittelbar feststände, das von der lutherischen Kirche als Glaubenssatz Ausgesprochene müsse eo ipso mit dem Christlichen, mit der Wahrheit zusammenfallen, woraus freilich folgen würde, daß die historische Darstellung mit der dogmatischen zusammenfiele. Wohl weist Kahnis die Voraussetzung der gänzlichen Unvereinbarkeit von Kirchenglauben und Wahrheit ab,

aber ebenso unrichtig ist ihm die Voraussetzung der unbedingten Einheit beider (vgl. S. 9 ff.). Die protestantische Dogmatik soll Nichts lehren, was sie nicht beweisen kann. „Ein Dogmatiker, welcher voraussetzen wollte, was nicht vorhanden ist, die Uebereinstimmung mit dem Kirchenglauben, würde eine uns fremdartige Erscheinung sein. Auch der es nicht in thesi zugesteht, geht doch in praxi von der kritischen Unterscheidung zwischen Positivem und Wahrem aus". Aehnlich heißt es (Vorwort S. IX.): „Ich kann mir wohl denken, daß ein energischer Lutheraner eine Annahme des Bekenntnisses ohne Klausel und Vorbehalt, dem Geiste wie dem Buchstaben nach, im Ganzen wie im Einzelnen fordern kann. Ich glaube aber, daß in solcher Enblocannahme mehr Consequenz und Bravour als Wahrheit ist" [1]). Die Verehrung für die besondere Ausprägung der christlichen Wahrheit durch die Sonderkirche ist nur in dem Dogmatiker eine wahre und heilsame (vgl. Vorwort S. VIII ff.), welcher „einen ökumenischen Sinn und ein katholisches Herz hat für das, was in allen Kirchen wahr ist und ein Ohr für die Harmonie der Wahrheit, die sich aus den Dissonanzen der unendlich mannichfaltigen Zeittöne herausringen will". Der Dogmatiker ist also verpflichtet, die Lehrausprägung sowohl seiner Sonderkirche wie aller anderen als Problem hinzustellen; vergleiche des Verfassers einfaches Bekenntniß: „Ich habe nie die Schmach der Orthodoxie gescheut, sofern ihre Sache die Sache Christi ist, und habe mir doch stets gesagt, daß ich für die, welche im Kirchenglauben nur das Alte, Feste und Fertige suchen, kein Gewährsmann werden kann". Und gleich nachher: „Die Wahrheit ergiebt sich nur dem, welcher sie sucht, wer aber sucht, wird nicht finden, wenn er nicht dahinten lassen kann". Nur unter stetem Prüfen, Suchen, Kämpfen vermag Kahnis am Glauben der Väter festzuhalten; von Theologen aller Richtungen sucht er zu lernen.

Bedenken wir das Resultat, das aus diesen trefflichen Worten für den Charakter der Dogmatik sich ergibt, so ist es unweigerlich dieses: die Dogmatik nimmt in sich auf und verarbeitet alle christlichen Wahrheitselemente, wo sie sie auch findet, von der Dogmatik darf man nicht verlangen, daß ihre Sätze nur die Sätze der Symbole einer Sonderkirche enthalten und rechtfertigen wollen, sie will Wahrheit, will gewisses und redliches Erkennen der christlichen Wahrheit, und weiß, daß der Sonderkirche dadurch am besten gedient wird, wenn unter Umständen von derselben aufgestellte Sätze als unrichtige abgewiesen, von anderen Sonderkirchen und deren Dogmatikern erkannte Wahrheiten aufgenommen werden. Ja alle christliche Wahrheit, mag sie sich finden wo sie will, ist sie nur erwiesen als christliche Wahrheit, so darf sie der Dogmatik nicht vorenthalten bleiben. Den Gesichtskreis der einzelnen Confessionen hat der Gesichtskreis der Dogmatik zu überschreiten, der Dogmatiker, so sehr er auch in Liebe und Pietät mit dem kirchlichen Glauben seiner Confession sich innig und fest

[1]) Der Verfasser will auch Ernst machen mit dieser freieren Stellung zu den Symbolen; nicht weil etwas lutherisch ist, soll es wahr sein, die Schrift allein entscheidet. Und wie wenig er diese durch die Brille der Symbole ansehen will, dafür genüge als Beispiel der Hinweis auf seine Behauptung über die biblische Trinitätslehre S. 455 ff. Gott soll nach der Schrift streng genommen nur der Vater sein, er allein ist Gott „im Subjecte"; Christus ist nach dem Evangelium Johannis „eine vor der Welt aus Gott in geheimnißvoller Weise originirte Persönlichkeit"; mit Gott einte ihn der Geist (S. 469.). So bedenkliche Resultate scheut er nicht.

verwachsen weiß, — als Dogmatiker darf er bei dem nur Ueberkommenen nicht stehen bleiben, er steht auf der Warte und schaut aus, wo er christliche Wahrheit finden mag weit und breit. Ist aber dies alles zugestanden, so ist nun nur ein einziger Weg noch offen gelassen, um dennoch einer so gearteten Dogmatik den Charakter der Geltung für eine Sonderconfession zu vindiciren: der Dogmatiker müßte mit dem Anspruch reformatorischer Bedeutung auftreten. Denn er in seinem besonderen wissenschaftlichen Bewußtsein und Urtheil, er in den Resultaten seiner besonderen Arbeit, seines Suchens und Forschens nach Wahrheit ist es ja, der nun diese Sätze als Sätze christlicher Wahrheit erkennt und in seine Dogmatik aufnimmt, jene bei Seite läßt, er mit seinem individuellen Bewußtsein ist es, der die Kritik an der Kirchenlehre und an den Lehrausprägungen anderer Confessionen übt und in solcher Weise nach eigener Entscheidung das dogmatische Lehrgebäude aufbaut. Schmückt er nun dieses mit dem Sondernamen einer Confession, obgleich er sowohl kritisch ihrer Lehre gegenüber verfuhr als auch aus der Lehre der übrigen alle christliche Wahrheit aufnahm, so könnte er seine Darlegung offenbar nur dadurch unter den confessionellen Charakter stellen, daß er seine Kritik, seine Forschung und ihre Resultate, seine Berichtigung und Erweiterung des kirchlich Aufgestellten eo ipso als kirchlich Anzuerkennendes glaubte bezeichnen zu dürfen, d. h. er kann es nur mit dem Anspruch reformatorischer Bedeutung. Es ergibt sich also das Dilemma: entweder der Dogmatiker sieht seine Aufgabe darin erfüllt, daß er wesentlich nur historisch verfahrend das in einer Sonderkirche als öffentlichen Glauben zu einer bestimmten Zeit Hingestellte darlegt, und dann hat seine Arbeit ein Recht auf den confessionellen Sondernamen — oder er erstrebt das Höhere, die Darlegung des christlichen Glaubens als der Wahrheit, und dann hat er entweder sich als neuen, irgendwoher beglaubigten Reformator seiner Confession zu geriren oder auf den confessionellen Sondernamen für seine Dogmatik zu verzichten. Mag er auch im letzten Fall seine Arbeit seiner besonderen Confession zunächst vorlegen und widmen wollen, er legt sie und darf sie nur vorlegen als eine keineswegs schon von derselben anerkannte und mit kirchlichem Charakter geschmückte Darlegung christlicher Wahrheit.

Hienach ist es schon ein Mißgriff, daß er im ersten Abschnitt statt der Geschichte der christlichen Dogmatik die Geschichte der lutherischen geben will. Wollte er aber nun einmal durch sein Verfahren den Schein erwecken, als begänne die christliche Dogmatik eines Lutheraners erst mit Luther, warum hat er dann nicht Schleiermacher von seiner Geschichte der Dogmatik ausgeschlossen, sondern neben ihm auch noch Ebrard, Schenkel, Lange behandelt? oder wenn er mit Recht diese alle aufgenommen hat, warum hat er dann Calvin übergangen und dadurch zwar nicht dessen Verdienst und dogmatischen Namen, wohl aber sich selbst wie seiner Consequenz geschadet?

Suchen wir noch der Aufgabe uns zu entledigen, mit dem systematischen Plan und Bau dieser Dogmatik unseren Leser bekannt zu machen und daran einige kurze, beurtheilende Bemerkungen über ihren systematischen Werth zu schließen. Der Verfasser unterscheidet richtig zwischen Systematik im allgemeinen und im besonderen, strengeren Sinn. Jede Wissenschaft ist systematisch, soll es sein; das Chaotische des Stoffes fordert die einheitliche Darstellung schon auf dem Gebiet der reinen Empirie; fehlt die einheitliche Zusammenfassung

des Vielen, Einzelnen, so fehlt eben der Charakter der Wissenschaft. Indem nun aber die nur empirischen Wissenschaften von den Einzelnheiten ausgehen und kraft des ordnend und sichtend über ihnen waltenden Denkens die einheitliche Darstellung zu erreichen suchen, vermögen sie doch nie gründlich einen nur losen und äußerlichen Zusammenhang des Einzelnen zu überwinden, vermögen sie auch nicht für das Einzelne die Begründung und Gewißheit durch das Allgemeine zu erzeugen. Ist doch das Allgemeine nur die Abstraction aus dem Besonderen auf dem Gebiet der bloßen Empirie, das Allgemeine darum begründet durch das Besondere, dieses aber in seiner Begründung und Gewißheit auf die Erfahrung, auf die Klarheit und deutliche Erkenntniß des nur reflectirenden Denkens gewiesen. Kann darum auf dem Grunde der reinen Empirie das Einzelne auf die Totalität in nur unvollkommener Weise bezogen werden, so muß dagegen im besonderen Sinn der Name des Systematischen einer solchen Darstellung gegeben werden, welche im Allgemeinen das begründende und erzeugende Princip für das Besondere hat. Das dem Geiste unmittelbar gewisse Allgemeine ist Ausgangspunkt, nicht Resultat, von ihm aus schreitet das Denken vorwärts in constructivem Verfahren, und soweit eben alles Besondere in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Allgemeinen dargethan wird, wird es dadurch in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit dargethan. Kahnis will nun keineswegs nur in jenem allgemeinen Sinn seiner Darstellung den systematischen Charakter vindiciren, es wäre seine Arbeit dann rein historisch und sein Lob nur darin zu suchen, daß er getreu die Lehren der Kirche auffaßte und geschickt geordnet vortrüge. Er will in seiner Dogmatik die christliche Glaubenswahrheit als Wahrheit erweisen, er will einen systematischen Bau aufführen, in welchem der Glaube der lutherischen Kirche, soweit es überhaupt in einer bestimmten Zeit von einem Dogmatiker geschehen kann, seinen wissenschaftlichen Abschluß finden soll. Dieses „System“ soll im letzten Abschnitt folgen und auf Grund der beiden Principien der Kirche erbaut werden [1]). Dennoch aber will er nicht

---

[1]) Es ist wenig erfreulich zu sehen, wie sehr der Verfasser die Bedeutung und Stellung der sogenannten beiden Principien veräußerlicht. Das Materialprincip ist ihm die unentwickelte Einheit, in welcher die Keime aller Besonderungen liegen, die sich aus ihr entfalten. Der christliche Glaube sei ja eine Mehrheit von einzelnen Glaubenslehren; diese Mehrheit müsse einen Einheitspunkt haben, von dem aus sie ihren Ursprung, ihre Bedeutung, ihre Stellung im Ganzen erhalten. „Für die Centrallehre des Christenthums erklärt nun das lutherische Bekenntniß die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben“. Daran sei folglich die Dogmatik gebunden. So hat der Verfasser das eine Princip für seine Dogmatik gefunden und festgestellt! Das lutherische Bekenntniß, indem es jene Lehre (die doch keineswegs überhaupt die centrale des Christenthums ist) als die centrale der erneuerten Kirche hinstellt, ist durchaus darin gerechtfertigt; handelt es sich doch in ihm eben um ein Bekenntniß, das in bestimmter geschichtlicher Lage, unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen abgelegt wird; brachte es doch die geschichtliche Entwickelung und Stellung der Reformation von selbst mit sich, daß eben diese Seite die subjectiv lebendigste und deutlichste Seite der erneuerten Anschauung war, die Seite, welche naturgemäß die Handhabe der Reformation wurde. Wenig oder gar nicht wurde das Bedürfniß gefühlt, ein dogmatisches Lehrgebäude zu erbauen, darum blieb die Erkenntniß zurückgestellt, daß die allein wissenschaftlich gründliche und genügende Ueberwindung der katholischen Heilslehre und Vertheidigung der evangelischen zu einer Neugestaltung der Gotteslehre als der centralen, Alles beherrschenden Lehre drängen mußte. Ist also für die bekennende Reformation und ihre Opposition gegen den Katholicismus naturgemäß die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben derjenige Punkt der Glaubenserkenntniß, der in die Mitte gestellt wird, so ist damit noch gar Nichts über die Centrallehre des dogmatischen Systems ausgesagt. Im dogmatischen System muß doch diese Lehre eine sehr bestimmte einzelne genannt werden, welche in ihrer Ausprägung durch die Gotteslehre,

auf speculativ-progressivem oder constructivem Wege zur systematischen Darstellung und abschließenden Behandlung der Glaubenswahrheit gelangen, er hat sich nie mit streng systematischer Darstellung befreunden können, seine Dogmatik soll historisch-genetisch verfahren. Nicht das Begriffliche, nicht das allgemeinste Urdatum des christlichen Bewußtseins soll der Ausgangspunkt sein, damit von da aus das Lehrgebäude aufgeführt und in stetiger Beziehung zur Schrift und dem von der Kirche in ihrer Entwickelung gewonnenen Schatz christlicher Erkenntniß gestaltet werde: solcher Weg habe die Gefahr, dem Stoffe nicht gerecht zu werden. „Wer immer zuerst auf die systematische Kette der Begriffe sieht, der vergißt zu leicht, daß auch Leben und Geschichte ihre Logik haben". Es sei die Aufgabe der Theologie, immer mehr aller willkürlichen Construction einen festen Damm entgegen zu setzen. Darum begrüßt Kahnis mit Wohlgefallen die Freude unseres Zeitalters am Realen und Geschichtlichen, „sofern sie nicht auf Materialismus und Empirismus, sondern auf einem frischen Lebenszuge und auf der Voraussetzung einer Logik der Erscheinungen und Thatsachen ruht". Im Reiche Christi ist „die Wahrheit Geschichte und die Geschichte Wahr-

die Lehre vom Menschen, von der Sünde, von Christo und seinem Werk völlig beherrscht und bestimmt wird. Jene Behauptung des Verfassers hat darum ganz den Charakter des Willkürlichen; Bekenntniß in der Reformationszeit und späteres dogmatisches Lehrgebäude sind zwei Dinge. — Aber ferner: was soll es überhaupt für einen rechten Sinn haben, daß eine einzelne Lehre der Dogmatik, und wäre es auch die centralste, die Würde eines Princips für dieselbe erhält? Es ist in neuerer Zeit öfter und gründlich nachgewiesen, daß, wie schon bei Luther in der Zusammenfügung von Glaube und Wort, Wort und Glaube der Glaube durchaus nicht einen bestimmten Glaubensartikel, sondern vielmehr den neuen Gesichtspunkt bezeichnet, durch welchen alle christliche Wahrheit betrachtet wird und ohne den es eben auch keine Lehre von der Rechtfertigung geben kann, so auch für die Dogmatik das Materialprincip als das mit Schrift und Kirchenlehre zusammengeschlossene Glaubensbewußtsein, welches seinen Inhalt wissenschaftlich zu begründen und zu gestalten sucht, aufzufassen ist. Wie kann denn auch eine einzelne Lehre der Dogmatik zugleich Princip der Dogmatik sein, da sie doch als Theil derselben durch das Princip (also etwa durch sich selbst?) sich muß gewinnen und begründen lassen? Eine einzelne Lehre, die für die Dogmatik Princip sein sollte, müßte schon außerhalb der Dogmatik liegen, und das ist absurd. Aber des Verfassers Begriff von Princip ist überhaupt ganz unzureichend. Denn welchen Werth hat ein Princip, welches nur das auf einen kurzen Ausdruck gebrachte Ganze ist? Ließe sich eine so kurze Aussage überhaupt finden, welche das Gesammte als ein mit Nothwendigkeit aus ihr Folgendes enthielte (wie Kahnis will), so würde doch nicht abzusehen sein, worin der Gewinn für die Dogmatik dabei liegen sollte? Der Werth dieser Aussage wäre ganz derselbe, wie der Werth alles Einzelnen, das mit Nothwendigkeit aus ihr folgt, und Gewißheit hätte sie nicht mehr als das Einzelne, das in ihr liegt. Sie läßt sich aber auch gar nicht finden. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben soll die ganze christliche Wahrheit, und zwar in ihrer lutherischen Bestimmtheit, enthalten? Aber kann denn nicht sogar die Rechtfertigung durch den Glauben bekannt werden und doch zugleich die Nothwendigkeit der Sünde? oder, doch zugleich das Wohnen Gottes in Christo als ein nur dynamisches hingestellt werden? oder, doch zugleich Glaube als fides formata, also eine Rechtfertigung durch heiliges Leben behauptet werden? Offenbar müßte man schon einen ganz bestimmten Begriff von Rechtfertigung durch den Glauben besitzen, um die einzelnen Lehren, die Kahnis vortragen will, mit Nothwendigkeit daraus ableiten zu können, und es würde vieler Umzäunungen bedürfen, um jene Lehre fähig zu machen, Solches zu leisten. Warum aber könnte man dann nicht jede Hauptlehre zum Princip machen? das Resultat bliebe dasselbe. Ausschließlich im Zusammenhang eines ganzen Systems kann es gelten, daß die in Einheit mit allem Uebrigen dargestellte einzelne Hauptlehre mikrokosmisch das Ganze abspiegelt und errathen läßt. — In gleicher Aeußerlichkeit werden denn auch beide Principien von Kahnis neben einander gestellt. Jene Lehre soll den ganzen Inhalt geben, und die Schrift den ganzen Beweis. Und doch ist die Schrift vor Allem auch da, das Bewußtsein des Dogmatikers mit neuem reichen Inhalt zu befruchten und eine Gewißheit von der Schrift als der vertrauenswerthen objectiven Darstellung des Christlichen gibt es nicht, ohne durch das, freilich richtiger zu fassende, sogenannte Materialprincip.

heit". Obgleich also diese Dogmatik im letzten Abschnitt die Glaubenswahrheit systematisch zusammenfassen und zum Abschluß bringen soll, so soll doch der längste Weg derselben auf dem mit kritischer Thätigkeit geeinigten nur reflectirenden Denken beruhen, ja, die letzte systematische Ausführung selbst nur das kurz zusammengefaßte Resultat der bisherigen Ausführungen sein. Die historisch-genetische Betrachtung aber, welche in diesen sich vollziehen soll, gewinnt der Verfasser durch Reflexion auf die fertige, in der Kirche ausgebildete Glaubenswahrheit; sie ist ihm der vorliegende Stoff, der zunächst durch Analyse und genaue Betrachtung wie Begründung verstanden und durchdrungen werden soll, damit durch solchen Ausgang vom Stoff das System als Abschluß gewonnen werde. Im System soll der vorher abgeklärte Stoff zur Ruhe kommen. — Indem Kahnis nun über das kirchliche Dogma reflectirt, zeigt sich ihm als erstes allgemeinstes Substrat das allgemeine religiöse Bewußtsein. Dieses hat schon eine Wahrheit, dieselbe soll aufgewiesen und herausgestellt werden. Darum enthält der zweite Abschnitt eine natürliche Theologie; in ihm wird auf die Religion als Thatsache reflectirt, die Wahrheit dieser Erscheinung dann durch Gründe der Vernunft, durch eine philosophische Erörterung der Beweise für das Dasein Gottes befestigt. Dabei findet die natürliche Vernunft eine recht ehrenvolle und bedeutende Stellung. Aber zu Weiterem muß fortgegangen werden, das weitere Substrat des kirchlichen Dogma's ist das Christliche, die christliche Offenbarung. Die Religion fordert Offenbarung, alle positiven Religionen berufen sich auf Offenbarung, es ist Aufgabe der Apologetik nachzuweisen, daß die christliche Religion die Wahrheit und Vollendung der Offenbarung erreicht hat. Darum unternimmt es der dritte Abschnitt, durch eingehende Behandlung der Heilsgeschichte und heiligen Schrift das Wesen und die Wahrheit des Christenthums darzustellen und zu erweisen. Um aber endlich das Lutherische im Dogma zu erhalten, soll der folgende vierte Abschnitt einen Abriß der Kirchen- und Dogmengeschichte bis zur Reformation geben, er soll „in das Netz der Entwickelung des alten, mittelalterlichen und reformatorischen Kirchenglaubens die Bildungsgeschichte der einzelnen Kirchenlehren zeichnen." Das Christliche hat sich also verengt zum Reformatorischen, speciell, Lutherischen. Ueberall aber auf diesem Wege durch die Geschichte war der Blick auf die zu findende Wahrheit gerichtet, ihre Genesis sollte gesucht werden, überall also war das reflectirende Denken zugleich kritisch bewegt; Kritik soll und muß auch an der reformatorischen Ausprägung des lutherischen Kirchenglaubens geübt werden, es muß weggeschnitten, es muß ergänzt werden, darum folgt im fünften Abschnitt der zusammenfassende Abschluß.

Wir haben zu diesem systematischen Gebäude der Dogmatik vorzüglich Folgendes zu bemerken:

1) Der Verfasser täuscht sich, wenn er auf historisch-genetischem Wege die christliche Wahrheit als Wahrheit glaubt erweisen zu können. Er kann historisch durch treu reflectirendes Denken gewisse Thatsachen in ihrer Entwickelung darstellen, kann die eine Thatsache als Resultat anderer aufweisen, kann durch kritische Behandlung der Bezeugung solcher Thatsachen es bis zu großer Wahrscheinlichkeit erheben, daß sie geschehen, Wirklichkeit gewesen sind, aber um nun in solcher geschichtlichen Entwickelung, um in der Heilsgeschichte das Werden der Wahrheit zu sehen, dazu muß man schon anderswoher die Gewißheit der Wahrheit des Christenthums haben, jene geschichtliche Betrachtung für sich ver-

mag es nicht zu leisten. Ebenso sehr ist es, auf das Materiale gesehen, Täuschung, daß die Geschichte für sich die Macht gibt, durch Reflexion auf sie den Inhalt der christlichen Glaubenswahrheit sicher zu erkennen. — Es ist wohl recht schön, daß im Christenthum die Wahrheit Geschichte und Geschichte Wahrheit ist, daß Leben und Thatsachen eine Logik haben und in dem geschichtlichen Werden die Wahrheit selbst wird. Aber der Standpunkt der bloßen Geschichte hat nicht die Macht, die Logik des Lebens und der Geschichte zu entdecken. Der Standpunkt der Geschichte für sich vermag noch nicht die abstracte Freiheit oder Willkür als genügenden Erklärungsgrund der Geschichte abzuschneiden. Die Logik und werdende Wahrheit in der Geschichte kann erst erfaßt werden, wenn die Geschichte als getragen von ewigen Gedanken Gottes, die in ihr ihre Verwirklichung unablässig erstreben, schon gedacht ist. Das Nach — denken der Gedanken Gottes und seines Rathes ist der einzige Schlüssel, um im Gewirre der Geschichte die werdende Wahrheit zu finden. Die Geschichte für sich ist ebensosehr Geschichte der Unwahrheit und Lüge wie der Wahrheit, ebensosehr Geschichte des Widerchristenthums wie des Christenthums. Und in mannichfaltigen Gestaltungen mischt und verbindet sich beides in der Geschichte. Eine Dogmatik, welche mit Geschichte ihre Bahn eröffnen und durch den Weg der Geschichte das Werden der Wahrheit aufweisen will, hat keinen Boden unter den Füßen. Sie muß vielmehr vor Allem den Begriff des Ziele seiner Liebe verfolgenden Gottes fixiren; ohne diesen in die Geschichte gehen, hieße entweder: den Weg sich abschneiden, in ihr die werdende Wahrheit zu finden, oder: aller Macht sich begeben, um das, was nun doch als werdende Wahrheit in der Geschichte hingestellt wird, gegen den Vorwurf willkürlicher Auswahl zu sichern. Gleich unfruchtbar ist freilich auch das entgegengesetzte Extrem, der Standpunkt eines vorgeblich rein apriorischen Denkens, das die Wirklichkeit und ihre Wahrheit aus der Leere des Gedankens glaubt schöpfen zu können; das ist der Standpunkt der abstracten Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens, der in seiner starren Einheit und Kälte von der lebendigen und bewegten Wirklichkeit, welche die Macht freier Thaten kennt, sich muß strafen lassen. Gleich unhaltbar ist dieses überspannt speculative und jenes einseitig empirische Verfahren. Der Verfasser selbst gibt deutlichen Beweis dafür. All' sein Urtheilen über die geschichtliche Entwickelung hat er nicht aus der Geschichte selbst, sondern hinzugebracht, und ihn begleitet das Gefühl, daß durch die Darstellung der geschichtlichen Entwickelung noch nicht der Beweis der Wahrheit geleistet ist. So wird die Wahrheit der natürlichen Religion durch Vernunft und Philosophie erwiesen, und als das Wesen des Christenthums in der Geschichte des Heils gegeben ist, soll nach S. 639. der Beweis seiner Wahrheit auf dreifachem Wege sich vollziehen können: 1) philosophisch die Wahrheit der Idee des Christenthums, 2) historisch, daß es Thatsache ist, 3) praktisch, daß es Lebensthatsache des Christen ist (Zeugniß des heiligen Geistes). Also die Geschichte zeigt höchstens Thatsachen, Philosophie und Praxis muß das Geschichtliche als Wahrheit erweisen. Merkwürdigerweise wird nun freilich gar kein Beweis für die Wahrheit des Christenthums wirklich gegeben, der Erfahrungsbeweis kann nicht gegeben werden, in Bezug auf den philosophischen werden allerlei mögliche Wege angeführt, aber keiner beschritten; so bleibt Alles in der Luft stehen, aber der Verfasser gesteht doch zu, daß Geschichte nicht ausreicht, um das Christenthum als Wahrheit zu

erweisen. So zeigt die Ausführung deutlich das Ungenügen dieses historisch-genetischen Weges. Und wie wenig Gewicht hat unter solchen Umständen die Abneigung des Verfassers gegen den streng systematischen Weg! Gerade bei seinem Pochen auf Geschichte öffnet er der Willkür die Thür, die er schließen will; und streng systematisches Denken braucht nicht in der Illusion eines reinen Apriorismus Leben und Geschichte zu vergessen. Wie? wenn nun das die Reihe der Begriffe streng entwickelnde und producirende Denken Leben und Geschichte mit ihrer Logik sich immanent, ja als treibendes Princip in sich hat? Einen sichereren Weg gibt es nicht, um Willkür abzuschneiden, um dem Stoff und der Geschichte gerecht zu werden, als wenn das Denken selbst ein im Christenglauben ruhendes und gesättigtes, ein durch die Entwickelung der Kirche befruchtetes ist.

Ferner aber: wie ungestaltig, schwerfällig und breit wird durch diesen historisch-genetischen Weg die Dogmatik! Sie muß sich nicht nur mit einer natürlichen Theologie, mit einer Einleitung in die heiligen Schriften, einer biblischen Theologie belasten lassen, auch eine Kirchen- und Dogmengeschichte muß sie geben, eine genaue Entwickelung besonders der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, wie könnte sie sonst die Genesis der einzelnen Dogmen der lutherischen Lehre darstellen! Und nicht nur das: in jedem Abschnitte kehren auch fast alle Lehren wieder, durch viele Wiederholungen hindurch wird man bei dem „System" endlich anlangen. Zuerst wird in der natürlichen Theologie nachgeforscht, wie viel vom Dogma schon durch die ratio naturalis gewonnen werden kann, das Gefundene muß natürlich wiederkehren 1) in der biblischen Theologie, 2) in der Dogmengeschichte und Darstellung des Kirchenglaubens, 3) im System. Aehnliches gilt von den folgenden Abschnitten.

Die zwei besprochenen formalen Punkte sind so durchschlagend für den wissenschaftlichen Charakter einer Dogmatik, daß Recensent sie genauer zu besprechen für geboten hielt. Es mangelt der Raum, um den Leser lebendiger in den Inhalt und die einzelnen Ausführungen dieser Dogmatik hineinzuführen, in denen, wenn wir sie vielmehr als biblische Theologie betrachten, des Trefflichen und Anregenden Vieles sich darbietet.

Göttingen. Repetent Harries.

Christliche Sittenlehre von † Christian Friedrich Schmid, Dr. und ordentl. Prof. der Theologie, Frühprediger und Superattendenten des theol. Seminars zu Tübingen. Herausgegeben von Dr. A. Heller. Stuttgart, bei S. G. Liesching.

Mit seltener Freude ist dieses opus postumum des berühmten zu früh verstorbenen Theologen zu begrüßen, von welchem wir bereits die biblische Theologie neuen Testaments, aus seinen Vorlesungen redigirt empfangen haben, die mit so ungetheiltem Beifall als Werk gediegener besonnener Forschung und ächter wenn gleich prunkloser Gelehrsamkeit aufgenommen und bereits in zweiter Auflage in den Händen des Publikums ist. Auch dieses noch größere Werk ist mit ähnlicher Pietät und Sorgfalt herausgegeben und wir nehmen keinen Anstand, dem Worte des Herausgebers beizupflichten, daß diese zweite Gabe eine nicht minder werthvolle als die erste sei, glauben auch, daß ihr eine tiefgreifende Wirksamkeit in unserer Gegenwart beschieden sein wird. Zwar würde

das Werk; wäre dem hochverehrten seligen Verfasser, dem so viele Theologen der Gegenwart, unter ihnen auch der Referent, in unauslöschlicher Liebe und Dankbarkeit verbunden sind, vergönnt gewesen, selber die letzte Hand anzulegen, sicher in noch vollkommenerer und ebenmäßigerer Form vor uns liegen. Denn jetzt liegt der zweite oder besondere Theil „das christlich Gute in seiner wesentlichen Besonderung" S. 638—806. so zu sagen nur in verjüngtem Maßstab, wenn gleich mit Alles beherrschenden Kerngedanken vor uns, während der erste oder allgemeine Theil nach dem Begriff, Methode und Begriff der christlichen Sittenlehre, S. 1—116. behandelt war, unter dem Titel: „das christlich Gute in seiner Allgemeinheit" über 500 Seiten füllt. Aber das Werk, an welchem in Gestalt der Vorlesungen, die er 30 Jahre hindurch unermüdlich Stoff und Form neu durcharbeitend gehalten hat, und an denen so viele Generationen der studirenden Jugend sich erfreuten, ist in seinen Grundgedanken so ausgetragen und ausgereift, daß die Freude an der Erscheinung desselben wohl eine ungetrübte sein darf.

Schmid definirt den Begriff der christlichen Sittenlehre als die Wissenschaft von dem christlichen Leben, als dem christlich Guten. Sie ist ihm Wissenschaft nicht bloß im historischen Sinn, auch nicht bloß, weil sie ihre Lehren begriffsmäßig im gegenseitigen Zusammenhang darstellen soll, sondern weil sie sie auch auf ihre höchsten Gründe zurückzuführen und so zu einem logischen Ganzen von bestimmten und überzeugenden Lehren zu verbinden hat unter Anwendung der wissenschaftlichen Sprache.

Sie setzt sich die Dogmatik voraus, ist aber von ihr unterschieden. Sie ist nicht ein Nebenzweig der eigentlichen Theologie, wie de Wette wollte, denn die Idee des sittlich Guten gehört nicht einem ganz anderen Gebiete an als dem, das von Gott handelt, dem dogmatischen. Die Idee des sittlich Guten ist nur die Idee des göttlichen Willens, wie er den freien Willen sittlicher Persönlichkeiten beherrscht. Nennt man die Dogmatik die Wissenschaft „von der Religion", so gehört ja zur Religion auch die sittliche Gemeinschaft mit Gott, der religiöse Glaube hat auch eine für den menschlichen Willen gesetzgebende Kraft, so daß man die sittliche Seite nicht aus der Religion verbannen kann, wie de Wette wollte. Andererseits kann man Dogmatik und Ethik auch zu sehr identificiren, und das wird um so leichter geschehen, je weniger die freie Thätigkeit des Menschen in Rechnung genommen wird, wenn gleich auch so Schleiermacher beide auseinander zu halten sucht als Beschreibung der überwiegend leidenden und überwiegend thätigen Zustände; was er in seiner „christlichen Sitte" so modificirt: Gott ist es, an dem das Interesse des Frommen haftet und der andererseits „zum Handeln treibt." Darin liege die Einheit und die Differenz beider. Dogmatisch ist die Frage (regressiv) die: was muß sein, weil das religiöse Selbstbewußtsein, ethisch die: was muß werden, da das religiöse Selbstbewußtsein nothwendig auch ein Antrieb werden, in einen Cyklus von Handlungen ausgehen muß. Dazu nimmt Schmid auch noch Marheinecke's Satz: die Religion ist das Glauben im Leben und das Leben im Glauben, der Glaube hat seine Wirklichkeit im Leben und Handeln, das Leben hat seine Wahrheit im Glauben. Wie nur der Glaube der wirkliche ist, der nicht ist ohne wirksam zu sein, ohne seine Werke, wie alle wahre Tugend nur aus dem Glauben kommt, so ist die Dogmatik „negativ bedingt durch die theologische Moral, diese hingegen positiv

bedingt durch jene" (S. 1—6.). Er selbst aber fügt dem bei, der Begriff der sittlichen Freiheit ist es, worauf das Verhältniß von Glaubens- und Sittenlehre beruht. Eine von Dogmatik verschiedene Ethik ist möglich und nothwendig, wenn es wirklich sittliche Persönlichkeit gibt, wenn nicht bloß Natur ist, sondern die Spitze der Welt die freie Creatur bildet, wie Gott selbst persönlich ist, der Mensch also etwas Anderes als bloße Erscheinungsform Gottes, nicht ein bloß werdendes, sondern ein handelndes Wesen. Auf der andern Seite drohte Deismus, wenn die sittliche Freiheit als Unabhängigkeit von Gott genommen würde, da würde die Ethik durch eine Kluft von der Dogmatik geschieden. Aber das Band zwischen beiden stellt dadurch sich her, daß die Lehre von den göttlichen Dingen oder die Dogmatik sich nicht bloß auf das Wesen Gottes und das religiöse Verhältniß der Welt und des Menschen als schlechthin gegebenes beschränkt, sondern sich auch auf das Verhältniß Gottes zum Menschen erstreckt [1]), wie es durch das Wollen und Handeln des Menschen als freier zurechnungsfähiger Persönlichkeit realisirt werden soll. Es ist der christlich fromme Geist in Form des praktischen Antriebs, wovon die christliche Sittenlehre ausgeht. Innerhalb der Dogmatik können die ethischen Fragen nicht zu ihrer Befriedigung kommen, und damit ist die so lange verkannte Selbstständigkeit der Ethik gegeben. Es gibt weder eine Stelle in der Dogmatik, in welche die ganze Ethik eingeschoben werden könnte, noch lassen sich in befriedigender Weise in jedes Hauptstück der Dogmatik entsprechende ethische Theile einweben, weil die Erkenntniß der Ethik die ganze Dogmatik zur Voraussetzung hat. Daher Schmid auch (S. 8.) Nitzsch's Versuch, beide in ein Ganzes zu vereinigen, vornemlich nur für bestimmte Zeitbedürfnisse billigt, nämlich sofern es darauf ankommt, den inneren Zusammenhang beider wieder einmal evident zu machen. Er behauptet, auch für die Ethik so sehr „eine eigenthümliche Basis", daß er sagen kann, es habe die Dogmatik auch Voraussetzungen in der Ethik (S. 8.). Das christliche fromme Bewußtsein ist ihm die Grundlage beider, aber in ruhender Form Grundlage der Dogmatik, in Form des praktischen Antriebs Grundlage der Ethik. Er will nicht eine bloße Subordination der einen unter die andere, sondern in Selbstständigkeit haben sie ein Wechselverhältniß durch die Gemeinsamkeit ihrer Basis; sie stehen in organischem Zusammenhang, Gesetze der Dogmatik müssen sich in der Ethik wiederspiegeln und umgekehrt.

So treffende Gedanken hierin liegen, so bleibt doch eine gewisse Unklarheit zurück, denn das letztere deutet auf ein vollständigeres Wechselverhältniß, ja auf eine Coordination beider entschiedener hin als der Ausdruck besagt: die Dogmatik sei durch die Ethik negativ bedingt, dürfe nichts enthalten, was ethischen Sätzen widerspricht, während die Ethik positiv bedingt sei durch die Dogmatik. Bedingend, sei es positiv oder negativ, wird die Ethik für die Dogmatik nur sein können, wenn sie ein selbstständiges, in sich sicheres Princip besitzt, das sie nicht erst von der Dogmatik her borgt, weil sie sonst doch nur ein unselbstständiger Ausläufer dogmatischer Entwicklungen wäre. Es scheint uns, die Dogmatik gibt für die Ethik zwar die Bedingungen ihrer Möglichkeit, wenn nämlich die Ethik, wie die christliche muß, auf ihre theologischen Gründe zurück-

---

[1]) So dürfte wohl S. 6. zu lesen sein statt: Verhältniß — zu Gott.

geht; aber auch die Dogmatik kann sich nicht in ihrer Fülle ausbreiten, namentlich nicht das System der göttlichen, auch auf die Sünde sich beziehenden Thaten darstellen, wenn sie nicht Sätze, die eigentlich Eigenthum der Ethik sind, sich voraussetzt als Bedingungen ihres Fortschreitens, ethische Sätze, die nicht bloß ethische Principien sind, wie sie in Gott ruhen, und so nach gewöhnlicher Methode von der Dogmatik erörtert werden, sondern Sätze, wie sie sich aus der Geschichte des Menschlich-Ethischen und seines Processes so ergeben, daß sie die Voraussetzungen für gewisse weitere göttliche Thaten werden. Der Rest von Unklarheit, der uns bei Schmid bleibt, dürfte seinen Grund darin haben, daß er bei dem christlich frommen Selbstbewußtsein als ruhendem und als Antrieb stehen bleibt, ohne über den subjectiven christlich frommen Zustand hinaus zu einer objectiven Gotteslehre vorzuschreiten. Diese Gotteslehre könnte man den ersten Theil der systematischen Theologie nennen; sie enthält auch die Ethik des göttlichen Wesens. Von ihr sind einerseits die specielle christliche Dogmatik und die christliche Ethik gleich unmittelbar als von ihrer positiven Voraussetzung abhängig; während von diesen beiden keine ohne die andere zum Ziele kommen könnte; also beide für einander gegenseitig die negative Bedingung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit bilden. Bleibt man dagegen nur stehen bei dem frommen Bewußtsein als ruhendem und als Antrieb, so sieht man nicht, wie beschaffen dasjenige fromme Bewußtsein sein soll, welches der gemeinsame Ausgangspunkt für beide ist. Ja wenn doch die Ethik auch eine Lehre von Gütern und Tugenden hat und nicht bloß von Handlungen, so wird das christlich fromme Bewußtsein auch als zuständliches oder ruhendes zum ethischen Gebiete gehören und so ist Gefahr, daß wir, das fromme Bewußtsein zu oberst setzend und nicht eine Gotteslehre (die freilich ihrerseits fromme Erfahrung voraussetzt) nur im Gebiet der Ethik bleiben, das „eigentlich Dogmatische" aber nicht erreichen. Das scheint Schleiermachern begegnet zu sein, indem ihm die Dogmatik nur Beschreibung der christlichen Frömmigkeit, also christlicher Tugend wird.

Die philosophische Sittenlehre (fährt Schmid fort), in Rechtslehre und Ethik zerfallend, macht zwar das sittlich Gute zum Object wie die christliche Ethik, aber jene hat eine andere Erkenntnißquelle und ein anderes Organ als diese. Sie geht rein zurück auf den menschlichen Geist, um aus dem reinen Ich heraus im reinen Denken den reinen Begriff, die Idee des sittlich Guten abzuleiten und zu construiren; das christlich Gute sei aber das christliche Leben, das nicht aus einer logischen Nothwendigkeit kann construirt werden. „Denn so wenig man die Sünde aus reinen Begriffen construiren kann, so wenig ist die Ueberwindung der Sünde im Glauben an Jesum Christum mit logischer Nothwendigkeit aus dem reinen Ich construirbar." Wie so Ausgangspunkt und genetisches Princip oder Erkenntnißquelle und Organ, mit einem Wort die Methode beiderseits eine verschiedene sei, so auch der Inhalt, indem die christliche Ethik das Gute nothwendig zugleich als religiöses Leben auffasse (Sittengesetz = Willen Gottes, Tugend = Frömmigkeit, sittliches Gut = Reich Gottes), was die philosophische nicht müsse. Dazu komme, daß die christliche Ethik das sittlich Gute zurückführen müsse auf Gott in Christo. Er ist als Erlöser von der Sünde Offenbarer, Vorbild und Urbild wie Verwirklicher des sittlich Guten; er ist der Mittelpunkt der christlichen Ethik wie der christlichen

Dogmatik. Und so sind der christlichen Ethik zwei Hauptlehren nothwendig, die von der Sünde als Abfall von Gott und die von der Erlösung in Christo, in welcher nicht nur die reale Möglichkeit des sittlich Guten zur Darstellung kommt, während die philosophische nicht einmal dieses erreicht, sondern die Wirklichkeit selbst, indem sie principiell vollzogen ist in der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi und seinem objectiven Erlösungswerk, das nicht bloß seine Menschwerdung, sondern Alles bis zur Ausgießung des Geistes, ja bis zu Wort und Sacrament in sich schließt. So ist das christlich Gute das Leben aus und in Gott, die Verwirklichung des göttlichen Reichs unter dem einen Haupte Christus, der allein jenes Leben und dieses Reich begründet und verbürgt, und es ist, was die Sittenlehre außer Christo gibt, nur ein Schatten des künftigen, die Realität und die Kraft dazu nur in Christo.

Man wird dieser lichtvollen Darstellung in Allem, was sie von einer Sittenlehre außer Christo sagt, zustimmen müssen und höchstens fragen können, ob denn eine philosophische Ethik aus dem reinen Denken oder dem reinen Ich construirbar oder ohne Subreptionen je construirt worden sei. Dagegen gibt die Andeutung, daß die Philosophie nicht von Religion abstrahiren müsse, schon die Frage auf, ob nicht Hoffnung sei zu zeigen, daß die Philosophie, weil sie das Unvollkommnere nicht vorziehen kann, nicht auch die Religion als Basis anzuerkennen habe, und weiter erhebt sich die Frage: ob ein Philosoph in dem Maße, als er Christ wird, aufhören müsse Philosoph zu sein, ob das Christenthum, wie es dem ganzen Menschen neue Belebung gebracht hat, nicht auch die speculative Kraft belebe; ob also nicht der Christ, wenn er wissenschaftlichen Beruf hat, doch darauf zu denken habe, in strengster systematischer, d. h. speculativer Form zu verfahren. Wir gehen hierzu, d. h. zur Methode der christlichen Ethik, näher über, nachdem wir nur noch den trefflichen Gedanken ausgezeichnet haben, daß ein sehr inniges Verhältniß zwischen der historischen Theologie und der Ethik bestehe, das so lange noch nicht zu seinem Recht gekommen sei, als die ethischen Sätze nicht ebenso wie die dogmatischen ihre Dogmengeschichte zur Seite haben und die Geschichte des christlichen und kirchlichen Lebens in seiner Mannigfaltigkeit unter diesem Gesichtspunkt betrachtet sei.

Was nun also die Methode betrifft (S. 24 ff.), so fordert er die systematisch theologische, welche das Christliche als freithätiges, das christlich Gute theils in seiner Einheit, theils nach seiner inneren Gliederung zu erfassen suche, so daß ein Ganzes begrifflicher Lehre oder ein gegliederter Organismus entstehe, in welchem das Einzelne immer mit dem Ganzen gedacht und begriffen wird. Aber theologisch systematisch sei die Methode, nicht philosophisch so, daß ein System von Lehren angestrebt würde, die nur aus dem reinen Denken construirt wären. Der theologische Gegenstand, Christum und die Offenbarung in ihm umfassend, die Alteration des Menschen durch die Sünde voraussetzend, verbietet die Annahme, daß er schlechthin aus dem menschlichen Geist als solchem selbstständig entwickelt werde. Das Subject vielmehr, das menschliche, das ja auch Subject der „theologischen Erkenntniß“ ist, „ist als solches in einer Entzweiung mit Gott begriffen und besitzt daher die Fähigkeit nicht mehr, die göttliche Wahrheit aus sich zu entwickeln.“ Er sagt damit also bestimmt, eine vom Christenthum absehende Philosophie bringe keine wahre Ethik zu Stande.

Auf der anderen Seite genügt ihm aber nicht, die christliche Lehre nur historisch als ein logisches Ganzes zu geben, sei es nach dem Bekenntniß der Kirche oder nach der Darstellung der heiligen Schrift, denn das wäre nur ein wenn auch logisches Ganzes von geschichtlich Gegebenem und nicht ein Ganzes von sich selbst bewahrheitenden Lehren. Zwar ist schon die geschichtliche Aneignung des Christenthums etwas sehr Wichtiges, ja das Erste, wenn doch das Christenthum nicht aus dem reinen Denken construirt werden soll. Der Lehrinhalt heiliger Schrift, wie er in der biblischen Theologie historisch dargestellt wird, ist eine Vorbereitung der systematischen; aber es ist darin nur eine gesteigerte exegetische Function; nicht die der theologischen Systematik, welche noch mehr als die exegetische eine geschehene innere Aneignung der christlichen Wahrheit voraussetzt, theils eine sittliche im lebendigen Glauben, theils eine theoretische in ausgebildeter Glaubenserkenntniß, gestützt auf diesen Glauben und die Erleuchtung des Glaubens in sich tragend.

Da er nun auch eine äußerliche Combination des christlichen und philosophischen Elements verwirft, weil es da an der Einheit des Ausgangspunktes fehlte, da vielmehr die theologische Ethik ein durch und durch theologisches Lehrsystem sein soll, in welchem Alles christlich ist, wie je nach seiner Art geistig angeeignet und durchdrungen, so fragt sich, wie geschieht das? Er beantwortet es so, daß er zuerst erörtert, wie der Stoff der christlichen Ethik zu gewinnen und dann, wie er anzuordnen sei.

Die nächste Quelle, antwortet er, ist nicht der subjective Geist oder die Vernunft an sich, wie der Rationalismus in seinen verschiedenen Formen will, aber auch nicht die heilige Schrift. Auch sie nicht, wie wohl der alte Supernaturalismus, der noch jetzt seine Nachwirkungen hat, es meint (S. 29 f.). Die heilige Schrift ist die Darstellung der Offenbarungsthatsachen und Lehren in ihrer ursprünglichen, wesentlichen Vollkommenheit und Lauterkeit in geistiger und lebenskräftiger Weise, so daß sie das neue Leben aus und in Gott und daher die demselben entsprechende Erleuchtung, Glaubenserkenntniß und Glaubensüberzeugung zu erzeugen im Stande ist (S. 27.). Aber die Gläubigen haben nun auch den Schatz, der ihrer Selbstthätigkeit anvertraut ist, zu brauchen für den wesentlichen Endzweck des Heils und Lebens in Christo, sowie zur rechten lebendigen Glaubenserkenntniß auch in Form der Wissenschaft. Jener Supranaturalismus bringt es zu keinem wissenschaftlichen System, jene rein philosophische Methode zu keinem christlichen. Aber die alte evangelische Anschauungsweise, beiden überlegen, beruht durch und durch auf einer Aneignung des göttlichen Worts im heiligen Geist, als einer Aneignung, die das Zeugniß des heiligen Geistes im Innern in sich trage, ebendaher mit göttlicher Gewißheit auftrete. Es gibt keine dem Wesen des Gegenstandes angemessene Aneignung der christlichen Wahrheit als die auf dem Wege des sittlichen Aneignungsprocesses im Glauben, und die rechte Erkenntniß im Christenthum ist daher Glaubenserkenntniß, und so hoch diese Erkenntniß sich mag steigern, so tief sie sich mag gründen, so vollkommen sie sich mag zu einem System gestalten, immer muß ihre Wurzel Glaube bleiben, sie muß den Glauben an sich behalten, Glaubenserkenntniß sein (S. 30 f.).

So ist die nächste Quelle, aus welcher die Darstellung des theologischen Systems fließen muß, der christliche Geist des Subjects, das christliche

Bewußtsein, das Glaubensbewußtsein, in welchem das Christenthum als Wahrheit in die Form des menschlichen Geistes eingedrungen ist (S. 30.). Das Wort in rechter Weise angeeignet, bringt auch Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und nun ist der Gegenstand des christlichen Wissens nicht mehr ein fremder, sondern man gewinnt eine Glaubenserkenntniß, eine Glaubenswissenschaft, welche die wesentliche Wahrheit in sich trägt und so auch die wesentliche Wissensgewißheit in sich hat (S. 31.).

Indem Schmid so den christlichen Geist als das Subject bestimmt, von welchem nicht bloß das christliche Lehrsystem auferbaut wird, sondern auch, aus welchem die Darstellung selber genommen wird, so daß diese zugleich ein getreuer Abdruck der inneren christlichen Glaubenserkenntniß und Glaubenswissenschaft ist, so tritt er darin bewußt (S. 32.) Rothe nahe, sowie der Schleiermacher'schen Methode des christlichen Bewußtseins, nur daß er bestimmter eine auf jedem Schritte nachgewiesene Identität der christlichen Glaubenserkenntniß und Wissenschaft mit dem objectiven Christenthum fordert, ohne jedoch die speculative Methode an sich zu verwerfen, wenn sie nur vermöchte, der Lehre von der Sünde und der historischen Erlösung ihr Recht zu gönnen.

An der heiligen Schrift also muß auf jedem Schritt sich die Christlichkeit der ethischen Sätze erproben. Ihre Wahrheit muß durch die Geschlossenheit des Zusammenhangs und durch die Ueberzeugung sich beweisen, welche dadurch hervorgerufen wird, daß die wesentliche Beziehung des objectiven Christenthums auf den menschlichen Geist in seiner Totalität als des denkenden, fühlenden und wollenden hervortritt und das objective Christenthum sich als Eigenthum des Geistes bewährt (S. 52.). — Die exegetische Seite läßt das A. T. nicht außer Acht; die Schrift ist eine Einheit. Aber keine unterschiedslose. Man darf nicht alt- und neutestamentliche Stellen unter einander mischen und gleichmäßig benützen. Die alttestamentliche Oekonomie ist in Thatsache und Lehre nur eben als vorstufliche, vorbildliche, schattenbildliche anzuschauen und zu behandeln. Alles, was das A. T. an göttlichen Thatsachen und Lehren enthält, ist erst in die Potenz der Erfüllung zu erheben, ehe wir es als Bestandtheil christlicher Offenbarung und Offenbarungswahrheit anzuerkennen haben (S. 34.), denn nicht an die göttlichen Offenbarungsthatsachen des A. T. an sich sind wir mit unserer Erlösungsbedürftigkeit gewiesen, sondern an das, was durch das A. T. vorbereitet und angekündigt ist. Es ist namentlich in ethischer Hinsicht ein großer Unterschied zwischen beiden Testamenten. Die ethische Wahrheit im neuen Bund hat sich losgeschält von der bürgerlichen, nationalen, geschichtlichen Bedingtheit und sich eine Ausprägung gegeben, die für den Menschen als Menschen, gemäß der Offenbarungsstufe des culminirenden Heiles, angemessen ist. Es ist daher den Christen überlassen, auf diesen allgemein menschlichen Grund hin erst das speciell Nationale und bürgerlich Geschichtliche aufzubauen, sich ihr bürgerliches Gesetz selber zu machen und den Geist des Christenthums auszuprägen in sittlich religiösen Gesellschaftsformen, die den jedesmal vorhandenen geschichtlichen und nationalen Bedingungen entsprechen. Aber gerade bei der nicht zum Voraus fixirten Ausprägung des christlich Sittlichen ist der in freier Selbstthätigkeit, Ausscheidung und Auswahl geschehende Rückblick auf die nationalen Ordnungen im alten Bunde sehr lehrreich. Für sich aber ist das A. T. nicht Erkenntnißquelle unserer sittlichen Sittenlehre, sonst müßten wir

diese mit dem ganzen Wortinhalt des mosaischen Gesetzes beschweren, wie die römische Kirche in Absicht auf Gottesdienst und Hierarchie sich bald allzu sehr an die alttestamentlichen Normen band, überhaupt in allen Beziehungen eine Neigung zum Gesetzlichen zeigt.

Aber Schmid fordert auch einen festen Zusammenhang der christlichen Ethik mit der Geschichte der Kirche, theils ihrem Bekenntniß, theils ihrer geistigen Arbeit für die Ethik, beides natürlich in kritischem Verhalten auf Grund der Schrift. Aus dem Bekenntniß wie aus der Lehrentwicklung in der Kirche (S. 37.) muß mit der Verwendung des Angemessenen das nicht Frommende ausgeschieden werden. Zu dem Ende scheidet er zuerst das Häretische aus, wobei er Schleiermacher's vier Grundhäresen vervollständigt durch Beiziehung auch der Gotteslehre (Pantheismus und Deismus). Daran schließt sich (S. 43 ff.) die Ausscheidung des Unprotestantischen in Beziehung auf die Erkenntnißquelle und auf den Inhalt, z. B. der falschen Steigerung der sittlichen Kraft des Einzelnen im Anfang und Fortgang, besonders aber der Zurückstellung des Glaubens als Fundamentes des sittlichen Lebens neben dem übermäßigen Gewicht, das auf die Gemeinschaft gelegt und wodurch der persönlichen Gewissensfreiheit und der relativen Selbstständigkeit christlichen Charakters und Handelns zu nahe getreten wird. — Endlich wird noch die Frage erwogen, ob nicht die Ausscheidung noch weiter fortschreiten soll, auch auf evangelischem Boden, so daß nur eine rein reformirte oder rein lutherische Ethik übrig bleibe? Schmid selbst stand bekanntlich mit Vorliebe in der lutherischen Confession, er warnt auch in diesem Sinn vor der Neigung der Deutschen zum Ausländischen, die zwar eine gewisse Vielseitigkeit an sich trage, aber auch einen Mangel an Festigkeit. In der lutherischen Kirche, sagt er, darf sich das Selbstbewußtsein wohl wieder vertiefen. Sie hat Vieles, dessen sie sich nicht schämen darf und dessen sie wohl bedürftig ist. Auf der anderen Seite, fährt er fort, ist es wunderlich, warum nicht eine Kirche von der anderen, welche auf gleichem Boden steht, auch lernen soll: zu lernen hat die unsrige besonders auf dem praktischen Boden kirchlicher Gemeinschaft, und diese wirkt auch einigermaßen zurück auf den Boden des Dogma's (S. 48). Er will daher keine Formel festsetzen, nach welcher Reformirtes oder Lutherisches ausgeschlossen werden müßte. Es genügt ihm mit Recht das evangelische Princip nach seiner formalen und materialen Seite. Namentlich sagt er von der letzteren, daß es uns als hinreichend bestimmende und fruchtbare Richtschnur diene, um auszuscheiden, was dem ächten Gotteswort in seiner principmäßigen evangelischen Auffassung nicht angemessen ist. — Goldene Worte voll Weisheit gibt er dann noch über das Verhältniß der christlichen Ethik zum Glaubensbekenntniß (S. 48 ff.). Wir theilen sie in einiger Vollständigkeit mit. Die Theologie ist Glaubenswissenschaft und der Glaube Wurzel eines Gemeinschaftslebens. Wie nun dieses in sich selbst Bedürfniß, Trieb und Kraft hat, sich zu einer Wissenschaft des christlichen Glaubens zu entwickeln und zu gestalten, so hat hinwiederum die so entstandene Glaubenswissenschaft die Bestimmung, Trieb und Kraft, die im Glaubensleben wurzelnde Gemeinschaft zu fördern, und das ist das rechte Verhältniß zwischen Theologie und Kirche. Die Kirche treibt aus sich hervor als lebendigen Sproß eine wissenschaftliche Schule und diese strebt wieder zurück zur Kirche, hält sich im Zusammenhang mit ihr und wirkt auf sie zurück. Aber die Schule muß sich wohl hüten, sich mit der

Kirche an sich zu identificiren, sie ist noch nicht die Kirche und nicht mehr die Kirche, sie ist Schule geworden, aber Schule der Kirche und für die Kirche. Die wissenschaftliche Schule der Kirche hat es nun natürlich mit der Lehre zu thun und namentlich mit der Lehre der besonderen Kirchen. In dieser Schule ist diese Lehre zu erforschen, zu prüfen, darzustellen, und in diesen drei Beziehungen hat sie unablässig Versuche zu machen; dazu ist sie berechtigt und verpflichtet. Sie muß aber nur nicht meinen, daß jeder Versuch schon eine reife Frucht und eine gedeihliche Förderung der Kirche sei; denn dazu gehört viel, daß etwas die Evidenz des den Glauben in sich tragenden Wissens habe. Demgemäß hat die Theologie, abgesehen von der normativen Kraft der Schrift, sich in das evangelische Glaubensbekenntniß so hineinzustellen, daß sie sich aus demselben heraus selbst auferbaut. Damit ist jedoch schlechthin nicht gemeint, daß sie beim Ausbau ihres Lehrgebäudes die Lehrsätze des kirchlichen Glaubensbekenntnisses nur einfach in sich herübernehme. Das wäre ja höchstens eine historische Behandlung, ja nicht einmal dieses; denn die einzelnen Lehren unseres Glaubensbekenntnisse sind nicht als einzelne Lehren in der Kirche entstanden, sondern sie sind in der Kirche aus einem Grundbewußtsein heraus, aus einem Grundgedanken herausgewachsen und haben sich als organische Sprossen oder Glieder eines einheitlichen Gedankens dargestellt. Die ganze Reformation ist ja nicht ein Complex einzelner Ereignisse und Handlungen, sondern aus Einem lebendigen Grundbewußtsein heraus in die Wirklichkeit getreten, zwar unter vielerlei Kämpfen, aber dann doch aus einem wesentlich ganz sicheren Grundbewußtsein, das freilich Zeit brauchte, bis es sich selber immer mehr klar wurde und sich im Einzelnen geltend machte, und zwar wie gegenüber von Thatsachen, Einrichtungen, Autorität, so gegenüber von Lehren, die im Lauf der Zeit in der Kirche Geltung erhalten hatten und die nun eben von jenem evangelischen Bewußtsein aus gereinigt und berichtigt wurden, und zwar so, daß man jenes einheitlichen Grundbewußtseins sich auch lehrhaft klar wurde. Indem sich die theologische Wissenschaft bei ihrer systematischen Function auf die Kirchenlehre bezieht, hat sie diese auf ihren Grundbegriff als auf das Princip der evangelischen Kirche zu reduciren, hat dieses Princip in seiner Lebendigkeit, Wahrheit, Nothwendigkeit aufzufassen und von da aus dann die einzelnen Lehren zu entwickeln als lebendig, organisch zusammenhängend mit jenem Grundgedanken, wodurch die Anschauung und Darstellung der kirchlichen Lehre erst eine organische, lebendige wird im Gegensatz gegen die aggregatmäßige. Nach der evangelischen Kirchenlehre selbst darf aber ferner diese nicht als eine in sich selbstständige, sondern als eine auf dem göttlichen Wort der heiligen Schrift beruhende aufgefaßt und zum Lehrgebäude verarbeitet werden. Was wir als evangelische Kirchenlehre im angezeigten Sinn fassen, hat fortwährend sich dazu bestimmt und dessen bedürftig zu halten, aus der göttlichen Wahrheitsfülle der heiligen Schrift heraus sich zu läutern, zu erfüllen und zu vollenden, wobei allerdings auch zu beachten bleibt, daß der biblische Kanon selbst nicht aufhört, Gegenstand theologisch-historischer Kritik zu sein (S. 48 ff.).

Was die Methode der Anordnung anlangt, so verwirft er die Eintheilung Ethik, Asketik, Casuistik. Zwar Casuistisches könne der Ethik nicht fehlen, denn die Frage, wie aus den allgemeinen Pflichten des Christen in jedem Fall die bestimmte Praxis abzuleiten sei, muß in der Sittenlehre beantwortet werden,

und das ist die allgemeine Grundlage der Casuistik; aber statt dieser allgemeinen Frage hat sich die Casuistik an specielle, meist erdichtete Probleme gemacht. Ebenso wird von Schmid asketischer Stoff anerkannt, dem in der Lehre von der Tugend ein untergeordneter Platz gelassen wird; aber gegen Schleiermacher protestirt, der auch keinen casuistischen und asketischen Stoff in der Ethik zugeben will, wiewohl besonders den ersteren reichlich gibt in Schmid's Sinn. Auch die Unterscheidung eines reinen und angewandten Theils verwirft Schmid. Versteht man unter dem reinen das sittlich Gültige an sich, selbst abgesehen von der menschlichen Natur, so habe man nichts Reales und umfasse nicht einmal alles Formale, vollends vom Christlichen sei dabei abgesehen. Besser haben Andere unter der reinen Sittenlehre verstanden, was allgemein menschliche Pflicht ist, während sie dem angewandten Theil die besonderen Vorschriften für empirische Zustände einverleibten. Das führt ihn zu seiner eigenen Eintheilung in einen allgemeinen und besonderen Theil in dem Sinn wie Daub, daß im ersten Theil die christliche Idee des sittlich Guten im Allgemeinen und damit die Grundlage vollständig gegeben werde, auf welche der besondere Theil mit Ausschluß aller Willkür aufgebaut werden könne.

Als Grundformen der sittlichen Idee hat nun Schleiermacher die drei formalen Grundbegriffe (höchstes Gut, Tugend und Pflicht = Handlung, Tugendhandlung zur Realisirung des Guts) aufgestellt und in seiner philosophischen Sittenlehre durchgeführt, während er in seinen Grundlinien der Kritik noch einen materiellen Theil neben diesem formellen im Auge hatte. Auf dem theologischen Gebiet ist Schleiermacher's Eintheilung nach formalen Begriffen (nach schwächeren Anfängen von Schwarz) erst von Rothe durchgeführt in seinen drei Theilen Güterlehre, Tugendlehre (beide zuerst als abstractes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung, dann als concrete Wirklichkeit), endlich Pflichtenlehre oder eigentlich specielle Moral. Schmid tadelt an Schleiermacher'n, daß er, obwohl in den Grundlinien vom Gesetze redend, doch dasselbe gar nicht unter die formalen Begriffe aufnehme und damit dem objectiven Charakter seiner Ethik wesentlich Eintrag thue, daher auch Marheinecke, sonst an die Dreitheilung der Schleiermacher'schen Schule sich anschließend, mit Recht den Begriff des Gesetzes voranstelle. Aber eine christliche Ethik habe ihr Urbild wie ihren Urgrund in Gott, in dessen Willen das Gute schlechthin wirklich ist, wie in der gottmenschlichen Person des Erlösers es auch offenbar ist. Diese objective Betrachtungsweise des Guten sei bei Schleiermacher zu vermissen, ohne daß seine objective Güterlehre einen Ersatz bieten könne, denn die ethischen Güter kommen selbst erst auf ethischem Weg zu Stande, der durch die Subjectivität in die Objectivirung führt, daher sie in diesem Aeon nur unvollkommen realisirt werden und sich zum Urbild und Vorbild nicht eignen. Mit Recht tadelt er auch an der Voranstellung des Güterbegriffs, daß man ihn ohne zu große Anticipationen nicht deutlich machen könne, weil die Güter nur durch sittliches Handeln zu Stande kommen, also das sittliche Gesetz voraussetzen; sonst wird die Güterlehre selbst zum Gesetz werden. Er schließt mit den Worten, denen Referent nur beistimmen kann: Will man nach formalen Begriffen eintheilen, so muß man vom objectiven Standpunkt aus zum subjectiven und von diesem zum subjectiv-objectiven fortgehen. Demgemäß stellt Schmid die christliche Idee des Guten nach diesen drei Seiten hin

zuerst in dem allgemeinen Theil dar. Sie ist ihm mit Gesetz, Tugend, Gut, vollständig gewonnen. Daran schließt sich ihm das christlich Gute in seiner wesentlichen Besonderung als zweiter Theil, indem sich die christliche Idee des Guten in die besonderen Zweige des ethischen Lebens explicirt (Kindschaft Gottes, christliche Persönlichkeit, christliche Brüdergemeinschaft). Aber jeder dieser besonderen Zweige geht ihm nicht von einem jener formalen Begriffe, sondern vom Ganzen der Idee des christlich Guten aus, so zwar, daß er jeden derselben zuerst als Gut und dann als Tugend darstellt. Unter der christlichen Brudergemeinschaft werden unter Anderm theils die Verbindungen des Rechtsverkehrs und der freien Liebe, theils die festen Gemeinschaften der Familie, des Staates, der Völkergemeinschaft und der Kirche mit fruchtbaren Andeutungen behandelt, wobei dem Referenten besonders die Abschnitte über Ehe, Ehescheidung, Kirche durch weises christliches Urtheil und praktischen Blick ausgezeichnet zu sein scheinen. Der erste Theil aber zerfällt in eine analytische und eine synthetische Hauptabtheilung, von welchen die erstere die subjectiven und objectiven Elemente des christlich Guten darlegt. Jene sind in der sittlichen Anlage überhaupt enthalten, diese im Begriff von Welt und Gott im Allgemeinen und der Geschichte der Offenbarung im Besonderen gegeben. Referent würde nach Obigem es für richtiger erachten, objective Elemente (Gott, Welt) zur Grundlage zu nehmen. Die zweite synthetische Hauptabtheilung entwickelt aus diesen Elementen das christlich Gute selbst. Princip des christlich Guten ist die Wiedergeburt, deren Causalität und Gehalt besprochen wird und wobei das neue Leben als Einheit von Buße und Glauben bezeichnet wird. Dieses christlich Gute hat nun eine dreifache Form: 1. als verpflichtendes Gesetz, 2. als christliche Tugend und 3. als Werk. Das erste zerfällt in zwei Hauptstücke vom christlichen Gesetz in formaler und materialer Beziehung und in die Lehre von der christlichen Pflicht in subjectiver und objectiver Hinsicht, wobei auch die Ableitung der bestimmten Pflichten aus der allgemeinen Christenpflicht (§. 59 ff.) besprochen wird. Die Tugend wird behandelt einmal nach ihrem Wesen, zweitens nach ihrem Werden. Das Erstere einmal, abgesehen vom Gegensatz der Sünde, sowohl als Einheit wie als Inbegriff einer Mannigfaltigkeit, sodann unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zur Sünde. Die Tugend nach ihrem Werden aber wird wieder im Gegensatz zur Sünde und deren Werden, wie an sich behandelt. Bei dem letzteren wird von der Bekehrung zur Heiligung fortgeschritten; es werden deren Stufen, Zustände, Thätigkeiten besprochen, wobei die Askese ihr Recht erhält.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf die eigenthümlichen Vorzüge dieses Werkes und auf die Stellung, die ihm in der Geschichte der Ethik vorbehalten sein möchte, so heben wir hervor ihren ächt biblischen Charakter, der sich von dem Verfasser der biblischen Theologie N. T. zum Voraus erwarten ließ, sodann das eben so treue als freie Stehen in den reformatorischen Grundwahrheiten, die nicht als ein todtes Gesetz beschränkend oder äußerlich normirend auf ihn wirken, sondern die als lebendiges Princip in ihm walten, darin sein Gemüth und Geist lebt und webt als in seinem Elemente, das er daher auch eben so kühn als fruchtbar handhabt. Damit verbindet sich eiue ausgezeichnete Schärfe und Klarheit des Denkens, ein umsichtiges Abwägen seiner Aussagen und ein wenn auch nicht immer speculativ und progressiv verfahrender, doch in strenger Methode fortschreitender philosophischer Geist. Seine Sprache ist durchsichtig,

einfach, lehrhaft und erhebt sich zuweilen zu ergreifender Schönheit und Wärme. Schmid hat in nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit sich der ethischen Literatur älterer und neuerer Zeit bemächtigt; er ist fern von der Enge und Befangenheit, welche ganze Jahrhunderte aus der Literatur streichen möchte, statt die Elemente der Wahrheit überall aufzusuchen und anzuerkennen. Auf der anderen Seite ist er auch völlig frei von jedem knechtischen Verhältniß zu irgend einer theologischen oder philosophischen Epoche. Am häufigsten berücksichtigt er natürlich die großen Systeme der neueren Zeit, Kant (mit Fries), Hegel, Schleiermacher, mit deren Schülern oder Nachfolgern, wie de Wette, Daub, Marheinecke, Rothe, Romang. Am meisten verdankt er unstreitig Schleiermacher, und fühlt sich zu ihm weit mehr als zu Hegel oder Kant hingezogen, sowohl im Einzelnen als in wichtigen Gedanken des Grundbaues; denn er hat jene drei formalen ethischen Grundbegriffe nicht bloß (was Schleiermacher nicht gethan) auch für die theologische Ethik verwerthet und sich darin auf Rothe's Seite gestellt, sondern während man nach Obigem zweifeln kann, ob Rothe's Voranstellung des Güterbegriffs für die Zukunft maßgebende Bedeutung erhalten kann, hat Schmid durch die im Geist der Reformation gedachte Voranstellung des Gesetzes nach des Referenten Ansicht einen wesentlichen Beitrag zur Feststellung des noch so schwankenden Gliederbaues der Ethik gegeben, wenn gleich für das Gesetz noch bestimmter eine objective Ableitung aus dem Gottesbegriffe zu wünschen wäre, die zugleich zu der speculativen Methode hindrängen würde; wenn gleich ferner (und das scheint uns in Rothe's Voranstellung des höchsten Gutes der wahre Gedanke zu sein) das voranzustellende Gesetz der spiritualistischen und bloß formalen Art dadurch zu entkleiden sein wird, daß ihm bestimmter von Haus aus seine Beziehung auch auf die Natur und deren Gestaltung zu Theil wird, weil wir sonst die mit Recht dem Gesetz erst folgende Tugend- und Güterlehre in Beziehung auf die Natur und die durch sie bedingte Specification der Tugenden und Güter erst nachträglich von außen hernehmen müßten. — Auf der Stufe des vollendeten, d. h. des christlich Guten, kommt dann natürlich bei Schmid das Gesetz nicht mehr als Gesetz, sondern nur noch in Form der Tugend- oder Pflichthandlungen vor, daher der specielle Theil nur unter dem Gesichtspunkte der Tugend (mit den Tugendhandlungen) und der Güter das christlich Gute darstellt.

Dorner.

Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Adolph Wuttke. Erster Band. VIII. u. 583 S. Berlin, Wiegand und Grieben. 1861.

Der erste, bis jetzt allein vorliegende Band dieses bereits von andern Seiten günstig aufgenommenen Werkes enthält außer der Einleitung den ersten der drei Theile, die der Verfasser, bekannten Vorbildern nachfolgend, so anordnet (vgl. S. 299): 1) das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das, was Gott als das Heilige will; 2) die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, das, was der Mensch als das Unheilige will; 3) das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung — die Wiedergeburt —; das, was Gott als der

Gnädige und der Mensch als der Bußfertige will. Wir denken uns die Darstellung des gesammten Materials insofern etwas anders, als wir der Idee des Guten nicht ohne weiteres den Gegensatz der Sünde, sondern ihre Verwirklichung in der Menschenwelt gegenüberstellen, in welcher die sittliche Schöpfung und der Urzustand das erste, die eingetretene Sünde und das erst durch sie hervorgerufene positive Gesetz erst das zweite Moment ist. Allein darin hat der Verfasser jedenfalls das Richtige erkannt und festgehalten, daß er die Wirklichkeit des Sittlichen erst auf dem geschichtlichen Boden der Erlösung nach vorausgehendem Sündenfall zu Stande kommen läßt, und so die Methode seiner Behandlung der Ethik eine genetische ist.

In der Einleitung gibt das Buch eine Uebersicht der Sittenlehre aus allen Zeiten und Nationen; eine Vorarbeit, die den Herrn Verfasser wohl auch zu solch ausführlicher Darstellung der vorchristlichen Sittenlehre veranlaßte, war seine „Geschichte des Heidenthums“ (zwei Theile, 1852). Wir gestehen, daß uns hier des Guten zu viel geworden ist; macht es schon einen etwas seltsamen Effect, wenn eine christliche Ethik mit der Moral der Chinesen beginnt, so ist der Umfang dieses Abschnittes (nahezu 300 Seiten) auch kaum in rechtem Verhältniß zu seiner Bedeutung für die christliche Wissenschaft. Es ist etwas anders, wenn auf diesem Wege erst das Werden einer Wissenschaft nachgewiesen werden muß, was aber hier der leitende Gesichtspunkt weder ist noch sein konnte. Wir denken uns auch eine geschichtliche Arbeit auf diesem Gebiet als wesentlich zum Ganzen gehörig; aber es wäre das mehr eine Geschichte der Sittlichkeit selber, nicht sowohl der Ethik als vielmehr des Ethos; diese würde in's System selbst hereingehören, sofern sich in ihr die factische Realisirung der Idee des Guten, beziehungsweise die Nichtrealisirung und Verkehrung derselben vor Augen stellt; namentlich wäre dazu — und den Herrn Verfasser würden seine umfassenden Vorstudien wie sein unbefangenes Urtheil hiezu besonders befähigen — eine scharfe Untersuchung von Werth und hohem Interesse, ob das alttestamentliche Bundesvolk, das das Gesetz besaß, in Folge dessen wirklich sittlicher gewesen ist, als die edleren unter den heidnischen Völkern; ob sich das höhere Sittliche, was dem Volk Israel nachzurühmen wäre, nicht genau beim Licht besehen, immer wieder in die reinere Religiosität auflös't oder ob auch die ethische Rückwirkung hievon auf's praktische Leben jenem höhern religiösen Standpunkte entspricht.

Aus der systematischen Entwicklung müssen wir uns begnügen, nur einige Punkte zu berühren. Der Verfasser identificirt den Begriff des sittlich Guten mit dem Göttlichen (S. 303 f.): 1) beziehungsweise gut ist jeder Einklang von Unterschiedenen, schlechthin gut ist der Einklang mit Gott.“ Ob die Kategorie: „Einklang“ eine wissenschaftlich zu legitimirende ist, möchten wir bezweifeln; es haben zwar, wie uns dabei in's Gedächtniß kommt, die alten gelehrten Musiker das Dogma aufgestellt: e und f zu gleicher Zeit erklingend sei der diabolus in musica; wenn nun die harte Dissonanz nichts anderes ist, als der Teufel in der Musik, so wäre folgerichtig allerdings der musikalische und jeder andere Einklang das Gute und Göttliche; wir wollen jedoch dieß dahingestellt sein lassen. Aber gerade an diesem Punkte ist uns die Schwierigkeit, das sittlich Gute genau zu definiren, auf's neue vor Augen getreten. Eine rein formelle Definition, wie die Kantische, wie selbst die Herbart'sche, läßt uns die Hauptfrage immer noch offen; warum denn erregt ein sittlich gute Handlung ein un-

bedingtes Wohlgefallen? Daß sie es erregt, kann als Thatsache festgehalten werden; auch lassen wir uns diese Wirkung als Kriterium gefallen, aber erklärt, in seinem Grundwesen aufgezeigt ist damit das Gute noch nicht. Gibt man dafür ein materielles Moment an, etwa wie der philosophische Sonderling Schopenhauer, das Mitleid einzig als wirklich Gutes gelten ließ, so ist abermals weder das Warum erklärt, noch reicht solch eine Antwort auch nur nothdürftig aus, um alle Hauptttugenden daraus abzuleiten. Auch wir wissen keine andere Bestimmung, als die auf der Identität des sittlich Guten mit dem Göttlichen beruht, so zwar, daß dieses, um jenes zu werden, in den menschlichen Willen muß eingegangen sein; das sittlich Gute entsteht, indem die menschliche Freiheit das göttlich Gewollte, göttlich Nothwendige als ein menschlich frei Gewolltes in Form von Gesinnung, Entschluß, Handlung reproducirt. Aber wir können uns nicht verhehlen, daß darin ein Cirkel steckt; und das hätten wir gern erfahren mögen, wie aus diesem Cirkel herauszukommen ist: Frage: Was ist das sittlich Gute? Antwort: Was Gott will. Frage: Was will denn Gott? Antwort: Das sittlich Gute. Unser Verfasser hat über die Wechselbeziehung des menschlich Guten und des Göttlichen viel Lehrreiches gesagt (so sind namentlich die Ausführungen über das Verhältniß des Sittlichen und Religiösen S. 314 f. sehr schön); über jenen Punkt aber sind wir nicht hinausgeführt; sollte es vielleicht gar nicht möglich sein? — Entschieden in Opposition gegen des Verfassers Ansicht befinden wir uns, wenn er S. 378 f. läugnet, daß das Angelegtsein des Menschen zum Guten, das ihm eingeborne Gesetz des Guten wesentlich die Form des Triebes an sich habe, also von einem sittlichen Trieb die Rede sein könne. Der Verfasser sieht den Trieb nur als „Eigenheit des vernunftlosen Naturwesens an und meint (S. 381), wenn ein bewußtloser Trieb zum Guten das Ursprüngliche sei, so sei die Wahl des Bösen gar nicht möglich gewesen. Wenn nur die vernunftlose Natur Triebe kennt, woher kommt denn im Menschen der Kunsttrieb, der Wissenstrieb, der Beschäftigungstrieb? Wenn der Trieb in seinen ersten geheimen Regungen noch nicht mit klarem Bewußtsein verbunden ist, folgt daraus, daß er dieß Bewußtsein überhaupt nie gewinnt oder von sich ausschließt? Das Bewußtsein als solches ist immer ein ruhendes, es wird nie zum Handeln; wo gehandelt wird, da ist man innerlich getrieben, denn darin liegt der Gegensatz der Ruhe, die Aufhebung der Ruhe. Welche der Geist Gottes treibt, *ὅσοι ἄγονται*, die sind Gottes Kinder; dieses Getriebensein ist nur die auf Grund der Erlösung eingetretene Herstellung, resp. Potenzirung des dem Menschen als Menschen eingebornen sittlichen Triebes. Das Böse aber war möglich trotz demselben, weil niedere Triebe neben dem sittlichen bestehen; nicht in der Weise eines Dualismus — womit der Verfasser an andern Orten dieser Erklärung den Weg abschneiden will —, sondern in der Art, daß sie dem sittlichen Triebe grade so untergeordnet sind, wie bei einem Künstler alle andern Neigungen seiner Kunstliebe sich unterordnen, aber zugleich so, daß diese Unterordnung der Freiheit anheimgegeben ist, die also möglicher Weise die Ordnung umkehren, das unterste zu oberst stellen kann. Darin liegt, trotz jenem Triebe, die Möglichkeit des Bösen. — Eine Folge davon, wenn dieser Factor in der sittlichen Anlage des Menschen nicht anerkannt wird, ist es dann, daß auch der Begriff des Gewissens nicht in die scharfen Lines gebracht wird, in die er von Rechtswegen gehört. Der Herr Verfasser weis't zwar das Unrichtige an anderweitigen Auffassungen

der Gewissensfunction nach (S. 383 ff.); auch ist es an sich ganz richtig, daß das Gewissen nicht als etwas Fertiges im Menschen vorliegt, sondern daß es erzogen werden muß; aber wenn er im §. 79. zu dem Schlusse kommt, daß erst im Zustand vollkommener Sündlosigkeit das Gewissen zu seiner vollen Reinheit und Kraft komme, so möchten wir fragen, warum alsdann grade der einzige Sündlose, den wir kennen, Christus, niemals von seinem Gewissen redet, niemals sich darauf beruft, — warum in das Bild, das die evangelische Geschichte uns von ihm gibt und das der Glaube der Christenheit sich vorhält, ein Gewissen nicht hineinpassen will? Nach unserer Ueberzeugung ist das Gewissen vielmehr eine Function der sittlichen Menschennatur, die erst eintritt, wenn die Sünde eintritt; grade das höchste Sittliche ist das, was nicht bloß in Folge des Gewissens, seiner Warnung und Mahnung, sondern — wie die That des barmherzigen Samariters — aus freiem Liebestriebe kommt, den wir aber ebendarum auch schärfer vom Gewissen unterscheiden.

Diesen und einigen andern Ausführungen, in denen wir wenigstens noch keine abschließende Lösung der ethischen Probleme zu erkennen vermögen, stehen jedoch in großer Anzahl Erörterungen gegenüber, für die wir dem Herrn Verfasser aufrichtig dankbar sind. Dahin rechnen wir z. B. die Nachweisung, S. 341 ff., wie enge die Sittlichkeit und der Unsterblichkeitsglaube mit einander verbunden sind, wie groß und schwer also auch der Irrthum ist, daß jene ohne diesen existiren und gepflegt werden können. So ist der Begriff des Schonens, der schonenden Liebe (womit dasjenige bezeichnet ist, was die älteren Ethiker gern als Achtung der Liebe gegenübergestellt haben), ein sehr glücklich angewandter und fruchtbarer; nur scheint uns der Gegensatz dazu mit den Worten: „Aneignen und Bilden“ nicht vollständig bezeichnet; das sich „Hingeben, sich Mittheilen, was der Liebe von Haus aus viel näher liegt, als das Aneignen und gar das Bilden, ist in diesen letzteren noch nicht enthalten. So ist, um nur Eins noch zu erwähnen, die Beziehung der Ethik auf das einzelne Subject (S. 326.) ganz in's richtige Licht gestellt, an die sich erst in secundärer Weise eine Beziehung auf großen Gemeinschaften anschließt, die, aus einzelnen Subjecten bestehend, selber zu sittlichen Subjecten werden. — Können wir den obigen Bemerkungen zufolge auch nicht überall dem Herrn Verfasser zustimmen, finden wir auch grade über solche Punkte, wo eine neue Untersuchung und gründliche Aufhellung uns am meisten erwünscht wäre, hin und wieder nicht den völlig befriedigenden Aufschluß; schiene uns auch Manches bündiger dargestellt werden zu können: so ist dessenungeachtet das Werk als ein schätzbarer Beitrag zum Weiterbau der ethischen Wissenschaft bestens zu begrüßen.

Palmer.

Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen von Joh. Jos. Ign. von Döllinger. München 1861.

Des Verfassers Stellung zur weltlichen Gewalt des Papstthums ist bekanntlich in der letzten Zeit so vielfach Gegenstand der Besorgniß seiner Glaubensgenossen, ja wohl auch verdächtigender Angriffe geworden, während sie von manchem Kurzsichtigen auf unserer Seite mit Triumph als Zeichen des innern

Zerfalls der römischen Kirche mit sich selbst begrüßt, oder gar als Ausfluß irenischer annähernder Gesinnung gegen uns angesehen worden ist, so daß leider Thiersch bei Besprechung seines vor Kurzem erschienenen Buches über „Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung“ ihm bereits unter dem günstigen Eindruck seiner beiden Reden vom 5. und 9. April 1861 über das Verhältniß des Papstthums zum Kirchenstaat brüderlich die Hand drücken zu dürfen geglaubt hatte, nicht ohne tadelnde Worte gegen die evangelischen Verächter katholisirender Kirchenideale und Amtstheorien. Jetzt gibt er dem Publikum in vorliegendem Werk nähere Rechenschaft über seinen Standpunkt, deren Resultat in Kurzem ist, daß weder seine Glaubensgenossen über den befürchteten Abfall von katholischen Principien zu trauern, noch jene Protestanten sich sonderlich zu freuen Ursache haben dürften, vielmehr im Wesentlichen die Sache der beiden großen abendländischen Kirchen trotz der Vorträge von Döllinger's noch stehen dürfte wie vor denselben.

Das vorliegende Buch, welches, wie es scheint, aus Jahre lang gemachten Sammlungen auch von zufälligen Notizen besteht, wie sie sich aus der täglichen Lectüre des Heterogensten, namentlich auch der kirchlichen und politischen Zeitungen, ergeben, macht zwar den Anspruch einer historischen Arbeit kirchenstatistischer Art, aber erhebt sich nicht über die Stufe der bekannten tendenziösen Historiographie von Jörg. Die Sammlung ermangelt in hohem Maß der historischen Treue. Das Bild der einzelnen Kirchenparteien, die römische ausgenommen, verschweigt so sehr die Mächte und Kräfte positiv christlichen Gehaltes, die in ihnen walten, daß ihre Fortdauer und Widerstandskraft gegenüber der römischen Kirche, wenn sein Bild der Wahrheit entspräche, zum wahren Wunder, ja, was er nicht zu sehen scheint, zum stärksten Beweisgrund für die Ohnmacht und die Gebrechen der römischen Kirche werden müßte. Die Kirche existirt für den Verfasser fast nur als absoluter Verfassungsorganismus. Ebenso fehlt es dem präoccupirten Verfasser, dem zum Voraus nur Anarchie, Chaos, Irrthum ist, wo die römische Kirche aufhört, an historischer Treue in Beziehung auf das Factische, was er an den anderen Kirchenparteien und ihren Richtungen tadelt, wie das auch bei der Art seiner Quellenauswahl und Quellenbenutzung nur zu natürlich ist. Was entzweite Richtungen in einer Kirche einander vorwerfen, das adoptirt er beides, citirt und verwirft sie als wahre Zeugen, wie es ihm paßt, ohne der Sache selbst, d. h. ihrem Recht oder Unrecht auf den Grund oder auch nur mit andern Mitteln, als denen der praescriptio, zu Leib zu gehen. Während der ächte Historiker sich davor scheut, die in naher Gegenwart liegenden Ereignisse schon als geschichtlich erkennbare sichere Größen zu behandeln und ein entscheidendes Urtheil darüber abzugeben, ist dem Verfasser gemäß seinem einfachen untrüglichen Maßstab: was der römischen Kirche entgegen, das ist als Unwahrheit gerichtet; nichts leichter als die Schilderung und Beurtheilung auch der Gegenwart, und zur Verbrämung jenes Satzes, dem man zu große Neuheit nicht nachsagen kann, daß, was nicht römisch ist, schon im Kerne faul sei, werden dann die modernsten wohlgruppirten Zeugnisse, die Autoritäten von Zeitungen und Zeitschriften für seine Verdicte dem verwöhnten Gaumen des modernen Zeitgeistes vorgesetzt Ostensibel ist die Substanz des Buches historischer Art; historisch betrachtet ist aber jener Stoff durch parteiische Auswahl und Anordnung, durch Einmischung schief aufgefaßter, ja falscher Data,

vor Allem aber durch tendenziöse Reflexionen so zubereitet, es ist dabei noch eine so reichliche Dosis confessioneller Säure und Bitterkeit eingemischt, daß man versucht ist, als die Substanz des Buches vielmehr seine Tendenz anzusehen und sie als eine Gelegenheitsschrift, als oratio pro domo zu betrachten. Verglichen mit seinem frühern dreibändigen Werk über die Reformation oder vielmehr die reformatorischen Männer — ein Werk, das mit Recht um seines niedrig gehaltenen Tones willen von der protestantischen Literatnr mit einem für dasselbe fast tödtlichen Stillschweigen der Verachtung gestraft worden ist — ist diese Tendenz allerdings eine in feineren Formen auftretende, ja mit besseren Anklängen hie und da untermengte. Der Verfasser hat unläugbar in gerechter geschichtlicher Würdigung der Reformatoren und der römischen Kirche ihrer Zeit Fortschritte gemacht. Er enthält sich jetzt der früheren Gehässigkeiten persönlicher Art und ist zu der Einsicht forfgeschritten, daß es sich in dem Kampfe der Kirchen um die Sache, um das, was sie als ihr unsterbliches Wesen hochhalten, statt um zufällige Persönlichkeiten handeln muß. Er ist jetzt so wahrheitliebend, um Luther's persönliche Größe, die ihm ein Typus des deutschen Geistes seiner Zeit ist, und für die empirische katholische Kirche der Reformationszeit und der Gegenwart die Pflicht der Buße anzuerkennen, worin wir in Beziehung auf unsere Gegenwart nicht hinter ihm zurückbleiben wollen. Aber im Wesentlichen ist doch auch jetzt die Tendenz keine andere, als die: in der protestantischen Weltanschauung die Quelle alles Unheils in der europäischen Menschheit unmittelbar oder mittelbar zu erblicken, die Apotheose der katholischen Weltanschauung zu vertreten, auch in der jetzigen Zeit der Bedrängniß des Mittelpunktes der katholischen Kirche, und Denen, die sich an ihrem jetzigen Schicksal ärgern möchten, durch den Nachweis Muth einzusprechen, wie viel schlimmer noch es überall bestellt sei, wo man nicht mit dem römischen Mittelpunkte der wahren Kirche in Gemeinschaft und ihm unterthan sei.

Nur zu nahe legt so leider auch dieses Buch noch uns die Erinnerung, die selbst der Titel nicht verläugnet, an die historisch-politischen Blätter mit ihren endlosen Ergüssen unschöner und doch das Herz nicht erleichternder, den Sinn nicht befreiender und erhebender Affecte, kurz der bald grämlichen, bald polternden Geistesart, die, was nach dem Tridentinum geschehen ist, nur noch zu bekritteln aber nicht mehr zu verstehen vermag, sich selbst aber in dem die Weltgeschichte corrigirenden, ebenso thörichten wie anmaßenden Besserwissenwollen gefällt. Leider scheint diese Sprache ganz besonders geeignet, die orthodox-römische Reputation eines Schriftstellers zn rehabilitiren. Darauf mag auch das Buch angelegt sein, dessen Schluß die erwähnten Vorträge bringen. Auf dem Piedestal der sämmtlichen christlichen Kirchen oder vielmebr der Trümmer, die sie sein sollen, soll das Bild der Einen römischen als der Kirche, die allein der Wahrheit, der Wissenschaft und des Geistes mächtig sei, dargestellt werden, wiewohl wir vom Geist und Leben derselben gleichfalls wenig zu hören bekommen, desto mehr aber von ihrer Ordnung und Verfassung. Der Ohnmacht und verderblichen Zerrissenheit aller anderen gegenüber steht ihm die katholische Kirche durch ihre hierarchische Verfassung in solcher Fülle der Kraft, selbst abgesehen von ihren göttlichen Verheißungen, abgesehen auch von der Bethätigung dieser Kraft, da, daß das Experiment, zu dem er einladet, nach seinem Standpunkt jedem Katholiken, der ihm folgt, nicht bloß als gefahrlos, sondern sogar

als gewinnversprechend erscheinen muß. Dieses Experiment besteht bekanntlich darin: die römischen Katholiken mögen im Geiste sich dahin einrichten, auf die Verbindung fürstlicher Gewalt mit dem Papstthum, die vielleicht, sei es auf kurze Zeit, sei es für immer sich zu lösen bestimmt seien, zu verzichten und dennoch guten Muthes für ihre Kirche zu bleiben. Man kann nicht läugnen, es zeigt sich unbefangener Blick und Klugheit, vielleicht auch ein gerechtes Schamgefühl darin, daß er seine Kirche von der einschneidenden und in einer überwiegend politisch bewegten Zeit gefährlichen Anklage entlasten möchte: sie setze nicht bloß das ein für allemal geschehene Opfer Christi täglich fort und rechne diese endlose Erneuerung desselben zu ihrem Bestande, sondern sie bedürfe auch, daß zum Besten für alle Völker der katholischen Christenheit ein Volk fortwährend geopfert werde [1]). Er nimmt daher keinen Anstand, die Gebrechen der päpstlichen Verwaltung eines Staatswesens nach allen seinen Hauptzweigen, der Administration, der Rechtspflege, der Finanzen, des Militärwesens (er hat vergessen, auch das Unterrichtswesen zu nennen) offen einzugestehen, die schön malenden und verhüllenden Ausflüchte in dieser Hinsicht abzulehnen und einer wirklich staatlichen Verwaltung des Staates den Vorzug zu geben, worin er um ein Bedeutendes freisinniger als Guizot sich zeigt, der es (neben gerechtem Tadel der Revolution) leider über sich vermocht hat, seine gute Feder hier einer nicht guten Sache zu widmen [2]). Auch das ist unläugbar, es gehört für einen römisch Denkenden eine löbliche Kraft der Abstraction und eine von dem Verfasser seit seinem häufigen Umgang mit protestantischer Lectüre erworbene Gewohnheit dazu, nicht in der Materie und dem Materiellen, sondern in dem Geiste die eigentliche Macht der Dinge zu erblicken, um sich in jenen Verzicht auf die Verleiblichung des Mittelpunktes der katholischen Einheit einzulassen. Endlich geben wir zu und haben wir die Frage nie anders angesehen, daß, wenn der römische Katholicismus, was wir an sich für möglich ansehen, diese Ablösung seiner Corporisation von seiner Substanz zu überstehen die Kraft hat, er, wenigstens zunächst, nicht bloß eine Masse gerechter Anklagen entwaffnet, mit den politischen Bedürfnissen der neueren Jahrhunderte sich mehr ausgleicht und in dem Glanze frischer Elasticität, ja unerwarteter Kraft der Selbstverjüngung dasteht, sondern auch entlastet von der Materie einen solchen Aufschwung des Glaubens an sich und seine geistige Mission beweis't, daß er an wirklich geistlichem Einfluß überaus gewinnen und dem Protestantismus, weil ebenbürtiger, auch gefährlicher werden kann. Wir sagen ebenbürtiger, weil eine solche Wandelung, zumal wenn sie nicht ein bloßes Leiden wäre, sondern sich wenigstens post factum in freie That willigen Verzichtes umsetzte, einen Reinigungsact der römischen Kirche, ein wenn auch spätes Zugeständniß eines bisher oft getadelten, jetzt als gerecht anerkannten Angriffes der Reformatoren auf diesen weltlichen Besitz mit seinen Fictionen wäre. Aber so sehr wir der römischen Kirche diese Reinigung von Herzen wünschen (denn es ziemt uns nicht,

---

[1]) Guizot, L'église et la société chrétienne, S. 92, Döllinger überbietend, führt leider mit Beifall das Wort von Odilon Barrot an: Es müsse im Kirchenstaat Staat und Kirche vermischt bleiben, damit sie in der ganzen Christenheit ruhig können geschieden sein.

[2]) Doch treffen Guizot und Döllinger in dem Wunsche zusammen, es mögen die Bestandtheile des Kirchenstaates sich in kleine freie conföderirte Gemeinwesen municipaler Art auflösen, über welche der Papst beschränkte Souveränetätsrechte übe.

historisch-politische Wünsche pessimistischer Art zu hegen und die ewige Fortdauer dieses kranken Fleckes so nahe am Herzen der römischen Kirche zu wünschen, der die Polemik so bequem macht): so möchten wir doch sehr bezweifeln, daß der römische Katholicismus, wie er jetzt ist, innerlich darauf eingerichtet sei, eine solche Krise ohne tiefe und gefährliche Erschütterung seiner Gläubigen zu überstehen. v. Döllinger hat sich offenbar in der Empfänglichkeit des römisch-katholischen Publikums wie der hohen Würdenträger für seine Gedanken bedeutend getäuscht, er steht der Masse seiner Kirche wie ein Idealist gegenüber, nicht bloß sofern er der geistigen Macht seiner Kirche in ungewohntem Maße vertraut, sondern auch weil er jener Masse der vom römischen Systeme regierten und erzogenen Völker weit mehr geistliche Kraft zutraut als sie zu besitzen scheinen. Woher sonst jene Anfechtungen, die er um jenes Gedankens willen erfahren mußte, der doch an sich dem Stolze des katholischen Bewußtseins zusagen sollte? Warum sonst, als um die wider ihn aufgeregten Wellen zu stillen, hat er sein Buch so eingerichtet, daß er wie zu ihrer Versöhnung alle anderen Kirchen Christi auf Erden über Bord in See wirft, bis nach so großartigem Opferacte die römisch-katholische Kirche als die eigentlich allein auf Erden existirende, allein das Schiff der Kirche Christi inne habende erscheint und so sein Buch nur zu viel Aehnlichkeit mit jenen schlechten Tragödien gewinnt, in der alle Mithandelnden bis auf einen abgeschlachtet werden. Seine Gegner in der römischen Kirche mögen doch von der empirischen Beschaffenheit des in der römischen Christenheit herrschenden Geistes eine richtigere Vorstellung als er haben, wie sie auch selber diesen Geist bekunden. Wenn die katholische Welt die Seele des Katholicismus, namentlich das Papstthum, so mit jener Verleiblichung verwachsen fühlt, daß die gewaltsame Trennung als eine Verletzung der Seele selbst empfunden wird, so wird aus solcher nach Verleiblichung hungernden Gesinnung, wenn jener Leib fehlt, ein Heer von Zweifeln gegen die Integrität, gegen den vertrauenswerthen Charakter, ja gegen die göttlichen Verheißungen auch jener Seele entstehen. Wenn im Mittelalter von Karl dem Großen an es eine Zeit lang zweifelhaft sein konnte, ob nicht auch im Abendland eine Art Cäsareopapat entstehen sollte; wenn dann vielmehr der Bischof zu Rom, (der früher viele Jahrhunderte hindurch ein Bischof ohne Land und nur ein erster unter Seinesgleichen gewesen war und darauf Patriarch des Abendlandes wurde, dem gegenüber die griechischen Patriarchen nie ihre wesentliche Coordination aufgegeben haben) nicht bloß zum Fürsten eines Kirchenstaates, sondern auch zum obersten Herrn über Kaiser und Könige geworden ist, so daß selbst zahlreiche Erzbischöfe und Bischöfe Landesherren wurden und die Idee einer Verleiblichung der Kirche bis zu einer auch staatlichen Theokratie ihrer Durchführung sich näherte, — wie sollte nicht ein Rückblick auf die Ereignisse der letzten Jahrhunderte die gewichtigsten Zweifel entweder gegen die Güte der göttlichen Weltordnung oder aber gegen die Richtigkeit der von der katholischen Kirche eingeschlagenen Wege und festgehaltenen Ziele auf's stärkste legitimiren? Die Staaten der Völker, gar wenige ausgenommen, haben in diesen letzten Jahrhunderten sich emancipirt, die Bisthümer, Erzbisthümer und Abteien sind säcularisirt, auch das alte deutsche Kaiserthum, diese theilweise Schöpfung der Kirche, dieser geborene Schutzherr und advocatus derselben ist gefallen! — Gewinnt es nun nicht, wenn auch noch dem Nachfolger Petri sein patrimonium verloren gehen sollte, den Anschein,

als stünden wir am Ende einer großen Episode der Geschichte, in deren erster Periode das Papstthum anwuchs und sich nach seinem inneren Gesetz allseitig in Macht und Herrlichkeit entfaltete, in deren zweiter es eines Gewandes um das andere, ja eines Theiles seiner Verleiblichung um den anderen entkleidet wird, bis es durch die Macht der Geschichte zu seinen reineren aber auch sehr einfachen und anspruchslosen Anfängen zurückgeführt wird? Erwägt man weiter, wie auch auf dem geistigen Gebiet die Kirche, die im Mittelalter die Inhaberin der Kunst, fast aller Weisheit und Wissenschaft war, diese Gebiete der Reihe nach zur Selbstständigkeit aus sich hat entlassen müssen, so ist in der That unter die unmöglichen Dinge auch in der katholischen Kirche immer weniger der Zweifel daran zu rechnen, daß das Papstthum eine für die Welt unentbehrliche Größe und göttliche Ordnung sei. Doch wie dem sei, setzen wir auch den Fall, die katholische Christenheit überstehe ohne wesentliche äußere Einbuße für die Kirche in Kraft des Geistes solche reinigende Trübsal — wenn sie ihr sollte beschieden sein — ja, geben wir ferner zu, was schon um Vieles unwahrscheinlicher ist, daß die römische Kirche nach dem Verlust jener äußeren Verleiblichung nicht von Schismen würde heimgesucht werden, die offenbar durch den Verlust weltlicher Souverainetät und dessen Kehrseite, die locale Abhängigkeit von einem Staat oder Volk, sehr erleichtert würden, so bliebe doch noch Eins übrig, was Döllinger freilich nicht in Rechnung genommen hat, weil er es nicht konnte, was wir aber doch nicht übersehen dürfen. Der Verzicht auf äußere staatliche Macht und Souverainetät scheint ihm zwar nur ein Kleines, aber es steckt darin, wie der Instinkt seiner Gegner richtig herausfühlt, ein Zug der Gleichgültigkeit gegen die Erscheinungsseite und die sichtbare Herrlichkeit der katholischen Kirche, den sie auf ihrem Standpunkte ihm mit Recht verübeln. Schlechte Gesellschaft verdirbt gute Sitten! Durch zu viele protestantische Lectüre ist er etwas von dem „idealistischen Gifte“ angesteckt worden und er meine nicht, daß die römische Kirche auf seinen Fuß eingerichtet da könnte stehen bleiben, wo er stehen bleiben zu wollen für gut findet, aber bei längerem Leben, wie wir es ihm wünschen, selbst nicht stehen bleiben könnte. Dieselbe Geistes-, beziehungsweise Glaubenskraft, welche dazu gehörte, sich der Idee eines Papstthums mit königlicher Gewalt zu entwöhnen, würde bald desto ungehemmter auch andere Aeußerlichkeiten aufgeben lernen und lernen müssen. Da könnte eine solche Vergeistigung des jetzigen Katholicismus Platz greifen müssen, daß selbst das Prädicat römisch eine nur ideale Bedeutung behielte, nach Analogie so vieler auf verlorene Gebiete lautender bischöflicher Titulaturen. Und warum sollte dann die Vergeistigung nicht einen Schritt weiter gehen und, — wie Cyprian in dem Episkopate nur den Einen Bischof sehen wollte, — in den Bischöfen, nämlich so weit sie einig sind, das ideale Papstthum erblickt werden können? Wir wollen die Scala dieser möglichen Vergeistigung nicht weiter verfolgen, sondern nur andeuten. Die Macht der Geschichte und des Geistes Gottes könnte den Geist des Katholicismus drängen, jene Verleiblichungen, die er im Lauf der Jahrhunderte schuf, wenn ihre Periode vorüber ist, auch in rückläufiger Bewegung wieder in sich zurückzunehmen und die katholische Kirche, sofern sie noch eine christliche ist, könnte darum doch mit gutem Rechte sich ihrer christlichen Identität getrösten, ja mit besserem Recht, als Döllinger bei seiner Vergeistigung nichts im Wesen des Katholicismus geändert zu haben sich bewußt ist. Der Streit zwischen Episkopalismus und Curialismus

ist noch nicht ausgeheilt, die Schwächung des äußeren Einheitspunktes könnte sehr leicht das Losungswort zum Wiederaufleben der nationalen Episkopate werden, zumal in einer Zeit, wo die Völker auf ihre Nationalität eifersüchtig zu werden angefangen haben. Zwar bei der Bildung des neuesten Dogma ist der Episkopat wie nie zuvor in seiner Ohnmacht der Curie gegenüber offenbar geworden und diese hat in einer Plenipotenz gehandelt, als wäre der ganze Episkopat in den Papat resorbirt. Aber die Extreme berühren sich in kirchlichen wie in politischen Dingen. Wo das Aeußerste in einer Richtung erreicht ist, pflegt die entgegengesetzte Richtung zu keimen, oder sollte es so unwahrscheinlich sein, daß das Selbstgefühl der Bischöfe wachsen wird, wenn sie in dem Papste keinen Monarchen mehr zu verehren haben?

Doch wir würden Döllinger groÿes Unrecht thun, wenn wir auch nur von ferne behaupteten, daß er das dogmatische römische System in seiner strengeren Fassung irgend Preis zu geben oder zu beanstanden Neigung zeige. Im Gegentheil, wie gesagt, ist es ihm so sehr der absolute Maßstab der Wahrheit, daß er — und dieser Gedanke verdient um seiner Neuheit willen Auszeichnung — allein in der katholischen Welt eigentliche Wissenschaft, wenigstens Möglichkeit derselben sieht. — Er gibt auch sofort eine Probe seiner wissenschaftlichen Geschichtsauffassung. Wir sind gewohnt, den Bruch der Wissenschaft mit der evangelischen Lehre im vorigen Jahrhundert theils auf Ermattung des religiösen Triebes schon in dem Orthodoxismus, theils auf Rechnung einer oberflächlichen Wissenschaft zu schreiben. Herr v. D. weiß es anders. Schon die Reformation hat ihm zu ihrem Mittelpunkt nicht ein religiöses, noch weniger christlich sittliches Motiv; die evangelische Lehre ist ihm die Verläugnung von Beidem, die reinste evangelische Rechtgläubigkeit am meisten, denn sie ist nicht kirchlich, sondern subjectiv. Sobald daher die Wissenschaft ihre Laufbahn beginnt, so kann sie, wie sehr sie auch sich verirre, kaum zu etwas Schlimmerem führen als die evangelische Orthodoxie ist; wohl aber ist nach seiner Meinung ihre Entzweiung mit dieser gewiß, und so erwirbt sie sich jedenfalls das Verdienst, jene Orthodoxie aufzulösen und also natürlich der Rückkehr in die römische Kirche, die allein im Besitz der Wissenschaft ist, Raum zu schaffen, ein Ziel, das er allerdings erst in weiter Ferne sieht.

Es ist erfreulich, auch einmal von dieser Seite her wieder recht ernstlich das Lob der Wissenschaft verkündigen zu hören. Wir wollen auch das Selbstvertrauen des Herrn v. D. mit den folgenden Bemerkungen nicht stören, sondern uns in den Grenzen der Vertheidigung halten. Es kann uns hier nicht auf eine Vergleichung der protestantischen und der römisch-katholischen Wissenschaft (die, wie ohne Zweifel Herr v. D. selbst zugesteht, außerhalb Deutschlands fast nicht existirt) ankommen, aber erlaubt muß die Frage sein: wie kommt es, daß die protestantische Wissenschaft, auch wo sie von dem kirchlichen Lehrbegriff abweicht (was bei uns, die wir die Einheit der Kirche in dem Fundamentalen hinreichend gesichert sehen, eine ganz andere Bedeutung hat, als die geringste Abweichung eines römischen Theologen von der vorgeschriebenen tridentinischen Lehrform), doch nirgends in nennenswerthem Umfang eine Annäherung an die römische Lehre zu Tage kommen will, außer etwa in der puseyitischen Richtung Englands und Deutschlands, welche aber, wenn es dessen noch bedürfte, offen zugestehen würde, daß sie nicht von wissenschaftlichen, sondern praktisch-kirchlichen Motiven und von der Besorgniß vor der Wissenschaft getrieben sei?

Oder wie soll das zusammen gereimt werden, daß die Richtung, welche nicht bloß von der evangelischen Orthodoxie, sondern auch von dem historischen Evangelium sich unverhüllter entfernt, zwar vielfach z. B. in der Lehre vom freien Willen, in der Läugnung oder Beschränkung des natürlichen Verderbens, in der Zurückstellung des Glaubens hinter die Werke sich der römischen Lehre annähert, aber, weil sie vom römischen Kirchenthum nichts wissen will, doch auch dem Herrn v. D. nur als eine Ausartung erscheint, ja, daß die neuere Exegese, die an methodischer Strenge der Vorzeit so sehr überlegen ist, gerade auch von Seiten des Rationalismus eine so große Reihe von testes veritatis evangelicae insofern aufstellt, als dieser Rationalismus gelernt hat, zwischen Christenthum und apostolischer Lehre zu unterscheiden, daher willig aber mit Vorbehalt der eigenen Freiheit zugibt: die Reformatoren haben in den Cardinalpunkten die heilige Schrift richtig verstanden? Will v. D. nun ferner erwägen, daß der Rationalismus der verschiedenen Formen theologisch in entschiedenem Rückgange ist, will er — was die Differenzen der gläubigen evangelischen Theologen unter sich anlangt — wie billig abziehen, was nach dem Standpunkt evangelischer Rechtgläubigkeit nur secundär ist und daher wohl Bewegung erzeugen, aber nicht kirchentrennende Bedeutung haben kann, so wird er eingestehen müssen, daß unter denen, welche jetzt am meisten als die Repräsentanten evangelischer Theologie anzusehen sind, ein Maß von Einigkeit sich finde, wie sich seit mehr als hundert Jahren die evangelische Kirche dessen nicht mehr erfreut hatte. Und zwar — mag auch v. D. darob erschrecken — ruht diese Einigkeit in den neubelebten praktisch und wissenschaftlich fruchtbaren positiven Grundanschauungen der Reformation. Das muß für Herrn v. D., wenn er es sich zugesteht, als ein unbegreifliches Räthsel erscheinen; denn nach ihm müßten sich die positiven Geister in unserer Kirche so elend zu Muthe fühlen, daß sie nichts Eiligeres, ja wissenschaftlich Nothwendigeres zu thun hätten, als mit vollen Segeln Rom zuzufliegen.

Wir wollten das gerne in Ueberlegung nehmen, wenn wir nur nicht mit Augustinus den Werth der Heilsgewißheit schätzen gelernt hätten, die von der römischen Kirche, so viel wir wissen, systematisch — wenn auch nicht böswillig — versagt und gehindert wird. Zu der religiösen Ungewißheit aber — dies Wort möge er uns noch gestatten — scheint uns auch die römische Kirche principiell die wissenschaftliche zu fügen, so lange sie auf die Frage: warum ist zu glauben was die Kirche sagt? zwar möglicherweise viel Umschweife macht, schließlich aber nur die Antwort hat: „weil die Kirche es sagt", mithin ihr ganzes Gebäude auf eine in ihrer Begründung nicht erkennbare petitio principii stellt, die kaum dann etwas von überzeugender Kraft haben würde, wenn feststände, daß nun einmal die Wahrheit als Wahrheit von uns nicht könne erkannt werden, auch die Heilswahrheit nicht, d. h. wenn wir einen religiösen und wissenschaftlichen Skepticismus zur Grundlage unserer Wissenschaft machen könnten. Und schon der nur gar nicht entbehrliche Beweis für die Richtigkeit dieser Grundlage müßte — so unhaltbar ist sie — in folgenreichster Weise über den bloßen Skepticismus hinausführen.

Doch wir wollen uns aufrichtig freuen, wenn es Herrn v. D. und seinen

Glaubensgenossen gelingt, der Ueberzeugung Bahn zu brechen, daß auch in der römischen Kirche, oder trotz ihren Grundlagen Wissenschaft zu haben sei. Was freilich die Exegese anlangt, so zweifeln wir, ob dermalen die römisch-katholische Theologie der heiligen Schrift Neuen Testaments gerecht werden könne. Es scheint uns namentlich v. Döllinger's Auffassung des Apostels Paulus in seinem obengenannten anderen neueren Werke von der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche kürzlich mit Recht stark in Anspruch genommen zu sein. Höhere Ansprüche kann allerdings sein historisches Talent machen, wie mehrere seiner Schriften im letzten Decennium zeigen, soweit als nicht vorgefaßte Meinungen und Parteiinteressen in Betracht kommen. Aber vorliegende Schrift wird seinen Ruf als Historiker eher beeinträchtigen als heben können. Wir beschränken uns zum Beweise hiefür auf zwei an Wichtigkeit sehr verschiedene Thatsachen. Herr v. D. scheint in Luther's Werken noch wenig sich umgesehen zu haben. Er setzt, der Sachlage unkundig, voraus, daß Luther's Glaubensbegriff dem ethischen Princip abgewandt, wenn nicht feindlich gewesen sei, er stellt ihn unbesehen in die Reihe derer, welche ausschließlich die justitia forensis als einen rein declaratorischen Act vertreten haben; wie ihm auch ebenso irrthümlich feststeht, daß dieses die wahre evangelische Rechtgläubigkeit des 16. Jahrhunderts gewesen sei, daher ihm dann leicht wird, fast alle neueren namhaften evangelischen Theologen des Abfalls von ihrem Bekenntniß in dem articulus stantis ac cadentis ecclesiae zu zeihen. Was Luther betrifft, so hätte ihn von seinem Irrthum, der ihm freilich seit lange sehr lieb geworden zu sein scheint, die Herzog'sche Real-Encyklopädie in ihrem trefflichen Artikel „Luther" von Köstlin, diesem anerkannten gründlichen Forscher lutherischer Theologie heilen können. Aber freilich von einem Irrthum, der das ganze Concept verrückt, läßt man sich nicht so leicht abbringen. Was das Andere betrifft, so hat er noch nie ernstlich erwogen, daß dem evangelischen Bekenntniß der Glaube zwei Seiten hat, die eine rein receptiv wird der Sündenvergebung theilhaft aus freier Gnade um Christi willen und erhält ein Wissen von Gottes declaratorischem Act, die andere ist der Quell aller guten Werke, mithin productiv.

Dem fügen wir noch eine Ungenauigkeit an, die, an sich von geringem Interesse, doch ein Beweis von der Art sein kann, wie genau der Verfasser es mit historischen leicht zu erforschenden Thatsachen nimmt. Er sagt S. 475.: „Die Göttinger theologische Facultät in ihrer Denkschrift über die gegenwärtige Krisis des religiösen Lebens habe erklärt, nicht auf die Lehre der Kirche dürften die Prediger das Volk verweisen, die entscheidende Grundfrage sei, wie und warum zu glauben sei. Die Citation muß auf jeden den Eindruck machen, als lehre sie: der Inhalt der Lehre sei gleichgültig, es komme nur darauf an, wie geglaubt werde. Nun sagt sie aber an der von dem Verfasser citirten Stelle vielmehr nur dieses: über das Was des Glaubens sei in der Christenheit des 16. Jahrhunderts wesentliche Einheit gewesen, das Neue der Reformation habe sich auf das Wie des Glaubens (auf den Heilsweg, den Weg zur Heilsgewißheit) bezogen und der Weg der bloßen kirchlichen Autorität sei als ungenügend und ungeeignet von der Reformation gerichtet worden. Ist damit der Inhalt der kirchlichen Lehre aufgegeben, daß eine noch höhere Form der Aneignung desselben als die der bloßen fides historica gefordert wird? Ein so grobes Mißverständniß ist kaum anders erklärbar als bei einer Ansicht, welche die göttliche Autorität der

Kirche so sehr zum centralen Dogma macht, daß ihr so gut wie nichts mehr von Lehre übrig bleibt, wenn diese Autorität aus dem Centrum gerückt in die dienende, mithelfende Stellung eintritt, welche ihr allein gebührt, wogegen wir einfach auf Gal. 1, 8. verweisen. Dorner.

Praktische Theologie.

1. J. H. Ziese (Hauptpastor zu Crempe), die Rückkehr zur apostolischen Predigt, oder die Aufgabe der Predigt der Gegenwart gelöst durch die Predigt der Zukunft. 1861. In Commission bei A. Nusser in Itzehoe. 67 Seiten.

2. Franz Beyer (Pastor in Neddemin, Mecklenburg), das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt. Gotha, Rud. Besser. 1861. X. u. 608 Seiten.

Wir führen diese beiden Schriften unseren Lesern zugleich vor, da sie beide die Forderung geltend machen, unsere Predigt müsse der apostolischen wieder conform, also auch die Theorie der Predigt aus der apostolischen Redeweise abstrahirt werden. Doch ist die Ausführung dieses Thema's nach Umfang, Inhalt und Form in beiden verschieden. Das Buch Nr. 2. ist ein gründliches, umsichtig ausgearbeitetes Werk, während die Broschüre Nr. 1. allzuviel Declamationen enthält und die von ihr geweissagte Zukunftspredigt unseres Erachtens nach ihrer Art der modernen Zukunftsmusik ähnlich ist; was sich selber als zukünftig prophezeit, hat meist weder Gegenwart noch Zukunft.

Die Schrift des Herrn Hauptpastor Ziese ist ihrem wesentlichen Inhalt nach eine geschichtlich eingeleitete Philippika gegen die Perikopenpredigt; alles Große, was er sich von der Zukunftspredigt verspricht, beruht auf der Befreiung derselben von der Perikope. Daß alsdann schon bisher überall, wo der Gebrauch derselben nicht bestanden hat, jene Wirkung eingetreten sein müßte, wird nicht mit in Betracht gezogen. Die Klage aber, daß unsere Predigt, ob sie auch dermalen viel Lob verdiene, doch eben nicht „weltmächtig" und „siegesgewiß" sei, wie die apostolische Predigt (S. 34.) es gewesen sei und alle Predigt es sein soll, beruht auf einer ebenso unrichtigen Vorstellung von der Idee der Predigt als auf einem historischen Irrthum; war denn wirklich die Predigt der Apostel so weltmächtig, so siegesgewiß? Waren es nicht immer nur Einzelne, denen „der Herr das Herz aufthat"? Und als das Christenthum „weltmächtig" wurde, war es wirklich die Predigt, die das bewirkte? Der Verfasser steckt, ohne es zu wissen, offenbar in methodistischen Vorstellungen von den großartigen Wirkungen, die die Predigt hervorbringen müsse, darum genügt ihm so wenig, was durch sie in der Gemeinde gepflanzt und gepflegt wird. Aber auch in Betreff des Mittels treibt er sich im Nebel von freilich sehr häufig anzutreffenden Illusionen um. Wenn über die Perikopen gepredigt werde, so könne ja unmöglich der Prediger gerade dasjenige Gotteswort seiner Gemeinde verkünden, das ihren gegenwärtigen Bedürfnissen entspreche und das Gott selbst ihr gepredigt haben wolle. Also das alte Gerede von den „Bedürfnissen" der Gemeinde, als ob

diese in jedem Ort und an jedem Sonntag wieder andere, ganz specielle wären! Wenn nach des Verfassers Anweisung (S. 51.) die Genesis jeder Predigt die sein soll, daß der Prediger „das factische Bedürfniß seiner Gemeinde in's Auge faßt, dieses subjectivirt und alsdann aus der heiligen Schrift ein dem entsprechendes Gotteswort zum Texte nimmt", wie will er dann verfahren, wenn die Bedürfnisse in seiner eigenen Gemeinde verschieden sind? Denn was S. 45. allein als solch' verschiedenes „Bedürfniß" bezeichnet wird, das ist eine Verschiedenheit nicht zwischen den Gemeinden, sondern in jeder Gemeinde zwischen den Individuen. Oder wenn ich (S. 44.) über „Sünden großer Partien in der Gemeinde" predige, was haben alsdann diejenigen Zuhörer davon, die zu jenen großen Partien nicht gehören? Wenn ich gar (S. 58.) von den „Localinteressen" mich so sehr bestimmen lassen soll, wie leicht, wie unausbleiblich wird die Predigt auf die Linie eines Klatschblattes sinken! Und welch' eine Naivetät gehört dazu, um zu behaupten, Gott der heilige Geist weise jedem Pastor jeden Sonnabend den speciellen Text an, über den er, der das Gemeindebedürfniß genau kenne, am Sonntag gepredigt haben wolle! Von solch' einer Einkehr des heiligen Geistes beim Pastor, da er ad hoc sich einfände, um jedesmal den Sonntagstext anzuweisen, ist uns keine Verheißung bekannt; die Predigtliteratur läßt ihrerseits darüber auch keinen Zweifel, daß solche Textwahl denn doch nicht bloß uns nicht immer das Werk besonderer Inspiration ist. Dem Verfasser geht jede Anschauung von der kirchlichen (nicht bloß localen) Bedeutung der Predigt, von ihrer Einheit mit dem Cultus und Kirchenjahr ab; so steigert er das an sich ja vollkommen berechtigte Moment des Pastoralen in der Predigt, das durch die Perikope in seinem wirklichen Rechte noch nie gehindert worden ist, in einer Weise, die nicht mehr der Wahrheit entspricht. — Das Beste an dem Schriftchen ist die Uebersicht über die Geschichte der Predigt, wo sich (S. 9—21.) manche gute Bemerkung findet. Aber ein Schematismus, in den man mit mehr oder weniger Glück die Geschichte einspannt und den man (nach einer jetzt erlassenen Methode) für das innere Entwicklungsgesetz derselben ausgibt, wie hier der Schematismus von objectiv, subjektiv und praktisch die drei Hauptperioden der Predigt signalisiren soll (alte Kirche, Mittelalter, Protestantismus), thut immer der Geschichte Gewalt an; nimmt man aber vollends die triviale Eintheilung in Kindesalter, Jünglingsalter und Mannesalter dazu, so geht vollends jeder Halt verloren; nach letzterer Eintheilung des Verfassers stünden wir dermalen im Greisenalter, was zu der angekündigten Zukunftspredigt übel paßt; das Greisenalter hat unseres Wissens auf Erden keine andere Zukunft, als das Grab.

Ein ganz anderer Boden ist es, den wir in der Schrift Nr. 2. betreten. Es ist hier keine fixe Idee, von der der Verfasser umgetrieben wird, sondern ein wissenschaftlich durchdachter und durchgeführter Plan, der, wenn wir ihm auch nicht auf allen Punkten zustimmen können, doch uns nicht wenig zu lernen gibt. Der Verfasser erkennt an, daß die Predigt ihr unmittelbares Muster nicht in den Reden des Herrn haben könne; desto bestimmter aber glaubt er nachweisen zu können, daß in den Reden der Apostel das Urbild für alle Predigt gegeben sei. Um dieß zu beweisen, war nöthig 1) den von anderer Seite behaupteten wesentlichen Unterschied zwischen der apostolischen Predigt und der kirchlichen, gottesdienstlichen Predigt aufzuheben, und 2) zu zeigen, daß auch der Form

nach unsere Predigt ihre Norm an den Reden der Apostel habe. Daß wir von diesen Reden nur wenige oder Weniges besitzen, erscheint dem Verfasser als kein Hinderniß; ebenso machen ihm die von der modernen Kritik gegen die Aechtheit der rednerischen Stücke in der Apostelgeschichte erhobenen Zweifel kein Bedenken; „je mehr wir dieselben“, sagt er S. 228., „auch nach ihrer formellen Seite prüfen werden, desto unverkennbarer wird uns aus ihnen der ächt apostolische Geist entgegentreten“. In Betreff des Punktes 1) opponirt er gegen die, von der Schleiermacher'schen Theologie ausgegangene oder, wenn man mit dem Verfasser schon Mosheim dafür verantwortlich machen will, durch Schleiermacher wenigstens zur wissenschaftlichen Geltung gebrachte Anschauung des Cultus als eines menschlichen, gemeinsamen Thuns mit dem Zwecke der Darstellung dessen, was als Religion in der Gemeinde lebt; der Cultus soll Verkehr Gottes mit der Gemeinde, also göttliches Thun sein, zu dem sich die Gemeinde lediglich empfangend verhält (S. 39 ff. 159.). Die Consequenz, die man hieraus für klerikale Interessen zieht, da ja dann der Geistliche vermöge seiner Activität im Cultus eine mittlerische Stellung zur Gemeinde einnimmt, zieht der Verfasser nicht, auch neigt seine Denkweise, wie es scheint, nicht nach dieser Seite; er theilt wenigstens nicht den sonst in Mecklenburg wohnenden Haß gegen die Nichtklerikalen. Aber wie diese Consequenz aus seiner Prämisse folgt, so theilt diese auch mit der ganzen Anschauung von Cultus den Fehler, daß, weil die Kirche in ihren Cultus die Gnadenmittel aufgenommen, ja sie mit Recht zum Mittelpunkte desselben gemacht hat, darum der ganze Cultus ein göttliches Thun sei, ein Handeln Gottes mit den Menschen. „Das thut zu meinem Gedächtniß“, sagt der Herr; ein Thun gebietet er uns; an dieses von ihm angeordnete Thun schließt sich der Kreis freier, aus dem Liebestrieb der Gemeinde hervorgegangenen Handlungen; aber darum nun, weil auf diesem Thun ein Segen Gottes ruht, weil durch dieses Thun die Kräfte der zukünftigen Welt gleichsam flüssig werden, d. h. weil ihnen, den immer bereiten, nicht an Ort und Zeit und äußere Form gebundenen, dadurch unsererseits eine offene Bahn gemacht wird, — ist nicht das menschliche Thun aufgehoben, sondern es bleibt, was es ist; nur mit Hülfe scholastischer Abstraction oder im Gegentheil mit Hülfe phantastischer Ueberschwänglichkeit (welche beide sehr entgegengesetzte Ingredienzien freilich in der Theologie, zumal der heutigen, vielfach zusammenwirken) vermag man sich dem einfachen Thatbestand zu verschließen. Daß sofort die Predigt den Glauben wirkt (S. 141.) und wirken soll, ist gewiß, aber nur, wie Gottes Wort in allen Formen, gelesen und gehört, diese Wirkung haben kann und soll; das Specifische der Cultuspredigt ist damit noch nicht bezeichnet, ebendamit also auch ihre Identität mit der Missionspredigt nicht bewiesen. Oder wenn (S. 146.) gesagt wird, die Predigt handle nicht bloß von Gottes Wort, sondern sei Gottes Wort, so gilt das gleichmäßig von jedem seelsorgerlichen oder väterlichen Zuspruch, von jeder Katechese, von jedem liturgischen Formular, sofern Gottes Geist durch dasselbe spricht; das Specifische der Predigt ist damit nicht getroffen; auch sie ist Gottes Wort ganz unter denselben Bedingungen, wie jene anderen Formen christlichen Wortes. Dagegen sind wir selbstverständlich mit dem Herrn Verfasser darin vollkommen einverstanden, daß der Inhalt der apostolischen Predigt — freilich nicht bloß der wenigen Reden, sondern des ganzen apostolischen Zeugnisses — auch der Inhalt der Gemeindepredigt sein muß; es wäre nur die for-

melle Frage zu machen, ob ein homiletisches Werk nothwendig den gesammten apologetischen, dogmatischen und ethischen Stoff in extenso zu entwickeln habe, den die Predigt verarbeiten müsse, und ob der Herr Verfasser nicht vielleicht unnöthig viel mit dem Rationalismus sich zu schaffen gemacht. — Gegen die Ansicht ferner, daß jener allgemeine, schriftmäßige Wahrheitsstoff in der Predigt als persönliches Zeugniß aus der Gemeinde kommend, durch die Persönlichkeit des Predigers hindurchgehend und so zur Gemeinde zurückkehrend zu denken sei, betont der Verfasser mit allem Nachdruck die volle Objectivität des Predigtwortes, die weder der Volkssouverainetät noch dem individuellen Geschmacke des Predigers preisgegeben werden dürfe (§. 28.). Es ist hier nicht der Ort, um auf diesen stets wiederkehrenden Mißverstand einläßlich zu antworten; wir wollen nicht darauf eingehen, daß, wenn es mit jener Objectivität in solch' stricter Weise Ernst werden sollte, dann die Predigt überhaupt eingestellt und alle Verkündigung des göttlichen Wortes auf Bibellection beschränkt werden müßte. Wie ist's aber schade darum, wenn auch ein reinerer theologischer Sinn und gebildeterer Geschmack, wie er in vorliegendem Werke sich kund gibt, doch von dem starren Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht loskommt, der nur da des Göttlichen gewiß und sicher zu sein glaubt, wo das Menschliche gebunden oder negirt ist! (Dem Verfasser selber entschlüpft S. 549. ein Ausdruck, der unwillkürlich das Wahre trifft, wenn nämlich gesagt wird, die Predigt habe den Hörern aus ihrem eigenen Glaubensbewußtsein Christum als den Erlöser von der Sünde aufzuzeigen). — 2) Die Predigtform betreffend, gibt der Verfasser S. 228 ff. Dispositionen von apostolischen Reden, um darzuthun, daß auch jene einzig von diesen zu lernen sei; und nach S. 567. soll auch das Oratorische, die heilige Schönheit der Predigt dem Gotteswort so ursprünglich innewohnen, daß auch diese Seite nicht erst durch das Künstlerische aller Feier bedingt sein soll. Wir begnügen uns, auch diesen Punkt als einen nicht erledigten nur angeführt zu haben; im Uebrigen sei nur noch bemerkt, daß, so urbildlich uns auch dem Inhalt und der Form nach die apostolische Rede als Theil der Schrift ist, doch in Folge der geschichtlichen Entwickelung der Kirche und speciell der Predigtkunst aus jener allein die homiletische Technik nicht abgeleitet werden kann. Die für uns in erster Linie stehende Frage, wie ein gegebener biblischer Text homiletisch fruchtbar zu entwickeln sei, ist auf diesem Wege nie zu beantworten, ist auch von dem Herrn Verfasser nicht beantwortet, ganz natürlich, weil die Apostel ihre Reden nicht über Texte hielten. Will man etwa die einzige Stelle Apgesch. 2, 39. hieher ziehen, wo jedoch der Text, — die Reihe alttestamentlicher Weissagungen — länger ist, als die auf ihn bezügliche, in einem einzigen Vers bestehende Auslegung, so mag man dieß thun; wie aber dann mit Texten zu verfahren sei, die keine Weissagungen sind, wäre damit noch nicht gelehrt.

Palmer.

Richter, Dr. Ludwig, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche. Berlin, Fr. Schulze. 1861. VIII. u. 112 Seiten.

Je seltener der Fall ist, daß ein gekröntes Haupt sich über kirchenrechtliche Dinge, namentlich über seine eigene rechtliche Stellung zur Kirche in schriftlicher

Ausführung vernehmen läßt, mit um so mehr Interesse nimmt man solch' eine Schrift zur Hand, zumal, wenn der Verfasser Friedrich Wilhelm IV. heißt. Bei seiner anerkannt christlichen Gesinnung und bei der Meisterschaft, die er in geistreicher Rede besaß, erwartet man mit Recht etwas nicht Alltägliches, etwas Königliches, und dankt es zum Voraus dem Herrn Herausgeber, daß er, in den Besitz eigenhändiger Aufzeichnungen des Königs gesetzt, diese mit genauen Nachweisen über ihren historischen Ursprung zur Oeffentlichkeit bringt. Die Hochachtung vor der Gesinnung des Königs wird in jedem Leser, dem Christenthum und Kirche etwas gilt, durch diese Schrift befestigt und erhöht werden; ob aber, vom objectiven Standpunkt betrachtet, die Lehre von der Verfassung der Kirche daraus einen Gewinn ziehen, ob die Gedanken des Königs etwa unter seinem Nachfolger oder irgendwann zu Leben und Wirklichkeit gelangen werden, ist eine Frage, die selbst der Herausgeber (vgl, z. B. den Schluß, S. 112.) nicht zu bejahen wagt, und die wir ohne Umstände verneinen.

Den König drückt (S. 37 ff.) sein landesherrliches Episkopat als eine Last, die ihm seine Krone sehr erschwert, daher er den Tag segnen wird, in welchem er die Kirchengewalt wieder in die rechten Hände zurückgeben kann. So hat er am 2. October 1845 dem Berliner Magistrat wörtlich erklärt. Warum drückt ihn dieser Theil seiner Regentenpflicht so schwer, da doch andere, nicht schlechtere Fürsten kein solches Gefühl hatten? „Territorialsystem und landesherrliches Episkopat sind beide von solcher Beschaffenheit in sich, daß eins allein schon vollkommen ausreichend wäre, die Kirche zu tödten, wäre sie sterblich". Ueber den horror vor dem Territorialismus, der in seiner Rohheit auf protestantischem Boden gar nicht mehr möglich, auf katholischem aber (siehe Oesterreich) nicht nur möglich, sondern wirklich ist, wollen wir hier nichts sagen; aber warum soll der Summepiskopat der Kirche tödtlich sein? Vergeblich suchen wir in den Aeußerungen des Königs einen greifbaren Grund dafür; es ist eine Abneigung in ihm („der Name „„bischöfliches Recht"" war ihm so widerwärtig, daß er ihn nie erwähnt, ohne diese seine Stimmung dabei kund zu geben" S. 24.), die wir nur aus den weiteren Aeußerungen uns einigermaßen — nicht logisch, sondern nur psychologisch — zu erklären vermögen. Nahe läge es freilich, den König, wie ja oft geschehen ist, romantisch-katholisirender Neigungen zu beschuldigen und jenes Beschwertsein seines Gewissens, das er als „sehr zart" in kirchlichen Dingen selber prädicirt, aus einer allzu hohen Vorstellung vom Gegensatze zwischen geistlichen und weltlichen Amt abzuleiten. Aber seine Ablehnung aller Sympathie für das englische Bischofthum, seine Erklärung (S. 40.): er sei ein Feind jeder Presbyterial-, jeder Episkopal-, jeder Consistorialverfassung, und noch mehr seine positive Bezeichnung der „rechten Hände", in die er lieber heut als morgen das ihn drückende Kirchenregiment niederzulegen wünscht, lassen jene Deutung nicht zu. Er will nicht Kreise, sondern Kirchen; lauter kleine, persönlich überschaubare apostolisch-gestaltete kirchliche Kreise, „in deren jeder das Leben, die Ordnungen und die Aemter der allgemeinen Kirche des Herrn auf Erden wie in einer kleinen Welt und für dieselbe thätig sind" (S. 43.). Mit Liebe malt der König sich diese Ordnungen (Aelteste, Diener und Gemeinden) aus; der oberste Vorsteher solch' eines kirchlichen Kreises („einer apostolischen Kirche", die unseren Ephoralkreisen, Superintendenturen, Diöcesen am nächsten ähnlich wären, aber nun mehr an die Stelle der letzteren zu treten hätten, S. 83.) müßte ein

„apostolischer Vorsteher oder Aufseher“ sein (um dessen Titel S. 84. der König nicht streiten will, weil der Titel ganz gleichgültig sei, Bischof, oder Ephorus, oder Erzpriester u. s. w.), — ein Mann, „der seinen Amtsauftrag in allgemeinkirchlicher Gültigkeit überkommen hat“, dem die Ordination der Geistlichen und Confirmation der Kinder vorbehalten bleibt, und der die Ordnung und Pflichterfüllung der untergeordneten Aemter wahrt, und die Kirche nach außen vertritt“. In Gemeinschaft mit ihm sollen (S. 90.) im Consistorium die Aeltesten, im Presbyterium die Aeltesten und Diaconen, in der Synode die Aeltesten, Diaconen und Hausväter zusammenwirken. Auf die weiteren Ausführungen — wir müssen eigentlich wieder sagen: Ausmalungen — wollen wir in einer kurzen Anzeige uns nicht einlassen; das Gesagte soll nur dazu dienen, zu erkennen, worauf in des Königs Ideenkreise der Hauptnachdruck, worin der ganze Nerv seiner Theorien liegt. Das ist das Wort: apostolisch. Was apostolisch ist, was der König sich auf Grund der biblischen Daten als solches denkt, davon hat er solch' tiefe, innige Ehrfurcht, das ist ihm so sehr das schlechthin Vollkommene daß er nach diesem Muster auch die Kirche verfaßt haben will, wiewohl er dabei sich bewußt bleibt (S. 62.), daß in allweg an der Verfassung die Seligkeit nicht hänge. Die Einrichtungen der Urkirche seien von Menschen gemacht; aber diese Menschen seien des Herren Apostel gewesen! (S. 52.). Daß im Verlauf der Geschichte diese primitive Form — auch so weit sie wirklich dem Bilde entsprach, das sich der König davon macht — nothwendig eine andere werden mußte und die Geschichte sich nicht wegwischen läßt; daß insbesondere das nationale Element, das Christenthum als gemeinsamer Glaube einer Nation, die Kirche als religiöse Volksgemeinschaft, eine dominirende Bedeutung, zu allermeist im Protestantismus erlangen — daß die Kirche zu Landeskirchen als ihrer normalen Existenzform sich gestalten mußte, das lag der sich nur in den idealen Räumen der apostolischen Lebenskreise sich bewegenden Reflexion und Phantasie des Königs ferne. So lange man aber den Staat in seiner Beziehung zur Kirche nur immer als das Weltliche im Gegensatze zum Geistlichen faßt, nicht aber als das Nationale, das alle Gebiete geistigen Lebens im Volke, also auch das oberste derselben, das religiöse, umschließt, als die Peripherie, innerhalb deren jedes volksthümliche Lebensgebiet, je mehr Geist es in sich trägt, um so mehr frei sich muß entwickeln können, um so mehr also am Staate nur den Schutzherrn haben muß, anstatt durch Centralisirung gehemmt zu werden, — so lang ist es völlig unmöglich ein reines und wahres Verhältniß zwischen beiden zu construiren. — Der König dachte, diesen fast independentisch aussehenden „apostolischen Kirchen“ gegenüber sich selbst fortwährend (S. 94.) „als den obersten Ordner und Schirmherrn der Kirche von Rechtswegen“; daß er auch unter diesen Titeln nolens volens wieder ein summus episcopus geworden wäre, ist uns ebenso gewiß, als es dem König unglaublich geschienen hätte. Alle Ehre dem frommen Sinne des edlen Fürsten, aber gut ist's, daß seine kirchenrechtlichen Studien nicht zur That geworden sind.

Palmer.

1. Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen. Von Dr. G. Ch. A. v. Harleß. VIII. u. 132 SS. Stuttgart, S. G. Liesching, 1861.

2. Das Recht der Ehescheidung auf Grund der Schrift und Geschichte. Eine Stimme aus der Kirche von Dr. K. F. Bräunig, Superintendenten und Ehegerichtsbeisitzer in Zwickau. Zwickau, Buchhandlung des Volksschriftenvereins, 1861. 82 SS.

3. Ueber Ehe und Ehescheidung. Von dem Consistorialadvokaten F. H. Merz. Leipzig, E. Bredt. 1861. 61 SS.

Für die unter Ziffer 3. genannte Abhandlung ist es eigentlich zu viel Ehre, daß wir sie neben den beiden anderen dem Leser vorführen; es müßte wenigstens ein breiter Strich dazwischen gezogen werden. Doch mag sie gerade des Contrastes wegen diesen Platz einnehmen; es ist nicht ohne Interesse, gegenüber von gründlicher wissenschaftlicher Erörterung der vielbesprochenen Frage auch davon ein Paradigma zu haben, wohin es führt, wenn der jetzt wieder so mannichfach agitirende Sectengeist, pochend auf einen geistlosen Buchstabenglauben und verbunden mit advocatischer Rabulisterei sich auf solche Fragen wirft und mit anmaßender Zuversichtlichkeit kurzweg über Dinge aburtheilt, die den gewissenhaftesten, kenntnißreichsten und erfahrensten Männern als Probleme von größter Schwierigkeit zu schaffen gemacht haben. Sectengeist nennen wir das, was diese Schrift inspirirt hat. Denn obgleich der Verfasser hie und da redet wie der orthodoxeste Lutheraner (er hält überaus viel von Binde- und Löseschlüssel; er hat sich selber [S. 15.] die „selige Absolution ertheilen lassen", dafür nämlich, daß er von Amtswegen bei Ehegerichtsprocessen thätig gewesen; er ist [S. 41.] dem Pietismus gram, weil derselbe „bekenntnißfeindlich" nur nach Werken der Liebe ringt und nur fromme Häuser, nicht aber die Kirche baut"), so ist doch das A und O seiner Schrift die Behauptung, daß die Kirche als Landeskirche demnächst ihren wohlverdienten Untergang finde; sie ist ihm (wie er überhaupt stark allegorisirt, auch z. B. Luc. 15, 23. unter dem gemästeten Kalb, das dem verlorenen Sohne zu Ehren geschlachtet wird, den Herrn Christus versteht) das Schiff, auf welchem Paulus nach Rom fahren soll und das unterwegs zu Grunde geht; wie nun (S. 10.) die Mannschaft nur durch's Verlassen des Schiffes gerettet werden konnte, so muß auch, wer nicht mit der Kirche untergehen will, sie verlassen; „wer schwimmen kann, suche durch die Brandung an's Land, die Insel Melite (Apgesch. 28, 1.) zu kommen" (S. 11.). Wo diese Insel dermalen liegt, gibt der Mann leider nicht an; da er es selbst nicht zu wissen scheint (vgl. S. 61.), bei einem so nahen Schiffbruch aber Gefahr auf dem Verzuge haftet, so laden wir ihn wohlmeinend ein, nach Würtemberg zu reisen und sich einmal den Kirschenhardthof anzusehen; vielleicht daß er dort das Gesuchte findet. Warum aber die Kirche so unrettbar verloren sein soll, davon liegt der Grund wesentlich in ihrer Verbindung mit dem Staat. Denn der Staat ist Welt, ist kainitischen Ursprungs (S. 7.); ihm ist die Blutrache (!) gegeben und damit das Kainszeichen aufgedrückt (S. 9.); daneben ist er „Erbschichter", ein weltliches Amt, mit dem sich der Christ und die Kirche ebensowenig einlassen darf, als der Herr sich zum „Erbschichter" brauchen ließ. Hier ist schon der bornirte Dualismus zu erkennen, der allen Sectirern eigen ist. Die heillose Verbindung der Kirche mit dem Staat hat aber namentlich auch die Folge gehabt, daß letzterer nur diejenigen Ehen auch seinerseits für legitim erklärt, die die Kirche einge-

segnet hat (S. 56.), und daß Kirchendiener zu Mitgliedern von Ehegerichten sich hergegeben haben, was der Verfasser fast wie eine Sünde wider den heiligen Geist betrachtet, die nicht kann vergeben werden. Also gerade darüber, worin jeder Vernünftige ein erfreuliches Bekenntniß des Staates sieht, daß er als sittliche Gemeinschaft auf christlicher Basis sich erbauen wolle, und was als ein Hauptmittel angesehen werden muß, um die ehegerichtliche Praxis in möglichstem Einklang mit der christlichen Idee der Ehe zu erhalten — darüber spricht der Verfasser sein Anathema. Die Kirche soll nicht den Weltkindern ihre Ehen einsegnen; für diese soll — die Civilehe eingerichtet werden. Diese, die er S. 8. mit schlechtem Witze verhöhnt, soll doch — und das ist uns eine neue, höchst merkwürdige Entdeckung — 1 Kor. 7, 12—16. biblisch angeordnet sein (S. 34.); wir mögen aber den Raum nicht damit ausfüllen, die monströse Exegese des Verfassers näher zu beleuchten; von Verehrern seines Gleichen dürfte die heilige Schrift wahrlich sagen: Gott schütze mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon fertig werden. Weiter aber, damit ja nicht etwa die Demokraten in dem Verfasser einen Genossen suchen, spricht er über jede nicht von gläubigen Christen geschlossene Ehe ein hartes Urtheil aus, S. 36.: sie ist nichts weiter als legale Hurerei. Macht sich schon hierin eine Roheit der Lebensanschauung wie eine Gemeinheit des Ausdrucks geltend, die nichts Menschliches mehr anerkennt, sondern wähnt, je inhumaner man sei, desto gottähnlicher werde man, so bekommen wir denselben widrigen Eindruck durch die gesammte Ehetheorie, die der Verfasser, wie er meint, auf Grund des göttlichen Wortes, aufstellt. Nur im Paradiese war die rechte von Gott gewollte Ehe; nur durch sie (ob durch geschlechtlichen Umgang vermittelt, läßt der Verfasser im Unklaren) wäre Gottes Bild auf Erden verbreitet worden. Nach dem Sündenfall dient die Ehe nur noch dazu, des „Teufels Fratze" zu vervielfältigen. Wie stimmt diese Bezeichnung des Menschen, der auch gefallen noch Mensch ist, mit Apgsch. 17, 28. 29., Jak. 3, 9.? In Christo ist nun zwar der Mensch erneuert, aber eben deswegen (S. 25. 26.) hätten die Christen von Rechtswegen nicht mehr heirathen sollen („hätten die Menschen alle nach der Erscheinung Christi durch den Glauben an ihn das Ebenbild Gottes wieder in sich herstellen lassen, und es nach St. Pauli Lehre für gut geachtet, kein Weib zu berühren, vielmehr sich begnügt, daß Christus der Bräutigam ihrer Seelen sei, so würde die Quelle aller Erbsünde, welche seit dem Sündenfall die Ehe ist, endlich versiecht sein"); doch wollte Gott ihnen das nicht geradezu verbieten; er läßt auch sie noch zusammenleben, um „die von Gott vorgesehene Zahl der Märtyrer und sonstigen Gläubigen" voll zu machen. Also wenn sie, wie es ihre Schuldigkeit gewesen wäre, ledig geblieben wären, so wäre diese Zahl ja nicht voll geworden! Man sieht, wie in dieser theologischen Brühe Augustin und die Manichäer zusammengerührt werden. Wenn aber gleich auch die Ehe der Christen etwas so Gemeines, eigentlich Unanständiges ist, so ist sie doch absolut unauflöslich; warum? weil Gott die Eva aus Adam's Ribbe gemacht hat. Und zwar läßt der gestrenge Verfasser, der hier nun auf einmal in katholisches Fahrwasser geräth, nicht einmal den Ehebruch als Scheidungsgrund gelten; denn 1. (man höre den Kritiker!) der Beisatz: es sei denn, um Hurerei willen, Matth. 19, 9. 5, 32. ist unächt! Beweis: erstlich weil er in Parenthese steht — also jede Parenthese ist unächt! — und zweitens, weil dadurch der ursprüngliche Wille Gottes abgeändert

wird, was aber diesen abändert, kann nicht eingegeben sein (S. 12.); und 2. in der Geschichte von der Ehebrecherin Joh. 8. hat der Herr die Ehe derselben für fortwährend gültig erklärt! (S. 9. 32.). Daß hier vielmehr der Zweifel an der Aechtheit am Orte wäre, daß aber auch die Aechtheit vorausgesetzt, das, was der Verfasser in Jesu Verfahren findet, von keinem noch so scharfen Auge darin gefunden werden kann, hindert den Verfasser nicht, solche Faselei für Weisheit zu achten und aus ihr ein Gesetz zu machen. Verfasser verlangt, daß ein Christ, dessen Frau einen Ehebruch begangen, keineswegs von ihr sich scheiden, sondern sie bekehren solle (S. 33.); der verlassene Ehegatte vergilt nicht Ehebruch mit Ehebruch (S. 37.). — Die übrigen Thorheiten, von welchen die Schrift wimmelt, wollen wir nicht mehr namhaft machen; aber als ein warnendes Exempel mag sie dienen, wie weit man, wenn man keine Consequenz und keine Absurdität scheut, von solchen Principien aus kommen kann, von denen auch Andere ausgehen, die aber noch Verstand und Gefühl genug haben, um sie nicht weiter als bis zu einem gewissen Punkte zu verfolgen.

Die zweite der genannten Schriften, von Bräunig, geht von einem ganz anderen, rationellen Standpunkt aus. Er führt zuerst einfach, aber schlagend, am Faden der Geschichte den Beweis, daß durch's ganze Alte Testament hindurch das Eheband ein loses gewesen, also auch die Zustände, denen gegenüber Christus seine Ehevorschriften gegeben, und aus denen diese, zumal bei ihrer offenbaren Beziehung auf Specielles, historisch erklärt werden müssen, sehr verschieden waren von den durch's Christenthum selber und den ihm inwohnenden sittlichen Geist bewirkten Auffassung und Ordnung des ehelichen Lebens. (Wenn freilich S. 18. behauptet wird, Johannes habe dem Herodes nicht deswegen seine Rüge ertheilt, weil hier eine Scheidung vor sich gegangen, sondern weil es des Bruders Weib, also eine nächste Verwandte war, die er sich zugeeignet, so ist es bei einem Bußprediger wie Johannes nicht eben wahrscheinlich, daß ihm das Verwandtschaftsverhältniß hier das Anstößigste gewesen sein soll; allerdings war's auch nicht eine Scheidung, denn eine solche war in der königlichen Familie nicht vor sich gegangen, sondern ein grober, scandalöser Ehebruch; dieser selbst ist das Object der Strafreden). Deshalb wird nun gegen die Erklärung der Worte Jesu über Ehe und Ehescheidung als eines auch jetzt noch unmittelbar auf's Leben anzuwendenden Gesetzes polemisirt, und dabei (S. 27.) unter Anderem hervorgehoben, daß die Verfechter der strictesten Ansicht doch andere Stellen der Bergpredigt (wie die vom Eide, vom Hinbieten des linken Backens, nachdem man auf den rechten einen Streich bekommen rc.) keineswegs in solcher Buchstäblichkeit anwenden, es also willkürlich und inconsequent sei, dieß nur gerade in Betreff der die Ehe betreffenden Stellen zu thun, über die ohnehin die evangelischen Berichte nicht gleich genau seien (Verfasser nimmt die Stelle bei Matthäus als authentischen, die bei Marcus als ungenauen Bericht über einen und denselben Vorgang, während Harleß das von Marcus Erzählte als nur zu den Jüngern gesprochen für ein zu anderer Zeit gesprochenes Wort nimmt). Das Hauptgewicht ruht aber bei Bräunig auf dem allerdings unleugbaren Satze, daß Jesus überall nicht von richterlichem Geschiedenwerden, sondern nur von dem zu seiner Zeit allein vorhandenen willkürlichen Sichselberscheiden redet. In der paulinischen Stelle findet er sofort ein neues Moment; habe Jesus, selbst der jüdischen, rohen Form der Ehetrennung gegenüber, den Ehe-

bruch als legitimen Grund dazu anerkannt, so füge Paulus dem den zweiten, die bösliche Verlassung bei; mit Beidem sei also die Absolutheit der Unauflöslichkeit des Ehebandes aufgehoben. Gegen Harleß opponirt er nur in Betreff der Behauptung desselben, daß durch den Ehebruch nicht die Ehe factisch gelöst sei (s. unten), was der Verfasser mit der gewöhnlichen Auffassungsweise annimmt. Es folgt sofort wieder eine geschichtliche Auseinandersetzung über die Bildung eines kirchlichen Eherechts, in welcher auf klare und bündige Weise dargethan wird, daß die strengen und rücksichtslosen Ehegesetze nicht von der Schrift, sondern vom kanonischen Rechte — man weiß, in Folge welcher Motive — in die Welt eingeführt worden sind. Da Luther das kanonische Recht in die Flammen warf, hat er diese Ehegesetze mitverbrannt. Verfasser ist der Ueberzeugung — und Luther's vielfältige Aeußerungen erlauben allerdings diesen Schluß — (S. 54.), daß Luther, wenn die Trennung geschiedener Personen von ihm begehrt, oder gar befohlen worden wäre, sich dessen nicht geweigert haben würde. Sah er doch die Ehesachen als Object des weltlichen Richteramtes an, den Dienst der Kirche bei der Trauung lediglich als eine dem religiösen Bedürfniß gewährte Befriedigung, das mit der richterlichen Seite der Sache nichts zu schaffen habe. Verschiedene Stellen von Luther, die hierüber keinen Zweifel lassen, sind vom Verfasser S. 55 ff. beigebracht. Derselbe stimmt (S. 69.) dem Satze von Richter und dem preußischen Oberkirchenrathe bei, daß nur nach dem vollen Zusammenhange der thatsächlichen, rechtlichen und sittlichen Momente in Ehesachen zu entscheiden sei (also nicht nach einem unveränderlich gültigen Schriftbuchstaben, der gar nicht auf alle thatsächlichen, rechtlichen und sittlichen Momente berechnet ist); daß im Worte Gottes nicht ein Gesetz, sondern ein Princip gegeben sei, das auf die Verhältnisse des Lebens mit Weisheit und Milde zur Erhaltung der Heiligkeit der Ehe, aber auch zur Rettung der Personen und zum Schutze des Rechtes angewendet werden soll". Das ist sicher dem Sinne des Herrn, der Menschenseelen nicht verderben, sondern erretten will, gemäßer, als das fiat justitia, pereat mundus, mag dasselbe von einer herzlosen Theologie oder von herzloser Juristerei ausgesprochen werden. — Wenn der Verfasser endlich S. 72. dem Geschiedenen, dem das Gesetz die Wiederverehelichung erlaubt, es auf sein Gewissen anheimgeben will, ob er davon Gebrauch machen oder darauf verzichten wolle, weil dies Gewissenssache sei, in die Niemand mit Zwang eingreifen dürfe, so hat er auch darin vollkommen Recht. Die Zeloten nennen das (wie z. B. das Haller Volksblatt in einer Recension der Pastoraltheologie des Unterzeichneten gethan hat) eine „schwächliche Auskunft", eben weil sie kein Zwang ist. Diese Menschen, die doch so viel von ihrem „in Gottes Wort gefangenen Gewissen" peroriren, kennen kein wirkliches Recht des Gewissens; der Zwang des Gesetzes und der Kirchenzucht ist ja viel kräftiger, d. h. es ist ein Stück Macht; und darnach eben gelüstet's das Menschenherz so leicht, auch wenn ein protestantischer Chorrock es deckt. — Die ganze Schrift ist in dem Sinne geschrieben, den wir kurz als kirchlichen Liberalismus bezeichnen können. Die Gefahren, die dieser leicht mit sich bringt, die ungenügenden, oberflächlichen Prämissen, welche denselben oft zu Grunde liegen, mißkennen und unterschätzen wir nicht; aber seine relative Berechtigung, namentlich in solchen so tief in's Leben einschneidenden Fragen, kann uns durch nichts so gewiß werden, als wenn wir zwei Schriften, wie Nr. 1. u. 2. neben einander halten.

Am gründlichsten und wahrhaft allseitig, obgleich nur im Kreise der exe-

getischen Frage sich bewegend, hat die dritte Schrift den Gegenstand erörtert. Harleß ist nicht nur darin musterhaft verfahren, daß er den positiven Gedanken- und Wahrheitsgehalt klar und bestimmt herausgearbeitet hat, sondern auch, daß er ebenso bestimmt erkennen läßt, was Jesus und Paulus nicht sagen, sondern was man in ihre Worte hineinlegen will, aber nicht hineinlegen darf, und überdieß besonders darin, daß er wiederholt die Unmöglichkeit offen bekennt, aus dem, was in der Schrift vorliegt, eine sichere Regel abzuleiten, weil das dort Gegebene sich auf Anläße und Fragen bezieht, die wir nicht kennen und wir für die Nichtübereinstimmung der einzelnen evangelischen Berichte nicht überall ausreichende Gründe zu finden im Stande sind (so z. B. S. 26.). Es ist sehr gut, wenn Männer wie Harleß solches unumwunden, obgleich in bescheidenster Form, aussprechen; wenn sie, anstatt sich zu einer bestochenen Exegese zu erniedrigen, die die menschliche, die historische Seite an Gottes Wort schlechterdings nicht da sehen will, wo sie am meisten hervortritt, vielmehr die Erkenntniß ausspricht, daß keineswegs jeder Spruch ein Normativ abgibt, welches unter allen Umständen so, wie es dasteht, zur Anwendung kommen kann. (Sehr gut sagt Harleß S. 22: „Mir wenigstens widersteht es, die Worte Christi so zu interpretiren, wie ein englischer Richter sein Gesetz auslegt." So auch S. 102: „Für diejenigen, welche meinen, so überaus leicht aus der Schrift finden zu können, was in Bezug auf Ehe, Scheidung und Wiederverheirathung göttlichen Rechtens sei, wünsche ich, daß ihnen die vorstehende Untersuchung den Eindruck gemacht habe, es sei dabei mehr zu bedenken und zu thun, als bloß die Worte der heiligen Schrift wie Stellen aus einem Gesetzescodex zu recitiren." Und S. 111: „Das Rechtsgebiet entwickelt sich auf Grund der religiös-sittlichen Gebote Christi, aber es ist nicht mit den Aussprüchen Christi und des Apostels gesetzt"). Davon ist dann die praktische Consequenz, die man so unnöthiger Weise fürchtet, daß nicht der Buchstabe, sondern der vom Geist Gottes erleuchtete, mit der Schriftwahrheit genährte, an ihr großgezogene, männlich gewordene Geist nach freier Erkenntniß entscheidet und demgemäß äußere Anordnungen trifft; wie er dieß auch factisch gethan hat und thut, selbst oft in denen, die in thesi nichts zu thun glauben, als dem Buchstaben der Schrift sich unterwerfen. Heben wir noch einzelnes Wichtige aus der Abhandlung hervor: S. 22 f. wird dargethan, daß aus Matth. 5 und Luc. 16, 18. eine nova lex gar nicht abgeleitet werden kann, weil wir die ganz speciellen Anläße nicht kennen, worauf sich das Wort des Herrn bezog. Ebenso wird S. 28 f. gezeigt, daß Matth. 19, 3 ff. Jesus auf die eigentliche Frage: wegen welcher Ursache ein Mann sich scheiden dürfe, gar keine Antwort gibt, sondern den innern schlechten Grund jener Frage durchschauend, vielmehr die schlechthinige Unerlaubtheit willkürlicher Zerreißung des Bandes wider göttliche Ordnung in Erinnerung bringt. Damit nun, wie auch sonst, gibt der Herr (S. 34 ff.) überhaupt kein neues Gesetz, geht auch nicht — bestätigend oder modificirend — nur auf Moses zurück, sondern hält den Fragenden die primitive, creatürliche Ordnung Gottes, ein nicht den Israeliten und nicht den Christen als solchen, sondern den Menschen als Menschen angehendes Schöpfungsgesetz vor, das sie eigenmächtig brechen. — S. 48. wird (was auch Bräunig mittrifft) gegen die Behauptung opponirt, daß Christi Ehevorschriften nur für ein ideales Reich gelten, da doch in einem solchen die Möglichkeit von Hurerei und Ehebruch gar nicht mehr statuirt werden kann. Christi Wort gilt

für die Menschen, wie sie sind; aber es ist nicht ein Rechtssatz, den er aufstellt, wie auch (S. 79.) Paulus keinen solchen aufstellen will, sondern es ist ein Spruch an's Gewissen. Die schärfere Prüfung dessen, was im einzelnen Falle richterlich zu geschehen habe (und nicht zu allem, was mein Gewissen mich thun heißt, darf der Richter mich zwingen; nicht über alles, wegen dessen mein Gewissen mich straft, darf der Richter mich strafen) — kommt nicht aus Laxheit des Gewissens (S. 23.) sondern gerade aus dem Ernste des christlichen, aus dem Gesetze Gottes geschärften Gewissens. — Eine der wichtigsten Stellen ist die, wo (S. 17 ff.) bewiesen wird, daß die Legitimation zur Scheidung wegen Ehebruchs nicht darin begründet sei, daß durch den Ehebruch die Ehe bereits factisch gelös't sei; in dieser, bekanntlich sehr häufig (auch von Bräunig getheilten) Behauptung werde mit der Amphibolie des Wortes Lösung ein Spiel getrieben. Wer die Ehe gebrochen, sei nach wie vor seinem Gatten pflichtig. Das bloße factische Begehen eines Unrechts hebe das Recht und die Rechtsverbindlichkeit nicht auf. Dagegen habe dieser (nach Jesu Worten) das Recht, die Scheidung als Strafe über den Gatten zu verhängen, der sich so gröblich an ihm vergangen. Das leuchtet an sich sehr wohl ein; es bleibt uns aber das Bedenken übrig, daß, bloß von diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, für den unschuldigen Theil die sittliche Verpflichtung zum Vergeben, zur condonatio weit höher steigen muß, als dieß seither nicht nur vom Rechte, sondern auch von der Moral gefordert ist. Will man diese Zumuthung nicht machen (ein Sühneversuch ist allerdings auch für den Fall des Ehebruchs von der Gesetzgebung immer anzuordnen), so müßte zum mindesten genau unterschieden werden zwischen einem einmaligen Vergehen und einem fortgesetzten ehebrecherischen Verhältniß; für jenes könnte die Verzeihung eher moralisch zur Pflicht gemacht werden, als für dieses, was zur Bigamie führte. Aber jene Zumuthung wird gerade darum nicht gemacht, es wird wenigstens nicht stärker darauf gedrungen, weil die Ehe mit dem, der sie gebrochen, kaum mehr möglich ist. Daß die Ehe factisch als gelös't betrachtet wird, geht auch daraus hervor, daß, wenn nach kund gewordenem Ehebruch auch nur noch ein einzigesmal ein coitus Statt findet, dann das Klagerecht ex capite adulterii verwirkt ist. Also erst hiedurch wird der abgebrochene Faden wieder angeknüpft; für abgebrochen hat er demnach vollständig gegolten. — Wenn der Verfasser (S. 126.) gegen die Civilehe spricht, so ist ihm völlig beizustimmen — trotz dem Herrn Merz, der diesen Widerwillen der Theologen und Consistorialräthe gegen die Civilehe aus Egoismus herleitet; nur das Eine darf nicht vergessen werden, daß die bürgerlichen Verhältnisse der Dissidenten, die keiner Kirche angehören, nicht anders als durch die für sie speciell zugelassene Civilehe in einer Weise geordnet werden können, wodurch weder ihre Gewissensfreiheit noch die Würde der Kirche verletzt wird, welch letzteres durch Zwangstrauungen sehr empfindlich geschieht. In Betreff der Wiedertrauung Geschiedener sind S. 128. inhaltsschwere Sätze aufgestellt. Die Kirche darf niemals „zur Basis ihres Verhaltens, statt der Höhe der göttlich sittlichen Anforderung den Rechtsschutz der unter der Herzenshärtigkeit Leidenden machen; Concessionen an die Herzenshärtigkeit darf man von ihr nicht fordern. Allein es gibt einen Punkt, in welchem auch die Kirche der Aufgabe der bürgerlichen Obrigkeit entgegenkommen kann“ (wir würden sagen: entgegenkommen soll). „Und dieß in dem Maße, in welchem die Gesetzgebung und die ihr entsprechende richterliche Handhabung des Gesetzes dem äußern Rechtsschutz so ge-

staltet, daß sie zugleich die Erreichung des höchsten sittlichen Zieles anstrebt" (also: je mehr es dem Staat ein Ernst damit ist, christlicher Staat zu sein). „Hier gibt es eine Mitte, in welcher auch die Kirche, ohne Verläugnung des höchsten Zieles, zu erwägen hat, was sie dem Reuigen und Bußfertigen gegenüber zu thun habe. Da hat die Kirche zu ihrer Basis die Barmherzigkeit Christi. Und eben hieher rechne ich die Fälle, wo es sich nicht um Herzenshärtige, sondern um Reuige und Bußfertige handelt, welche unter Zulassung des bürgerlichen Gesetzes die Ehe gelös't haben, die begangene Schuld durch Wiederaussöhnung nicht tilgen können und Gewissensgründe haben, eine neue Ehe zu begehren." Hiemit ist der Kirche ein Weg gezeigt, der richtig eingeschlagen und weiter verfolgt sicher aus dem Conflict zwischen humaner Rücksicht und sittlicher Strenge hinausführen dürfte. Harleß deutet im Folgenden auch die Form an, in welchem er sich die Trauung solcher Personen denkt, eine Form, die er, wie diese ganze Auffassung der Sache weiterer Erwägung mit Recht empfiehlt. Palmer.

Dr. K. V. Stoy, Encyklopädie der Pädagogik. Leipzig, Engelmann 1861. VIII. und 343 SS.

Nachdem der Herr Verfasser schon wiederholt mit pädagogischen Arbeiten aufgetreten ist, die theils einzelne Partien der Erziehungswissenschaft beleuchteten, theils Documente seiner praktischen Thätigkeit auf diesem Felde gaben; nachdem er zuletzt noch durch seine „Zwei Tage in englischen Gymnasien" dem Lichtbilde, das uns Wiese in seinen vielgelesenen Briefen über die englische Erziehung gegeben, einigen Schatten beigefügt und dadurch unsern Respect vor derselben auf ein billigeres Maß zurückgeführt hat: übergibt er uns nunmehr ein wissenschaftliches Hauptwerk, die Frucht reichlicher Studien und einer vieljährigen, mit ausschließlicher und angestrengter Hingebung betriebenen Praxis. Die vorliegende Encyklopädie ist übrigens nur der erste Theil eines dreitheiligen Werkes; der zweite soll die Methodologie, der dritte die Literatur enthalten. Den Titel Encyklopädie haben wir in dem Sinne zu verstehen, in welchem z. B. Hagenbach die theologische Encyklopädie behandelt hat; der Verfasser führt uns durch das gesammte Gebiet seiner Wissenschaft, das er (nach Schleiermacher's Vorgang in der Theologie) in einen philosophischen, einen historischen und einen praktischen Theil zerlegt; jedem dieser Theile weis't er seinen Inhalt und die Gesetze an, nach welchem er zu bearbeiten sei. Dabei ist freilich vielfach nothwendig, daß der Leser die Einzelheiten schon kennt — eine Schwierigkeit, die immer einer encyklopädischen Darstellung dieser Art anheftet, daß der Leser leicht entweder als schon zu viel oder als noch zu wenig wissend vorausgesetzt wird; was aber andererseits auch wieder den Vortheil bringt, daß beide, der Anfänger und der Kundige etwas lernen. Der Verfasser bekennt sich, wie das die Mehrzahl der Männer thut, die die Pädagogik als philosophische Wissenschaft betreiben, zur Herbart'schen Schule; er geht jedoch in Vielem so selbstständig zu Werke, daß, wenn er jenes credo nicht ausdrücklich ausspräche und allerdings vorzugsweise auch in den Citaten sich an Herbart anlehnt, man in ihm nicht einen directen Nachkommen dieses Philosophen erkennen würde, wenigstens nicht mit der Bestimmtheit, wie dieß bei Andern der Fall ist. Einen Hauptbegriff der Herbart'schen Pädagogenschule, den der Regierung im Gegensatze zu Disciplin und Unterricht, hat der Verfasser nicht acceptirt; er setzt dem

Unterricht nur die Führung gegenüber; ein Begriff, der allerdings sich leicht handhaben läßt, aber, da er bildlicher Natur ist, sich unsers Erachtens für strenge Systematik doch nicht empfehlen dürfte. Uebrigens schickt er den beiden, den Unterricht und die Führung betreffenden Theilen (der Didaktik und der Hodegetik) einen dritten, die Diätetik voraus, die es mit der Pflege des leiblichen Organismus zu thun hat; der Führung gesellt er (S. 92.) sodann den Begriff der pädagogischen Polizei, als Inbegriffs äußerer Hülfen für das hodegetische Verfahren bei —, ein Begriff, dem er schon früher eine Monographie („Haus- und Schulpolizei") gewidmet hat und der wenigstens theilweise wieder mit dem zusammentrifft, was die Herbart'sche Schule sonst Regierung nennt. Anerkennenswerth ist besonders auch die (mit Ausnahme des rohen Ausdruckes, mit dem S. 294, Note 2, eine auf Sachkenntniß ruhende Arbeit über Blindenunterricht von Wagner ganz unmotivirt abgefertigt wird) anständige Art, wie er mit Fachmännern von verschiedenen andern Standpunkten verkehrt. Einigemal kommen freilich Anläufe zum Lanzenbrechen, die zuletzt auf nichts hinauslaufen; so z. B., wenn er S. 31. den Satz des Unterzeichneten (das „Manifest", wie er es nennt), daß die Pädagogik nicht berufen sei, selbst ein Princip für sich zu erfinden, sondern es aus der Ethik nehmen müsse, in einer offenbar verwerfenden Weise citirt, während er selbst hernach S. 33. ganz dasselbe behauptet; oder soll die Verwerfung nur das simple Beiziehen von Bibelsprüchen treffen? Aber wer hat denn an der Stelle wissenschaftlicher Verwendung ethischer Principien mit solchen Citaten sich begnügt? Ebenso wird S. 59. gerügt, daß der Unterzeichnete nicht die Psychologie mit in die Pädagogik aufgenommen, sondern sie vorausgesetzt und für pädagogische Zwecke verwendet hat; aber auch der Verfasser beruft sich auf Sätze der Herbart'schen Psychologie, ohne diese selber der Pädagogik einzuverleiben. — Gegen die Betheiligung des Staates an der Erziehung hat der Verfasser eine radicale Abneigung; wenn er S. 271. auch den Schreiber dieser Zeilen als damit sympathisirend anführt, so muß letzterer bemerken, daß er, auch so weit er früher ähnliche, doch minder starke Aeußerungen gethan, durch genauere Einsicht namentlich in das Verhältniß von Staat und Kirche davon zurückgekommen und zu der in der neuesten Auflage der „evangelischen Pädagogik" S. 437—442. dargelegten Ueberzeugung gelangt ist. An vielen Punkten übrigens ist die Polemik des Verfassers ganz wohl begründet; z. B. S. 68 f., wo er gegen die so oft begehrte und versuchte Concentration spricht; eine Polemik hingegen ist freilich dem Herbartianer leichter, weil auch die ethischen Principien bei Herbart gleich in Mehrzahl auftreten. — Bei der großen und weiten Umschau, die dem Verfasser seine umfassenden Vorstudien und seine Erfahrung möglich macht, hat es uns gewundert, daß einzelne Momente der Bildung — z. B. das künstlerische (der Bildungswerth des Zeichnens, der Musik ꝛc.) und einzelne Zwecke derselben (z. B. die Erziehung zur Vaterlandsliebe) so wenig Beachtung finden. Denn die ausgedehnte Belesenheit des Verfassers nicht nur in der pädagogischen und philosophischen, sondern in der theologischen, philologischen, historischen Literatur selbst in den Fächern der Chemie und Physiologie, sowie die ächt pädagogische Offenheit für alles ächt Menschliche, die überall fühlbar ist, läßt nicht denken, daß solche Dinge aus Geringschätzung übergangen worden wären. Palmer.

Origenes und Augustin als Apologeten.

Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik.

Von

H. Schmidt,

Repetenten in Tübingen.

Erster Artikel.

Wenn es sich wohl mit gutem Rechte behaupten läßt, daß in der dogmatischen Literatur der alten Kirche sich kaum Werke von höherer Bedeutung finden, als des Origenes 8 Bücher gegen den Celsus und des Augustinus 22 Bücher de civitate Dei, so kann uns das darauf hinweisen, daß die alte Kirche überhaupt in der Apologetik ihre eigenthümliche Lebensaufgabe hatte, und daß, wenn es ihr gelang, in ihren beiden größten Vertretern die Apologetik zu einem gewissen Abschluß zu bringen, sie zugleich auch dem ihr providentiell gesteckten dogmatischen Ziele so nahe als möglich kam. In der That kann ja nichts mehr für den eigentlichen Inhalt der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche auf dem Boden der klassischen Welt angesehen werden als die bestimmte Scheidung des Christlichen und Heidnischen auf allen Lebensgebieten. Das Christenthum sollte sich erst die Stellung erobern, von der aus es seinen durchdringenden und durchsäuernden Einfluß auf die gesammte Welt erweisen konnte. Mit der Niederkämpfung des Heidenthums in Staat, Gesellschaft, Literatur war auch das Tagewerk der alten Kirche, weil des alten Staates beschlossen und wie ein gewaltiges Abendroth strahlt Augustin's großes Werk vor Einbruch der auch in Beziehung auf kirchliche Literatur eintretenden, durch wenige leuchtende Sterne erhellten Nacht, die mit dem Anbruche der unter germanischem Einflusse entstehenden Scholastik endete. Je mehr aber die großen Lehrer und Väter der alten Kirche bewußt oder unbewußt die Hauptaufgaben der Kirche auf diesem Punkte liegen sahen, desto mehr mußten sie auch ihre geistigen Mittel hier concentriren und es dürfte darum eben die Betrachtung dieser apologetischen Hauptwerke am sichersten die Eigen-

thümlichkeit jener Väter in einem präcisen Ausdruck abspiegeln. Diese Eigenthümlichkeit selbst ist aber wieder abhängig von der Eigenthümlichkeit der Kirche, welcher jeder derselben angehörte, und unsere Erörterung stellt sich somit auch die Aufgabe, in die tiefgreifenden Unterschiede zunächst der griechischen und lateinischen, näher der alexandrinischen und der im engeren Sinn nordafrikanischen Kirche einen Blick zu eröffnen. Um aber eben nach dieser Seite hin auch die Parallele zu einer zutreffenden zu machen, könnte es nöthig scheinen, die Repräsentanten auch aus derselben Stufe der zeitlichen Entwicklung der Theologie zu nehmen und man könnte es für angemessener erachten, mit Origenes etwa den ihm zeitlich nahestehenden und nach mancher Seite hin wirklich frappante Analogieen darbietenden Tertullian zusammenzustellen. Allein es ist eben das schon bedeutsam, daß in der griechischen Kirche die apologetische Literatur viel früher zum Abschluß gelangt, als in der lateinischen, in demselben Maße, als die Christianisirung des Orients der des Occidents vorauseilte. Die dogmatische Blüthezeit des Orients überhaupt ist mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts eigentlich geschlossen, da eben erst Augustin in den Zenith seiner Thätigkeit eintritt. Die christologischen Streitigkeiten sind schon in ihrem Beginn nicht mehr die Zeichen eines gesunden Lebens. Und in der That sind auch die apologetischen Werke eines Origenes und Tertullian viel mehr incommensurable Größen als die beiden, welche wir im Folgenden in Betracht zu ziehen beabsichtigen. So herrlich Tertullian's Apologeticus ist, wenn man ihn unter den bloß literarischen Gesichtspunkt stellt, so gewiß er es, von diesem aus betrachtet, mit jedem Erzeugniß der alten Kirche aufnehmen kann, so steht er doch, was den Gehalt betrifft, auf einer entschieden niedrigeren Stufe als Origenes. Seine Hauptstärke hat Tertullian in den juristischen Deductionen, in dem Kampfe um die Anerkennung des Christenthums als einer religio licita von Seiten der politischen Gewalten; was er in eigentlich theologischer Beziehung beibringt, geht nicht wesentlich über das Maß dessen hinaus, was die Kirche in ihrer im engeren Sinn apologetischen Periode, mit der sie ihre öffentliche literarische Laufbahn begann, durch den Mund eines Justin, Athenagoras u. A. vorgebracht hatte. Es wurde auch von ihm doch nur die Außenseite des Heidenthums, das Vereinzelte und Sinnenfällige daran in Anspruch genommen. In Origenes dagegen und dann wieder in Augustin haben wir den Kampf zweier Weltanschauungen, der heidnischen und christlichen, vor uns,

und zwar je in ihren letzten Tiefen. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß auch Augustin seinerseits wieder in umfassenderer Weise als Origenes die Principien in's Auge faßt. Aber den Vorzug, der ihm in dieser Hinsicht zuerkannt werden muß, hängt nicht nur mit der zwischen beiden Männern Statt findenden Zeitdifferenz, sondern gerade auch mit der Differenz der Kirchen zusammen, und es wird dieser Punkt daher näher zur Sprache kommen müssen, wo es sich um die obersten Gesichtspunkte, von denen ausgegangen wird, überhaupt handelt. Dagegen darf wohl als Uebergang auf die materielle Betrachtung ein mit der Zeitdifferenz zusammenhängender Unterschied anderer Art vorläufig zur Sprache kommen, der Unterschied hinsichtlich der Stimmung, welche in den beiden Werken waltet.

Origenes hat den alten römischen Staat noch vor sich, welcher den Gegensatz bildet zum Christenthum. Es ist die Zeit des Kampfes, in der sich der Mann noch befindet, der als Jüngling für das Martyrium glühte und in seinen alten Tagen wirklich noch zum Märtyrer wurde. Darum, so sehr er davon überzeugt ist, daß die Bestimmung des Christenthums die Erlösung der ganzen Welt, ja der gesammten Creatur sei (cf. lib. 8, 72.), kann er sich doch ein eigentlich positives Verhältniß von Staat und Christenthum nicht denken, darum ist seine Hoffnung freudig auf die Zeit hingerichtet, da diese irdischen Verhältnisse aufhören. An andern Orten sagt er von der gehofften Einigung aller Welt: *καὶ τάχα ἀληθῶς ἀδύνατον μὲν τὸ τοιοῦτον τοῖς ἔτι ἐν σώματι, οὐ μὴν ἀδύνατον καὶ ἀπολυθεῖσιν ἀυτοῦ.* Wenn vom Vaterland die Rede ist, versteht er darunter nur die Kirche (a. a. O. 75.). Sein Idealismus, mit dem er sich von der Welt abwendet, ist daher durchaus frischer und freudiger Art: Die Christen haben in der Welt nichts, dessen Verlust sie eigentlich schwer ankommen könnte bei'm Untergang des Vaterlandes. Anders ist es bei Augustin: Das Christenthum hat indessen von der Welt Besitz genommen — ja der römische Staat selbst ist christlich geworden. Das patriotische und das christliche Interesse scheinen versöhnt; aber bald zeigt sich das römische Staatswesen unfähig, die Neuerung zu überdauern; es kann sich die Frage erheben, ob denn nicht das Christenthum die Schuld daran trage, daß der alternde Staat mehr und mehr zerfalle, und eine bestimmte Frage dieser Art ist es, wovon das Werk des Augustin seinen Ausgang nimmt. Zum ersten Male seit dem Tage an der Allia war ein Barbarenheer in Rom's Mauern selbst eingebrochen (410) und erschütternd war

im ganzen Abendlande der Eindruck dessen (cf. retract. 2, 43. und die vita Augustini von den Maurinern 6, 8, 1.). Gegen den heidnischen Vorwurf hat nun Augustinus das Christenthum zu vertheidigen, daß der Abfall von den alten Göttern an diesem Unheil Schuld trage. Aber indem Augustin dieser Aufgabe sich unterzieht, kann er sich selbst nicht verbergen, daß allerdings jene Zeiten des römischen Glanzes, für die auch er ein Gefühl hat, vorüber sind und er muß gewaltsam den Blick hinauf richten auf das regnum, cujus nullus est finis. Daß der Geist hier ein Fremdling ist, das ist nicht mehr eine sich unmittelbar von selbst ergebende Wahrheit, über die es kaum mehr nöthig ist, noch besonders zu reflectiren, sondern der Conflict zwischen patriotischen und christlichen Gedanken verleiht hier dem Ganzen einen gewissen elegischen, wehmüthigen Ton, der dem Origenes noch ganz fremd ist (cf. z. B. de civitate Dei 19, 5. die geflissentliche Aufzählung der Leiden, welche auch die vita socialis mit sich bringe). Auch nach der Trennung und Losreißung vom Staate behielt der Abendländer noch mehr Sinn und Gefühl für denselben, als der Alexandriner, dessen philosophische Vorfahren schon den Kosmopolitismus praktisch und theoretisch gelehrt hatten.

Also auch auf diesem Punkte berührt sich das, was eine Folge der Zeitdifferenz ist, auf's Innigste mit dem, was zugleich als Consequenz verschiedener nationaler Anschauungen sich ergibt. Soferne nun aber die Apologetik in ihrer Gestaltung doch auch abhängig sein muß von den Formen des Heidenthums, die zu bekämpfen sind, so könnte sich fragen, ob nicht auf dem Boden des Heidenthums selbst Veränderungen vorgegangen sind in dem zwischen Origenes und Augustin in der Mitte liegenden Zeitraum, die bedeutsam genug waren, um einen wesentlichen Einfluß auf die Art der Vertheidigung des Christenthums zu üben. Betrachtet man das Heidenthum nach seinem exoterischen Wesen, nach der Form, die es in der Volksanschauung gewonnen hatte, betrachtet man es nach der Seite, nach welcher es mit dem nationalen und politischen Leben der alten Welt auf das Innigste verknüpft erscheint, so kann nur gesagt werden, daß die Zeit der Productivität längst vorüber war und daß uns das Heidenthum in der genannten Beziehung nur das Bild eines immer unaufhaltsamer fortschreitenden Verfalls darbietet. Wir wissen, wie sehr der Versuch Julian's, eine sittliche Regeneration des Heidenthums herbeizuführen, mißglückt ist, wie mit dem Verfall des nationalen Bewußtseins höchstens ein weiteres Eindringen fremder Superstition ver-

bunden war — aber im Ganzen war die Außenseite des Heidenthums zu den Zeiten Augustin's kaum eine andere als zu den Zeiten des Märtyrers Justin. Dagegen kann nicht geläugnet werden, daß die Seite des Heidenthums, deren Bekämpfung für uns eben die wichtigste ist, nämlich die philosophische, nicht unwesentlichen Wandlungen während der in Rede stehenden Zeitperiode unterworfen war. Die Entstehung des Neuplatonismus fällt ja eben in diese Periode. Nun kann zwar auch der Mann den Origenes bekämpft, Celsus nur in die Reihe der platonisirenden Philosophen gezählt werden, möchte nun die Frage nach seiner Persönlichkeit am Ende so oder anders entschieden werden [1]), aber es fragt sich eben, ob und wie diese platonisirenden Vorläufer des Neuplatonismus von dieser Philosophie selbst, die dann Augustin vor sich hatte, unterschieden werden können. Neue Epoche machende Gedanken haben die Stifter des eigentlichen Neuplatonismus freilich nicht in die Welt gebracht und neben den Häuptern der neuen Schule, Plotin und Porphyr, citirt Augustin fast unterschiedslos auch Männer, wie den Apulejus von Madaura seinen speciellen Landsmann (vgl. über ihn Zeller a. a. O. S. 541 f.) und den angeblichen Hermes Trismegistus (Zeller a. a. O. S. 551.) — Männer, die zeitlich jedenfalls in eine Klasse mit Celsus gehören. Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß Plotin und Porphyr eine höhere Phase des philosophischen Bewußtseins repräsentiren als ein Celsus und seine Zeitgenossen.

Der Platonismus des Celsus tritt zunächst in der Gotteslehre hervor. Der Versuch, über die Natur zu einem geistigen Sein sich zu erheben, ist ja überhaupt das Epochemachende an Plato. Das Geistige war zunächst die Idealwelt, die Projection des irdischen Daseins in die Welt der Gedanken. Diese durch Abstraction entstandene Begriffswelt sollte nun nicht nur der Erkenntniß-, sondern auch der Realgrund sein für die sinnliche Existenz. Aber hier liegt eben der schwächste Punkt dieser Philosophie, der Punkt freilich, auf dem das Heidenthum überhaupt seine größte Blöße hat. Der Geist ist innerlich nicht von der Natur frei, hat keine Macht über sie, weil er nur Denken, nicht Wille ist, darum bleibt die Weltentstehung überhaupt ein Räthsel. Der Geist ist nur die Abstraction vom sinnlichen Dasein: indem das Denken in einem absoluten geistigen Wesen zugleich den Grund alles Seins finden will, ist ihr dieß

[1]) Vgl. Zeller, die Phil. der Griechen. III. S. 543.

wiederum nur auf einem Wege der Abstraction möglich, der zu einem überseienden Gotte führt. Obgleich Plato selbst bei dem Begriff des Guten als dem höchsten stehen blieb, verlegte er selbst doch diesen schon in eine Transscendenz, welche neuplatonischer Ueberschwänglichkeit es leicht machte, ihre Speculationen über das Göttliche an Worte des Meisters anzuknüpfen. Je mehr das eigentlich theoretische Interesse, wie es noch vorherrschend den Gnostoplatonismus bestimmt hatte, durch ein religiös-praktisches verdrängt wurde, desto mehr richtete sich auch der philosophirende Geist eben auf die Gotteslehre nach ihrer abstracten Seite, desto mehr hatte er das Bedürfniß, statt nur von jener Gottesidee auszugehen, in ihr das Ziel seiner denkenden Betrachtung zu erkennen, sich zu ihr zu erheben. Celsus nun nimmt noch einen mittleren Standpunkt ein. Die Ideenlehre hat für ihn ihr eigentliches ursprüngliches Interesse verloren — er benützt sie nur als Durchgangspunkt, um zu Gott zu kommen. So geht er bei Orig. c. Cels. 7, 45. ganz dem platonischen Beweisverfahren nach, wenn er *οὐσία* und *γένεσις* einander entgegenstellt, jene als das *νοητόν*, diese als das *ὁρατόν* bezeichnet. Nun aber bleibt er nicht bei der Welt der *νοητά* stehen, sondern geht sofort mit deutlichem Anklang an die berühmte Stelle in Plato's Republik 6, 508 f. 7, 517 f. über zu dem, der *ἐν τοῖς νοητοῖς οὔτε νοῦς οὔτε νόησις* u. s. w., sondern *νῷ τε τοῦ νοεῖν αἴτιος* u. s. f. *καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι πάντων ἐπέκεινα ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητὸς*. Die Idee des Guten ist hier sofort allgemeiner gewendet und tritt bestimmter auf als personificirtes Göttliches. Wenn nun aber Celsus von diesem Gotte auch alle sinnlichen Eigenschaften läugnet (6, 19.) —, wenn er gegen alles Anthropomorphistische in der christlichen Vorstellung von diesem seinem Gottesbegriff aus strenge Kritik übt, ja von diesem seinem Gottesbegriff aus vor Allem die Berührung Gottes mit dem Sterblichen läugnet und nur die Seele als Werk Gottes anerkennen will (4, 56.), so wird ja die Causalität Gottes praktisch in einer Weise beschränkt, die schon sehr neuplatonisch klingt. Aber andererseits gibt er doch wieder göttliche Eigenschaften zu (4, 14.), während nun hier der Neuplatonismus schon in Plotin weiter geht, wenn der letztere z. B. Ennead. 6, 9. 3. (bei Creuzer, Vol. II. S. 1392.) von dem Einen sagt, daß es *οὔτε τι – οὔτε ποιόν* u. s. w. sei oder 6, 8, 8. wenn er ausführt (Creuzer, S. 1357.) *οὐδὲν ἂν εὕροιμεν εἰπεῖν οὐχ ὅτι κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ περὶ αὐτοῦ κυρίως*. Je mehr aber sich auf diesem Punkte Celsus noch von dem Neuplatonismus unterscheidet und dem eigentlichen Platonismus nahe steht, desto mehr tritt auch

die Zweiseitigkeit dieses Gottesbegriffs bei ihm noch hervor, desto mehr ist derselbe auch geeignet, nicht nur akosmistischen, sondern auch pantheistischen Folgerungen zum Anhaltspunkt zu dienen.

Wird Gott aufgefaßt als das zwar über die menschlichen Begriffe hinausgehende Sein, das aber doch noch wesentlich nur der Erklärung der Welt dient, nicht als Ziel der sittlichen Erhebung des Subjects gilt, so wird es nicht anders sein können, als daß die Welt wieder in Gott projicirt wird und umgekehrt dann Gott als die Lebenskraft der Welt erscheint, die ihr immanent ist. Darum lassen sich denn auch in des Celsus Metaphysik stoische Anklänge nicht verkennen. Dahin gehören einmal Stellen, in denen Celsus die Gottheit wirklich mit der Welt zusammenzunehmen scheint, wie z. B. 5, 6, wo er es an den Juden anerkennt, daß sie den Himmel als Gott ehren oder 6, 47, wo er sich auf den alten freilich auch platonischen Spruch bezieht, daß die Welt der Sohn Gottes sei, sodann namentlich die Stellen über die Weltzerstörung durch Feuer und Wiederholung derselben Zustände, z. B. 4, 11. 67. Gott ist nach 5, 14. ὁ πάντων τῶν ὄντων λόγος. Das Naturgesetz ist wieder er selbst. Origenes selbst findet in der Art, wie Celsus die Menschwerdung als Eingehen des πνεῦμα in die Welt faßt, stoische Anklänge 6, 69 ff., namentlich c. 71. Stoisch ist ferner der Determinismus, wie er in dem Schluß von dem Vorherwissen Gottes auf die Vorherbestimmung (2, 20.) und in der Läugnung der Möglichkeit der Bekehrung (3, 66.) ausgesprochen ist, obgleich freilich der Stoicismus die praktische Consequenz nach dieser Seite hin nicht zog [1]). Das ist freilich nur eine Seite, andererseits hat es bei der Transscendenz Gottes wieder sein Bewenden. Gott bedarf wieder einer Vermittlung mit der Welt. Die Menschen sind an die Dämonen gewiesen als an die nächsten Weltregenten, denen Gott die Aufsicht über die Welt aufgetragen hat (8, 2 ff.). Aber bezeichnend ist doch, daß keineswegs die Götter vorzugsweise als die Vermittler in dem Sinne erscheinen, daß sie zu Gott die Menschen hinführen, sondern sie sind offenbar nur die hypostasirten Naturkräfte. Es ist die alte phantasievolle Anschauung des hellenischen Geistes, die bei Celsus noch durchschlägt. Zwar mit der Welt ist die ὕλη und damit das Böse gesetzt, und zwar läugnet er ausdrücklich eine fortgehende Ueberwindung derselben (4, 62.),

---

[1]) Vgl. Ehrenfeuchter de Celso u. s. f. Göttinger Osterprogramm. 1848. S. 13. 14.

aber nichtsdestoweniger ist die Welt das vollkommenste in innerlicher Harmonie befindliche Ganze: Von einer Weltflucht ist Celsus noch gar weit entfernt, im Gegentheil, den Genuß der Welt sieht er eben als die beste Dankbarkeit gegen Gott und die Weltregenten an. So repräsentirt Celsus eine verhältnißmäßig noch weniger gebrochene Weltanschauung. Die Bindung des Geistes an das Natürliche fühlt er noch nicht als eine schwere Last, sondern sucht sich in ästhetischer Weise über die Widersprüche hinauszuheben. Darum fehlt auch seiner ethischen Auffassung, soweit sie zu eruiren ist, die stoische Spannung. Es ist nicht nur der Hochmuth des Philosophen, gegenüber der ungebildeten Menge des Christenhaufens, es ist auch das Selbstbewußtsein des Hellenen gegenüber dem Barbarischen, es ist der Ekel des Aristokraten gegen das Unschöne, Plebejische, was ihn so aufbringt gegen die Christen. So kennt er denn in Wahrheit auch kein politisches Pathos, obwohl er an einzelnen Stellen stoischen Heldenmuth bewundert. Celsus ist der vollendete Quietist. Weder ist ihm die alte Naturkraft des klassischen Volksgeistes eigen, noch hat er etwas von dem Fanatismus, mit dem der eigentliche Neuplatonismus die alten Götter vertheidigte. Was ihm entschieden am widerlichsten ist am Christenthum, das ist sein Charakter als *στάσις*. Für Celsus gibt es keine Geschichte: die Welt ist nur die Hülle, durch welche dasselbe göttliche Licht im Ganzen gleichmäßig, höchstens im Einzelnen wechselnd durchschimmert. Auch die sittliche Welt — wenn Celsus überhaupt von einer solchen reden konnte — lastet unter dem Banne eines Naturgesetzes, alle Versuche, ein Neues zu schaffen, sind darum zum Voraus verurtheilt und vom Uebel. Darum steht bei ihm neben einander ein Determinismus, der Alles göttlich geordnet sein läßt, der alles Streben über die Grenzen väterlicher Weisheit oder Sitte hinaus als Hochverrath und Auflehnung verdammt und die schroffe Läugnung aller Teleologie, die, um ein Oben und Unten in der Welt abzuwehren, sich zu der wohl nicht ernsthaft gemeinten Behauptung versteigt, daß die Vögel Gott näher stehen als die Menschen (4, 88.). Der ursprüngliche Platonismus, dessen theoretisches Interesse jene religiöse Färbung gewonnen hatte, durch die er die Herzen der ältesten Kirchenlehrer so wohl zu gewinnen wußte, durch die er die Ehre errang, das letzte Rettungsmittel für die edleren Bestrebungen im Heidenthum geworden zu sein, zeigt sich uns hier als die Grundlage einer — man darf nicht fürchten, dem Celsus damit Unrecht zu thun — in hohem Grad blasirten Anschauung. Auch dieses

Salz des Heidenthums, der Platonismus, ist dumm geworden. Es zeigt sich gerade bei Celsus, wie ferne doch der Platonismus davon war, eine innere Ueberwindung der heidnischen Principien, der Naturreligion zu sein, welche den Menschen an die στοιχεῖα τοῦ κόσμου bindet [1]). — Noch Näheres über die theoretischen Grundlagen des Systems von Celsus zu sagen, wird weiter unten Gelegenheit werden. — Wir wenden uns sofort zu einer Betrachtung des Charakteristischen am Neuplatonismus, wie uns dasselbe in dem Kampf des Augustin dagegen vor Augen tritt.

Schon im Bisherigen mußte darauf zum Theil hingewiesen werden. — Hier gehen wir von dem Punkte aus, den wir bei Celsus zuletzt in's Auge faßten — von der sittlichen Auffassung. War der Grundgedanke des Gnostoplatonismus in ethischer Beziehung die Erhebung zur Idee gewesen, die freilich ihre Gegenströmung wieder in der Gestaltung des sittlichen Lebens nach Begriffen hatte, so bestimmte nun der eigentliche Neuplatonismus diese ethische Aufgabe näher dahin, daß das höchste Gut Gott und die Erhebung zu ihm, die Verähnlichung mit ihm, oder der Genuß Gottes Ziel des Menschen sei (Aug. de Civ. Dei 8, 8., dazu Zeller a. a. O. S. 829. über Plotin). Ein Vorwurf, wie ihn Celsus am Schluß des achten Buches gegen die Christen erhebt, daß sie für den Staat nicht tauglich seien — ein Vorwurf, der deutlich auf die Zeit hinweist, da in den Antoninen die Philosophie den römischen Kaiserthron inne hatte, ein solcher Vorwurf konnte also dem Neuplatonismus nicht mehr zu Sinne kommen. Diese Erhebung zu Gott, diese Verähnlichung mit ihm besteht ja wesentlich in der Befreiung von allem Irdischen, Sinnlichen in der κάθαρσις (Plotin Enn. 1, 6, 6., Creuzer I, S. 108. ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις, vgl. Zeller a. a. O. S. 810, Anm. 2.). Darauf bezieht sich auch, was Augustin a. a. O. 9, 26, 27. aus Porphyr über eine zweifache Reinigung anführt. — Auf diesem Wege konnte sich der Neuplatonismus bis zu einem gewissen Grade der ethischen Principien der Stoa bedienen, und während Celsus sich theilweise mit der Metaphysik der Stoiker befreundet zeigt, so scheint ein Plotin auf ethischem Boden der Nachfolger eines Zeno und Chrysipp werden zu wollen (vgl. Zeller a. a. O. S. 805.),

[1]) Vgl. Ehrenfeuchter: de Celso etc. Göttinger Weihnachtsprogramm 1848, S. 4 ff.

weßwegen auch Augustin in ethischer Beziehung sich zunächst an die Stoiker hält, indem er (a. a. O. 9, 4, 1.) den Streit zwischen beiden Schulen, der stoischen und platonischen, für einen Wortstreit erklärt. Ebenso bezieht er sich 19, 4, 1 ff., wo es sich um die Bestimmung des finis handelt, auf den Stoicismus ausschließlich. Aber so wenig die Metaphysik des Celsus mit der stoischen coincidirt, so wenig auch die neuplatonische Ethik mit der stoischen. Der Stoicismus schließt ja die sittliche Aufgabe mit der Zurückziehung in das eigene Ich, darum eben auch mit der freilich wieder nur durch vernünftige Betrachtung vermittelten praktischen Losreißung von der äußeren Welt ab. Für den Neuplatonismus ist das nur Vorstufe. Ueber der praktischen Losreißung erhebt sich die intelligible Flucht zu Gott — vermittelst welcher der Weise nicht nur die Freiheit von der Außenwelt, sondern die Freiheit von der Welt überhaupt erringen will — wo er auch von sich selbst frei werden will. Diese Höhe hätte die Spannung zwischen der Sinnenwelt und der Geisteswelt in der seitherigen Philosophie noch nirgends angenommen gehabt: Plato hatte wohl die Kluft zwischen beiden Welten aufgethan, aber sie ästhetisch überbrückt. — Hier wird nun eben das Vorhandensein der Kluft zum Hauptmotiv, worauf ausdrücklich reflectirt wird. Darum muß auch das pantheistische Schillern, das wir bei Celsus gefunden haben, aufhören — soweit es überhaupt auf dem Boden des Heidenthums aufhören kann. Trotz des unendlichen Abstandes zwischen der absoluten transscendenten Einheit und dieser Sinnenwelt kann die letztere doch wieder nicht anders begriffen werden, denn als Darstellung des Einen. Sie ist nicht That, sondern Emanation der Gottheit. Die Metaphysik Plotin's ist dynamischer Pantheismus (Zeller a. a. O. S. 726.). Allein dieser Pantheismus hat nun seine Eigenthümlichkeit eben darin, daß diese δυνάμεις doch in bestimmterem Sinn hypostasirt sind als dieß bei Celsus der Fall war, der in Ausdeutung der Mythen noch unmittelbarer an den Stoicismus sich anschloß. Im Neuplatonismus sind die Volksgötter viel bestimmter wirkliche Mittelwesen — nicht nur Naturkräfte. — Die Vertheidiger der Identität des origenistischen Celsus mit dem lucianischen könnten sich vielleicht darauf berufen, daß die Art, wie der erstere sich der Volksgötter annimmt, eine so vornehme ist, daß sie nur auf einem ganz klaren Bewußtsein von der bloß ästhetisch-symbolischen Bedeutung des Mythus beruhen zu können scheint. Der neuplatonische Fanatismus sucht, so viel an ihm ist, mit der Volksreligion wieder Ernst zu machen. Na-

mentlich ist es Porphyr, der nach dieser Richtung hin sehr weit geht. Die freie, heitere hellenische Götterwelt ist freilich herabgesunken in die dunklen Gebiete einer geheimnißvollen zauberischen Naturmacht, die plastischen Gestalten des Olymp haben sich, um ihre Existenz zu retten, in die Gesellschaft der phantastischen Gestalten des Orients begeben müssen (vgl. bei Augustin a. a. O., namentlich 10, 10. u. 11.). Hatte Celsus über die Magie noch gespottet und das Christenthum durch Nichts mehr brandmarken zu können geglaubt, als durch den Vorwurf, daß Christus Goet gewesen sei, so findet die Magie und Theurgie, wie die Mantik in Porphyr einen eifrigen Vertheidiger [1]. Je abstrakter der Gott, den er sucht, geworden ist, desto ungehinderter breitet sich in dem leeren Zwischenraum zwischen Gott und Welt die Zwischenwelt der zu dogmatischer Bedeutung erhobenen Gestalten der Phantasie aller Völker aus. — In dem Maße als der Neuplatonismus einerseits für die Volksreligion wirklich ein unmittelbares Interesse gewann, andererseits sich den politischen Bestrebungen noch bestimmter entzog, mußte auch der Gesichtspunkt wesentlich zurücktreten, den Celsus bei Beurtheilung des Christenthums besonders geltend gemacht hatte, daß dasselbe eine *στάσις* sei. Schon daß Porphyr einen Unterschied unter diesen Zwischenwesen macht, gute und böse Dämonen kennt (Aug. a. a. O. 10, 10. u. 10, 11, 2.), weist darauf hin, daß er die Religion nicht nur unter den Gesichtspunkt des Volksgesetzes stellen kann. Chaldäische, indische, ägyptische Götter sind eben nicht nur Volksgötter, die ihre Bedeutung für jene einzelnen Völker haben, nur ein individueller volksthümlicher Ausdruck der Religiosität sind, sondern diese Volksgötter sollen wirklich in den Dienst genommen werden von jedem religiösen Menschen [2]. Bei Indern

[1] Porphyr unterscheidet allerdings von der Theurgie noch die Zauberei oder Goetie im engeren Sinne — die letztere verdammt er um so mehr, weil auch sie ihm nicht sowohl unter den Begriff der Schwindelei fällt, als vielmehr unter den Gesichtspunkt einer positiven Verbindung mit bösen Dämonen (Aug. a. a. O. 10, 9, 1.). Andererseits erhebt sich über der Theurgie die Philosophie als Reinigung der anima intellectualis (Aug. a. a. O. 10, 27.).

[2] Porphyr hat freilich auch noch die ältere Anschauung, z. B. ep. ad. Marc. ed. Nauck c. 18: *οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας ἢ τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια κτλ.* Allein gerade Augustin bezieht sich gewöhnlich auf Aussprüche des Porphyr, die jene mehr allgemeine Anschauung von dem Wesen der Dämonen verrathen. Vgl. z. B. außer den sogleich Folgenden auch 10, 11, 2. aus den Brief an den Anebon: denique prope ad epistolae finem petit se ab eo doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia.

und Chaldäern hat Porphyr schon (Aug. a. a. O. 10, 32, 1.) nach einer universalis via liberandae animae geforscht. Darum sieht er nicht mehr hochmüthig wie Celsus auf die barbarische Religion und Philosophie herab. Was Celsus nur noch als Möglichkeit gelten lassen will, was er nur, um das Christenthum desto tiefer herabzusetzen, zugibt, daß auch das Judenthum in der Ordnung der Volksreligionen seine berechtigte Stellung habe, das bezweifelt Porphyr nicht mehr: die Hebräer verehren ihren Gott als valde sancti (Aug. a. a. O. 19, 23, 1.). Ja das Christenthum selbst hatte ja der mit der Entstehung des Neuplatonismus gleichzeitige Synkretismus römischer Kaiserpolitik aufnehmen wollen in das große römische Pantheon, und so erkennt Porphyr im Stifter des Christenthums ja einen ausgezeichneten Mann (Aug. a. a. O. 19, 23, 2., Euseb. dem. ev. 3, 6.). Nur das Christenthum, wie es sich historisch gebildet hat, das Christenthum, das in Christo einen Gott sieht, ist verwerflich, und je näher Porphyr einerseits den Christen tritt mit seiner Anerkennung, desto mehr nur muß er andererseits sich wieder gegen die Christen aussprechen, desto feindseliger sie beurtheilen. Was ist es aber, das ihm das Christenthum so verhaßt macht? — In erster Linie kann das Christenthum diesen Haß nur verdient haben durch seinen Anspruch, Universalreligion in dem Sinne zu sein, daß alle anderen Götter sich vor ihm beugen. Der Neuplatonismus fürchtete wirklich, ein Wesentliches zu verlieren in dieser Zurückführung der göttlichen Kräfte. Ihm war also gewissermaßen der Rationalismus am Christenthum verhaßt. Freilich das war nur die eine Seite. Andererseits war ihm auch wieder Etwas zum Aergerniß, das mehr noch an die Auffassung des Celsus erinnert — der sinnliche Charakter des Christenthums. Der philosophische Idealismus, soweit er sich auch in die Gebiete des Volksaberglaubens verirren mochte, konnte sich doch in die centrale Anschauung des Christenthums von einem *σὰρξ ἐγένετο* nicht finden (Aug. a. a. O. 10, 29, 2. initium sancti evangelii cui nomen est secundum Ioannem quidam Platonicus — — aureis literis conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est). Nicht auf die unedle Geburt Jesu, nicht auf sein Kreuz wurde mehr herabgesehen, sondern das war der Anstoß, daß das Christenthum den Weg herab lehrte. Flucht aus dem Leibe war das Losungswort des Neuplatonismus, wie konnte er da mit einer Lehre sich befreunden,

die von einer Menschwerdung wußte! — Freilich je abstracter Geist und Fleisch auseinander treten — je weniger noch an ein Ineinander von beiden zu denken ist, desto mehr stellt sich gerade die Bindung an die Natürlichkeit heraus. Auch in der Form des Neuplatonismus, der die alte plastische Götterwelt in eine hohle Gespensterwelt vollends auflöst, zeigt sich die klassische Philosophie unfähig von dem Boden der Natürlichkeit loszukommen. Das blasirte Bewußtsein des Celsus ist hier zum unglückseligen geworden, das vergebens nach Befreiung sucht.

Wenn wir nun fragen, wie diesen beiden Formen heidnischer Philosophie gegenüber Origenes und Augustin sich ihrer apologetischen Aufgabe entledigten, so ist zunächst ein formeller Unterschied zwischen Beiden in's Auge zu fassen, der freilich in erster Linie damit zusammenhängt, daß es verschiedenartige Veranlassungen sind, von denen Beide ausgehen, der aber doch auch wieder auf die charakteristischen Eigenthümlichkeiten Beider hinweist. Origenes hat ein einzelnes bestimmtes Werk vor sich, dessen Widerlegung er sich vorgenommen; er ist darum in dem Gang, den er nimmt, gebunden und wenn er zum großen Theil die geschichtliche Entstehung des Christenthums zum Gegenstand seiner Ausführungen macht, so scheint dieß zunächst auf Rechnung des Celsus zu kommen, der in dem Maße, als das Christenthum noch mehr das unmittelbare Erzeugniß einer einzelnen Person zu sein scheinen konnte, auch den Einfluß dieser Person möglichst hoch anzuschlagen geneigt sein mußte, während für eine spätere Zeit das Zufällige am Christenthum von selbst gegen sein allgemeines geschichtliches Wesen zurücktreten mußte. Aber Celsus war ja nicht bei jenen geschichtlichen Einwänden stehen geblieben, er gab durch sein Buch seinem Gegner Gelegenheit sich über die letzten Principien zu äußern, und Origenes hat dieß zu thun, wie schon angeführt, nicht versäumt; allein es geschieht dieß doch von ihm nicht in wirklichem, zusammenhängendem Fortschritt der Gedanken, obgleich ich einen Gedankengang, der im Allgemeinen festgehalten ist, weiter unten nachzuweisen mir getraue, sondern wir erkennen eben in der Art der Darstellung den Mangel an dialektischer Vermittelung, der des Origenes ganzen Standpunkt wesentlich charakterisirt. Origenes ist Gelehrter, Polyhistor und speculativ idealistischer Philosoph, ohne daß zwischen diesen beiden Elementen eine rechte Brücke geschlagen wäre, seine Ideen erscheinen als zufällige, vereinzelte — es bleibt Anderen überlassen, ihrem inneren Zusammenhang nachzugehen. Das stroma-

tische Verfahren, das Clemens, das Origenes zu überwinden strebte, klebt doch auch noch seinen Büchern gegen den Celsus an. Die Mängel dieser Methode treten deutlich zu Tage in dem Ineinanderspielen des Historischen und Speculativen, das weder die Kritik noch die Speculation zu ihrem Rechte kommen läßt. Augustin dagegen war nun freilich durch einen Gegner nicht in dem Maße gebunden wie Origenes, für ihn waren jene eben erwähnten heidnischen Vorwürfe, die sich an die Eroberung Roms knüpften, ja nur ein Anstoß — eine allgemeine Frage, bei deren Beantwortung ihm im Einzelnen völlig freie Hand gelassen war. Obgleich er nun gerade in diesem Werke auch mehr als in sonst einem gelehrte Kenntnisse an den Tag legt, eine genaue Bekanntschaft mit Varro und mit Schriftstellern vor der neuplatonischen Richtung, so ist doch alles derartige Material verarbeitet in den Rahmen einer großen Gedankenentwicklung. Die Geschichte ist nicht mehr Moment für sich, sondern, sofern sie überhaupt in Betracht kommt, gehört sie hinein in den Gang dialektischer Gedankenentwicklung, wie er dem Augustin eigen ist. Auch das Kleine und Einzelne unter tiefere Gesichtspunkte zu stellen, Zusammenhänge zu finden, wo sie das gewöhnliche Auge nicht wahrnimmt, eben damit die Gedanken in ihre Consequenzen zu verfolgen ihrem eigenen Gesetze gemäß — das war entschieden die Virtuosität Augustin's, wie die des Origenes, ahnungsvolle Gedanken auszusprechen, wo man sie oft nicht erwartet, von Detailuntersuchungen plötzlich zu den letzten Principien abzuspringen. So hat dem Werke des Origenes mit seinen feinen, tiefen Gedanken im Einzelnen Augustin einen systematischen Bau an die Seite gestellt, der seinesgleichen in der Literatur der alten Kirche sucht [1]). Unter den Werken des Augustin selbst findet sich kein einziges, das an Ebenmaß der Systematik sich entfernt mit dem de civitate Dei vergleichen könnte. Das Werk von mehr als einem Jahrzehnt ist es doch wie aus einem Guß gearbeitet — und Augustin hat es nicht erst dem Leser überlassen, diese Systematik herauszufinden, er spricht sich nicht nur in den Retraktationen (a. a. O.), sondern auch in seinem Werke selbst klar und

[1]) Dieses Urtheil, das im Folgenden seine Begründung zu finden hofft, widerspricht allerdings sehr dem, was Ritter, Gesch. d. Phil. 5, 472. über des Origenes Werk: πέρὶ ἀρχῶν sagt, neben dem er das, was Augustin geleistet, bei Weitem mehr elementarisch findet. Doch ließe sich vielleicht von einer näheren Definition des Begriffs des Systematischen aus eine Verständigung noch erzielen.



bestimmt mehrfach darüber aus. Diese Civitas Dei des Augustin, darf man vielleicht sagen, zeugt kaum minder von einem organisirenden Talente als die terrena Civitas, die das Volk schuf, dem Augustin angehörte, während des Origenes Werk den Stempel der phantasievolleren, aber auch weniger organisatorischen hellenischen Natur verräth. Während Origenes dem Gange, den Celsus nimmt, folgend die positive Entwickelung der Gedanken des Christenthums nur bei Gelegenheit der Defensive entwickelt — scheidet Augustin den polemischen Theil lib. I—X. von dem positiv entwickelnden lib. XI—XXII und sucht in dem letzteren den geschichtlichen Weltverlauf überhaupt als die Ausführung eines göttlichen Gedankens darzustellen — mit anderen Worten eine Philosophie oder Theologie der Geschichte zu geben, nachdem er im ersten Theile nicht nur den gemeinen Götterglauben, sondern auch die philosophischen Grundgedanken des Heidenthums in glänzender Dialektik zu vernichten gesucht hatte.

Doch diese Urtheile können ihre Begründung nur dadurch erhalten, daß wir dem Gedankengang beider Werke genauer in's Einzelne zu folgen versuchen. Wir treten zu dem Ende zunächst dem Werke des Origenes etwas näher. — Würde es sich für uns nur darum handeln den Gedankengang des Celsus zu verfolgen, so könnte einfach auf die treffliche Darstellung Baur's (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 383 ff.) verwiesen werden, und es wäre ein um so unstatthafteres Unterfangen, nach jener Darstellung noch eine neuere geben zu wollen, als es kaum möglich sein dürfte eine Entwickelung des Gedankengangs bei Celsus zu geben, welche das von Baur ausgesprochene Urtheil über das Werk, das Origenes widerlegen wollte — daß es eine sehr methodische, ja zum Theil künstlerische Anlage gehabt haben müsse — mehr zu rechtfertigen vermöchte. In der That dürfte schon eine Reconstruction des Werkes des Celsus, welche das ganze Material, wie es vorliegt, verarbeiten wollte, wohl immer zu einer Modification des Baur'schen Urtheils sich getrieben finden. Allein für uns ist ja nicht die Hauptfrage die, wie das Werk des Celsus beschaffen gewesen sein möge — für uns handelt es sich ja vielmehr darum, ob sich bei Origenes ein bestimmter Gedankengang nachweisen läßt, auch in der nothwendigen Abhängigkeit, in der er sich dem Celsus gegenüber bei seiner Anordnung befindet.

Im Allgemeinen dürfte sich nun feststellen lassen, daß wie wir in dem ἀληϑὴς λόγος des Celsus drei Gruppen unterscheiden können, so auch Origenes hauptsächlich drei Gedankenreihen ausführt. Wenn

die Einwendungen des Celsus gegen das Christenthum, die von Origenes in den drei ersten Büchern seines Werkes berichtet werden, hauptsächlich das Außenwerk des Christenthums, seine geschichtliche Erscheinung, den Charakter seines Stifters und seiner Jünger betreffen, so geht die Antwort des Origenes dagegen von der Unterscheidung des Aeußeren und Inneren aus und entwickelt nach allen Seiten hin das Moment, das diese Unterscheidung für die origenistische Theologie hat. Wenn dann vom vierten bis zum sechsten Buch Celsus die letzten Principien des Christenthums, seinen Offenbarungscharakter, die supranaturale Weltanschauung, die ihm zu Grunde liegt, zum Gegenstand seines Angriffes macht, so ist es der Freiheitsbegriff, von dem aus Origenes ebenso die Möglichkeit als die Nothwendigkeit einer historischen Erscheinung göttlicher Offenbarung überhaupt, und insbesondere ihre Universalität zu begreifen sucht und Einheit und Unterschied in den Hauptperioden der Offenbarung nachzuweisen sich bemüht. Wenn endlich Celsus in den zwei letzten Büchern den schon im Vorhergehenden begonnenen Versuch macht, die entwickelten philosophischen Prämissen mit der Volksreligion auszugleichen, in dem sittlichen Leben des Heidenthums, wie in seinen religiösen Formen nur die ästhetisch gestalteten Consequenzen jener Prämissen aufzuzeigen, so entwickelt dagegen Origenes den sittlichen und intellectuellen Idealismus des Christenthums, seinen Universalismus und seine Absolutheit der bloßen Relativität heidnischer Weltanschauung gegenüber. Allein, wenn schon diese Gruppen nicht sehr reinlich geschieden sind, wenn z. B. die anfänglichen Erörterungen der historischen Verhältnisse des Christenthums keineswegs viel Aehnlichkeit mit unserer modernen Art historischer Kritik haben und durchaus dogmatische Farbe tragen, daher auch schon vielfach übergreifen in die Materien der zweiten Gruppe, so möchte es noch schwerer sein innerhalb dieser Gruppen selbst wieder einen klar articulirten Gedankenfortschritt aufzuzeigen, wir versuchen darum nur, übersichtlich die Hauptmomente des beiderseitigen Beweisverfahrens darzustellen.

Nach einer Einleitung, die einer allgemeinen vorläufigen Charakteristik des Christenthums gewidmet ist, als einer sich dem Lichte der Oeffentlichkeit entziehenden Religion — die Behauptung, daß die Agapen ihren Ursprung in der Gemeinsamkeit der Gefahr der Christen genommen haben, enthält wenigstens noch einen Anklang an die alten Gerüchte über die geheimen Gräuel der Christen — von barbarischem Ursprung — als einer Religion, die aller philosophi-

schen Auffassung sich entziehe (Cap. 1—25.), geht Celsus im ersten Buch auf das Leben Jesu ein. Es ist nicht nur die Niedrigkeit der Geburt Christi, das Unwürdige seiner Flucht nach Aegypten, was er an heidnischer Heroengröße mißt — es sind auch die Wunder Christi, die er im Allgemeinen als goetische herabsetzt, unter denen er einzelne als besonders ungereimt und unglaubwürdig hervorhebt und im Zusammenhang damit kann er auch den Aposteln, die sich durch einen solchen Gaukler betrügen ließen, nur einen sehr niedrigen Grad sittlicher und intellectueller Bildung zuschreiben. Umgekehrt, wenn er im zweiten Buch die ἐγκλήματα κατὰ τῶν ἀπὸ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων εἰς τὸν Ἰησοῦν πιστευσάντων geben will, kann er dieselben nur erheben auf Grund des einer göttlichen Ehre so wenig würdigen Charakters Christi. Es ist der Tod und das Leiden Christi, vor Allem aber der von seinen Jüngern ausgehende Verrath, den er ironisch seinen jetzigen Verehrern vorhält. Wolle man das Unwürdige dieses Verraths, führt er weiter aus, mit dem Vorauswissen Christi zurechtlegen, so mache man damit die Sache nur schlimmer, denn dann erscheine ja der Verrath eigentlich als ein erzwungener, und so wenig ist nach des Celsus Ansicht für das Schmachvolle — ja Sündige (2, 41. 42.) — in der Erscheinung Christi nach der Auferstehung ein Ersatz geboten, daß vielmehr an sie sich neue Vorwürfe anknüpfen. Er findet griechische Auferstehungsmythen wenn nicht glaubwürdiger, so doch jedenfalls großartiger und bedeutsamer, er weist namentlich (2, 63.) darauf als eine Ungereimtheit hin, daß Christus nur seinen Jüngern und nicht vielmehr auch seinen Feinden erschienen sei. Hatte Celsus seine bisherigen Angriffe auf die Geschichte Christi einem Juden in den Mund gelegt, so übernimmt er nun vom dritten Buche an die Rede in eigener Person, um Christenthum und Judenthum in die gleiche Verdammniß der Thorheit zu bringen. Es handelt sich ihm jetzt um den Charakter des Christenthums als einer bestehenden Religionsgenossenschaft. Diesen Charakter kann Celsus nur in dem Begriff der στάσις zusammenfassen, ein Begriff, der ebenso auch auf das Judenthum seine Anwendung findet, weßwegen die Controverse zwischen Judenthum und Christenthum nur als ein Streit um des Kaisers Bart (3, 4. περὶ ὄνου σκιᾶς) angesehen werden kann. An Nichts, glaubt Celsus, zeige sich deutlicher die reine principliche Eigenwilligkeit der christlichen Gemeinschaft, als daran, daß sie selbst sofort in eine ganze Reihe von Secten sich aufgelös't habe. Die Vorwürfe, die er schon im Eingange des ersten Buches

dem Christenthum gemacht, werden nun nur weiter ausgeführt; es wird die Geheimnißkrämerei der Christen getadelt, vor Allem aber wird wieder die Unbildung der Christen, ihr sittlich unwürdiges Verhalten hervorgehoben; denn gerade die Sünder und die schlechtesten Menschen, bei denen an keine Besserung zu denken sei, rufe die Kirche zu sich.

Es ist schon bemerkt worden, daß der theologisch wichtigste Gedanke, von dem Origines bei Widerlegung dieser ersten Gruppe von Einwendungen ausgeht, der der Trennung zwischen Aeußerem und Innerem, Esoterischem und Exoterischem ist. Und in der That entwickelt Origines sofort in den 25 ersten Capiteln seines ersten Buchs als Antwort gegen jene einleitenden Vorwürfe des Celsus den Unterschied der πίστις und γνῶσις, die tiefe Bedeutsamkeit dessen, was als barbarisch dem Celsus zum Anstoß war und endlich die großartigen sittlichen Wirkungen des Christenthums. Wir können auch diesen letzteren Beweis, der im Folgenden uns so oft wieder begegnet, vielleicht noch unter jenen allgemeinen Gesichtspunkt, der als leitender namhaft gemacht wurde, subsumiren — soferne eben diese großartigen Wirkungen stets auf eine tiefere Kraft innerhalb der unscheinbaren Erscheinung hinweisen. Auch der Weissagungsbeweis, mit dem Origenes (C. 37—37.) diesen Beweis aus den sittlichen Wirkungen zusammenstellt — eine Zusammenstellung, die der sonst gewöhnlichen von Wunder und Weissagung entspricht — beruht ja für Origenes wesentlich auf der Unterscheidung zwischen dem Aeußeren, Buchstäblichen und dem Inneren, Geistigen der Schrift. Diese beiden Beweise wendet dann Origines im Folgenden näher an: Die Niedrigkeit der Geburt Christi wird (C. 27—37.) nicht nur mit den Weissagungen, welche sie daraus verkündigten, sondern auch aus den Wirkungen dessen, der also geboren ward, gerechtfertigt. Nicht nur die Wunder werden (C. 61.) gegen den Vorwurf des goetischen Charakters durch den Hinweis auf ihre sittliche Abzweckung abgewiesen — auch gegen die Verdächtigung des Charakters der Apostel wird die sittlich erneuernde Wirksamkeit des Christenthums, die sich an ihnen offenbarte, in's Feld geführt (C. 64.) — und wenn endlich die Thatsache der Flucht nach Aegypten von Origenes auch in erster Linie damit vertheidigt wird, daß, nachdem der λόγος einmal in diese irdische Welt eingetreten sei, es ihm gebührt habe, auch sonst sich den natürlichen Gesetzen des irdischen Daseins zu unterwerfen, so unterläßt er doch auch hier nicht, dem Hinweis des Celsus auf heidnische Heroengröße die Frage entgegenzuhalten, welches βιωφελές denn jene Helden ver-

richtet haben. Unmittelbar aber tritt nun jener Hauptgesichtspunkt wieder hervor bei'm Beginn des zweiten Buches, wo Origenes den Vorwurf, daß die aus dem Judenthum übergetretenen Christen das väterliche Gesetz verlassen haben nicht nur durch den Hinweis darauf ablehnt, daß ja die ersten Christen, ein Petrus u. s. w. noch fortgehend das Gesetz gehalten haben, sondern vor Allem durch die Ausführung, daß, wenn man nur absehen wolle von dem Buchstaben des Gesetzes und die tiefere allegorische Auslegung anwende, vielmehr gerade auf Seiten der Christen die Gesetzeserfüllung sei (2, 1—7.). Nur in anderer Anwendung tritt diese Unterscheidung des Inneren und Aeußeren in der Antwort auf die auf die Leidensgeschichte begründeten Angriffe hervor. Origenes begnügt sich hier nicht nur, wieder auf die Consequenzen der Menschwerdung hinzuweisen und C. 40. den Celsus einer verkehrten Philosophie zu beschuldigen, weil er die ὑπεροχὴ Christi nicht sowohl ἐν λόγῳ σωτηρίας, als vielmehr in dem Nichtsterben suche, sondern er unterscheidet nun zwischen λόγος, σῶμα und ψυχὴ um eben das Leiden ausschließlich diesen beiden letzteren äußeren Seiten zuzuweisen. Der von Celsus so sehr betonte Vorwurf wegen des Verraths der Jünger veranlaßt den Origenes nun freilich, schon den Grundgedanken vorauszunehmen, welcher im zweiten Theile des Werkes der herrschende ist und vom Begriff der Freiheit aus die Consequenz abzuweisen, als würde die Allwissenheit einen Zwang für die Jünger gesetzt haben. Auch die hauptsächlichen Beweise des Origenes für die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller werden bei dieser Gelegenheit entwickelt. Er weis't hin theils auf das, was die Evangelisten um ihrer Predigt willen erduldeten (C. 10.), theils auf die Offenheit, mit der sie auch Dinge, wie die Verläugnung Petri, nicht verschwiegen haben (C. 15.), theils endlich auf die Wirkung ihrer Predigt (C. 54.). Dagegen veranlaßt ihn nun die Erörterung der Auferstehung, nicht nur die Publicität dieses Wunders heidnischen Mythen gegenüber hervorzuheben (C. 56.), sondern auch die Thatsache geltend zu machen, daß nur die wirkliche Auferstehung einen Welt umgestaltenden Einfluß habe ausüben können. Am eigenthümlichsten aber wird von C. 63. an jener Gedanke der Scheidung zwischen Exoterischem und Esoterischem verwendet, indem hier Origenes den Grund, warum der Auferstandene nicht seinen Feinden erschienen sei, darin findet, daß die letzteren die verklärte Gestalt Christi nicht hätten ertragen können. Origines begründet dieß weiter damit, daß überhaupt Christus ver-

schiedene Gestalten gehabt und je nach der Würdigkeit der Schauenden sich in der einen oder anderen gezeigt habe. Wenn nun der oben erwähnte Vorwurf, den Celsus im Eingang des dritten Buchs erhebt, daß das Christenthum wesentlich *στάσις* seie, den Origenes zunächst zu der Bemerkung veranlaßt, daß von Anfang an — nicht erst seit dem Wachsthum der Gemeinde — Meinungsdifferenzen vorhanden gewesen seien und zu einer Ausführung darüber, daß bei der wissenschaftlichen Auffassung des Glaubens Irrthümer und Häresen unvermeidlich, aber eben auch nicht schlechthin vom Uebel seien (C.10—13.), so kommt er dagegen auf die esoterische Seite des Christenthums, wie auf seine sittlichen Wirkungen zu reden, im Gegensatz gegen die wiederholte Verdächtigung christlicher Wunder und den wiederholten Vorwurf der Geheimnißkrämerei. Ebenso ausführliche Erörterungen über das schon im ersten Buche behandelte Thema des Verhältnisses von Glauben und Wissen knüpft aber Origenes an die Bemerkung des Celsus (C. 39.), daß die Christen so schnell fertig seien zum Glauben. Hier führt er aus, daß der Glaube sich zu dem Wissen verhalte, wie das Sinnliche, Leibliche zu dem Pneumatischen, daß nur der Glaube eine Universalität der Wahrheit möglich mache und so allerdings von der höchsten Bedeutung für das sittliche Leben des Volkes sei. Ist schon damit die Widerlegung der von Celsus dem sittlichen Charakter der Christen gemachten Vorwürfe begonnen, so kann gegen den Zweifel an der Möglichkeit der Umkehr von C. 48. an Origenes neben dem Hinweis auf die Thatsachen nur den Gedanken geltend machen, der dann vom vierten Buche an der herrschende ist, den Gedanken der Freiheit. In ihr liegt auch die Erklärung der Möglichkeit einer die Unveränderlichkeit Gottes nicht aufhebenden Sündenvergebung, indem die factische Umkehr des Menschen auch das nur auf Seiten des Menschen veränderliche Verhältniß zu Gott von selbst zu einem anderen mache. In der Freiheit und der damit gegebenen Möglichkeit der Erziehung der Menschen liegt auch die Berechtigung zur Anwendung von Drohungen Seitens Gottes, da diese eben nur pädagogisches Mittel zur Tugend sind.

Zu der Entwicklung dieses Grundprincips der Freiheit geben nun nach dem Bemerkten dem Origenes vor Allem die Einwendungen Anlaß, welche Celsus in der zweiten Gruppe von Büchern niedergelegt hat. Der Begriff der Offenbarung nämlich scheint dem Celsus — und es ist dieß der hauptsächlichste Inhalt des vierten Buchs — auf allen Punkten mit dem Wesen Gottes zu streiten. Die göttliche

Allmacht und Allwissenheit muß eine so vermittelte Hülfe, wie sie die christliche Lehre von der Erlösung voraussetzt, überflüssig machen. Die Unveränderlichkeit Gottes muß nach Celsus die Möglichkeit eines Eingehens in die Welt und Zeit, seine Absolutheit nicht nur den Anthropomorphismus eines göttlichen Zorns, sondern auch die Ansprüche eines einzelnen Volkes auf eine besondere Offenbarung ausschließen, vollends wenn dieses Volk auf einer so niedrigen Bildungsstufe steht, wie das, welches in seinen heiligen Büchern so thörichte Lehren, wie die von der Weltschöpfung, vom Sündenfall u. s. w. aufbehalten hat. Ueberhaupt scheint dem Celsus mit der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes auch die Ewigkeit und Selbstgleichheit der Welt schlechthin gegeben. In dieser selbst kann daher auch der Gegensatz von Mittel und Zweck nur ein relativer sein. Der vollkommene Organismus setzt voraus, daß Alles ebensowohl Zweck als Mittel ist und die Ansicht von einer Stufenreihe der Wesen, an deren Spitze der Mensch stehe, kann darnach nur als eine Phantasie angesehen werden. Von diesem „Höhepunkt der Polemik" (Baur a. a. O. S. 381.) scheint nun Celsus herabzusteigen, wenn er im Eingange des fünften Buches geltend macht, daß zwar weder Gott noch Gottes Sohn in die Welt komme, daß aber, wenn man Christum für einen mit den Dämonen gleichartigen Engel halten wolle, derselbe wenigstens nicht zuerst und nicht allein in die Welt gekommen sei, was doch nur besagen kann, daß das Christenthum zwar als eine unter den vielen Religionen ein Existenzrecht haben könnte, daß aber sein Anspruch auf Ausschließlichkeit und Universalität ein durchaus unberechtigter seie. Allein die Gegenüberstellung des Judenthums und Christenthums einerseits und des Heidenthums andererseits, durch welche die ersteren Religionen nur als verstümmelte Abbilder der letzteren, ihr Monotheismus nur als unverstandener und nicht durchgeführter Pantheismus dargethan werden soll, beruht doch am Ende nur auf dem Satze, zu dem Celsus schon oben gelangt ist, daß die Welt durchaus unveränderlich sei. Auf diesen Satz führt es am Ende zurück, wenn Celsus keine Lehre im Christenthum anstößiger findet, als die von der Auferstehung, wenn er alle Besonderung der Religionen für eine unantastbare Ordnung, allen Abfall davon für den größten Frevel erklärt. Auf diesem Satze beruhet es am Ende, wenn Celsus wie das Judenthum dem Heidenthum, so das Christenthum dem ersteren unterordnet. Können wir sagen, daß alle diese Ausführungen eigentlich noch innerhalb der apriorischen Sphäre bleiben, so geht Celsus allerdings etwas concreter im sechsten Buche

zu Werke, indem er im Einzelnen Heidnisches und Christliches einander entgegensetzt und zwar einmal die Form heidnischer Weisheit, das Aesthetische und Logische heidnischer Philosophie, der εὐτέλεια des Styls, in dem die christlichen Offenbarungsurkunden abgefaßt sind und ihrer unlogischen, nur blinden Glauben beanspruchenden Darstellung. Sofort wendet er sich aber auch zu einer materiellen Vergleichung. Er sucht nachzuweisen, wie die christlichen Lehrsätze, zu denen er freilich auch allerlei häretische, namentlich ophitische Phantastereien rechnet, nichts seien als Mißverständnisse hoher platonischer Weisheit. Indem er hier auf's Neue die Lehre von Gott, vom Antichrist, namentlich die Logoslehre, die er nur für ein Mißverständniß des alten platonischen Wortes von der Welt, als dem Sohne Gottes ansehen kann, zur Sprache bringt, kommt er nur von einer anderen Seite her auf die vorigen principiellen Erörterungen zurück. Was er über die Weltschöpfung, über das Böse und über das Weltende sagt, ist nur die Kehrseite dessen, was er zuvor über die Unveränderlichkeit Gottes ausgeführt hatte. Und die ausführlichen Erörterungen über die Unerkennbarkeit Gottes und über die immanente, durch das σπέρμα des λόγος vermittelte Form der Erkenntniß hängen mit seinen früheren Ausführungen über das Wesen der Offenbarung auf das Genaueste zusammen. Die letzte Einwendung dagegen, die in diesem Zusammenhang Celsus erhebt, daß eben im Gegensatz zu diesem Immanenzstandpunkt das Hereintreten des gesammten λόγος in diese befleckende materielle Welt seiner unwürdig wäre, führt, indem sie noch einmal die Grundvoraussetzung aller Angriffe des Celsus klar heraushebt, hinüber auf die eigentlich concreten Fragen, denen die zwei letzten Bücher gewidmet sind.

Wie widerlegt nun Origenes diese principiellen Angriffe? Der Unveränderlichkeit Gottes stellt er die menschliche Freiheit als das Princip geschichtlicher Bewegung gegenüber. In ihr ist die Nothwendigkeit einer vermittelten Erlösung begründet (4, 1—4.), in ihr ist das Bedürfniß der Entwickelung und stufenmäßigen Offenbarung und die Möglichkeit eines Eingehens Gottes in verschiedene historische Gestaltungen, ohne Alterirung seines unveränderlichen Wesens gegeben (C. 5—19.). Auch der Zorn Gottes ist so nichts Anderes als eine Form der auf die irrende Freiheit sich einlassenden Vorsehung (C. 20—22.). Sofern die Freiheit eine Entwickelung bedingt, ist mit ihr dann weiter auch die Forderung gesetzt, daß räumlich und zeitlich die Offenbarung an Einzelnes, auch an ein-

zelne Völker anknüpfe (23—28.) In der Freiheit aber liegt auch die besondere Gottesverwandtschaft des Menschen (29. 30.) und wenn Origenes zuerst Juden und Christen gegen die geringschätzigen Urtheile des Celsus im Einzelnen vertheidigt (C. 31—73.) und zu dem Ende die eigenthümliche Stellung Israels unter den Völkern geltend macht (C. 31. 32.), dann die Erzählungen der Genesis vom Sündenfall (C. 39. 40.) und von der Schöpfung auch des Leibes durch Gott rechtfertigt (C. 52—59.) weiter den Begriff der ὕλη (C. 60. 61.) und das Verhältniß Gottes zum Bösen bespricht — Ausführungen, bei denen immer wieder die Freiheit das lösende Wort ist; denn auch die Schöpfung des Leibes beweis't er mit ihr, sofern die Gestaltung des Leibes durch die sittliche Beschaffenheit bedingt sein soll, also mit der Seele auch der Leib durch Gott bestimmt sein muß, — so wendet er sich dagegen wieder unmittelbar zu den allgemeineren Gesichtspunkten in dem, was er gegen die Bestreitung der Teleologie ausführt. Sehr ausführlich bekämpft er von C. 74. an den behaupteten Vorzug der Thiere. Mag auch das instinctive Leben in seiner wunderbaren Organisation auf einen schöpferischen λόγος hinweisen, mit dem sittlich selbstbewußt freien Leben läßt es sich doch nicht vergleichen. Dieses letztere ist so sehr Zweck, daß alle anderen Thiere nur mittelbar Theil nehmen an den Gütern, die für das logische Thier bereitet sind. Dieser Zweck hebt die Vollkommenheit der Welt nicht auf, welche ja durch das Eingehen Gottes auf die Freiheit erst erreicht werden soll. Dieser auf der Idee der Freiheit basirte Begriff des Zweckes, der seinerseits wieder den der Vorsehung fordert, ist es, von dem aus nun im fünften Buch Origenes die Ansprüche des Christenthums auf eine absolute Stellung rechtfertigt. Indem er positiv auf die untergeordnete Stellung hinweis't, welche allein das christliche Bewußtsein den Engeln anweisen kann, stellt er die Behauptung auf, daß der Begriff der Vorsehung an sich schon die Sendung des Sohnes Gottes erfordere (C. 1—5.). Der Zusammenstellung des Judenthums mit heidnischem Pantheismus gegenüber führt er unter thatsächlicher Berichtigung der Ansicht des Celsus von dem jüdischen Gott, aus, wie das Christenthum der natürlichen Auffassung Gottes im Heidenthum den Standpunkt geistiger Sittlichkeit entgegenstelle (C. 6—13.). Ebenso findet er in der auf die Freiheit basirten ethischen Auffassung der Auferstehung die Rechtfertigung einer Potenzirung des Natürlichen durch Gott (C. 14—24.). Der schlechthinigen Bindung des Einzelnen an das Volksgesetz gegen-

über führt er aus, daß die sittlichen Begriffe, die doch auf's Engste mit den religiösen Ideen zusammenhängen, auf diese Weise zu etwas bloß Relativem werden müßten, während sie doch ihrem Wesen nach absolute Geltung haben müssen (C. 25—28.). Sofern er selbst nun aber auch die Volksindividualitäten als göttlich gesetzte anerkennt, kann er ihre Besonderung doch wieder nur als Strafe der Sünde ansehen. Diese Besonderung muß daher durch die Erlösung auch wieder durchbrochen werden, wie ja schon die heidnische Philosophie den Versuch machte, zu einem Allgemeinen zu gelangen (C. 29—40.). Die weitere Parallelisirung Israels mit den heidnischen Völkern beantwortet Origenes nicht nur durch Hervorhebung der originalen Unterschiede des israelitischen Lebens von allem heidnischen, sondern auch durch Hinweis darauf, daß die besonderen Führungen Gottes an dem kleinen Israel mitten unter dem Völkergewimmel diesem Volke das Recht zu besonderen Ansprüchen gegeben haben (C. 41—51.), so wenig involvire aber das Zugeständniß anderer Engelserscheinungen neben der Erscheinung des λόγος eine Herabsetzung des letzteren, daß eben die Erscheinung Christi die höchste Stufe jener untergeordneten Offenbarungen sei (C. 52—58.). Den bestimmtesten Gegensatz aber zu der von Celsus so sehr premirten Stabilität bildet es, wenn Origenes, ausgehend von dem hinsichtlich der Auslegung der Schrift Statt findenden Unterschied zwischeu Juden und Christen, neben dem Gemeinsamen der Anerkennung des erschienenen Christus die häretischen Abweichungen einzelner Secten, wie er schon früher gethan, als unausweichliche Momente auf dem Weg zur Wahrheit anerkennen will (C. 59—65.) Auf das Princip der Freiheit läßt sich theilweise auch zurückführen das, was Origines im Eingang des sechsten Buchs den Angriffen des Celsus auf die Form der christlichen Offenbarung erwidert. Die εὐτέλεια des Styls der Schrift diene, führt er aus, ja gerade der Gemeinverständlichkeit der christlichen Wahrheit, bedinge also dessen Universalität. Weiter sieht er in der Schrift eben auch eine sittliche Macht wirksam, die zum Thun des Erkannten antreibe, während bei Sokrates und Andern ein großer Widerspruch zwischen Theorie und Praxis sich finde. Freilich noch mehr bezieht sich Origenes auf diesem Punkte wieder auf den Unterschied des Exoterischen und Esoterischen. Indem das Christenthum Stufen der Erkenntniß kenne von der πίστις zur γνῶσις und von da zur σοφία, lasse es ja der Bildung ihr Recht manchfach angedeihen. Aber auch der Glaube als Vorstufe des Wissens sei nicht etwas durchaus Subjectives, denn

so sehr auch die christlichen Parteien auseinandergehen mögen, der Glaube an Christus sei doch das sie immer wieder vereinigende Band. Umgekehrt sei auch Plato von vielen Wundersagen umgeben und das Beste, was er rede, stamme wieder von dem λόγος, dessen Offenbarung älter ist als Plato (C. 1—14.). Dieser letztere Satz ist dann die Grundlage der weiteren Erörterungen des Origenes, in welchen er zunächst überall der jüdisch-christlichen Lehre die Originalität gegenüber den Sprüchen heidnischer Weisheit, aus denen sie durch Mißverständniß entstanden sein sollen, vindicirt. In diesem Sinne wird die Lehre von Gott (C. 17—21.) und nach einem längeren Excurs über die Ophiten (C. 22—41.) die vom Teufel und Antichrist besprochen, bei der er noch besonders ihr Alter hervorhebt (C. 43.), das weit über Homer hinausreiche. Etwas weiter geht er auch materiell im Folgenden ein, wo er jener pantheistischen Behauptung, daß die Welt der Sohn Gottes sei, gegenüber seine Christologie ausführt (C. 47. 48.) und die Fragen nach der Fluth, dem Bösen und dem Weltende von den bekannten Principien aus bespricht (C. 61.) Eigenthümlicher noch ist das, was er gegen die Behauptung absoluter Unerkennbarkeit Gottes bemerkt. Er verweis't dagegen auf die Erkenntniß durch den λόγος und die sittliche Bedingtheit derselben. Um der letzteren willen ist das Heidenthum freilich ohne Gotteserkenntniß —, aber auch die Erkenntniß durch den λόγος ist eben wieder durch sein Hereintreten in die Menschheit bedingt, da er an sich ebenso δυςθεώρητος ist als Gott [1]) (C. 63—69.) Sofern auch die immanente Offenbarungslehre des Celsus von Origenes nur bekämpft werden kann durch Hervorhebung des geistigen sittlichen Charakters dieses Acts, den er namentlich an der Person Christi nachweis't —, führt diese Erörterung auf das Princip der Freiheit wieder zurück. Der Behauptung, daß der göttliche Geist durch Eingehen in einen niedrigen Leib befleckt worden wäre, hält Origenes die reine Bestimmbarkeit der ὕλη durch das geistige Wesen entgegen (C. 70—77.). Und ebenso wird auf's Neue wieder jener pantheistischen Anschauung, sofern sie ein gleichzeitiges Sein Gottes in der Welt fordert, das Bedürfniß historischer Vorbereitung, sittlicher Vermittlung entgegen-

[1]) Die Verkennung dieses einfachen Gedankengangs, daß erst in Folge der Menschwerdung, der in seiner göttlichen Gestalt unschaubare λόγος die, die reines Herzens sind, zu sich emporzieht, gehört zu den sonderbaren Mißverständnissen Mosheim's, von denen die Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Bücher gegen den Celsus voll sind. Vgl. S. 712/13.

gehalten, und die Thatsache, daß der Geist nur von einem bestimmten Punkte habe ausgehen können (S. 81.).

In der dritten Gruppe von Einwendungen erst, die wir zum Voraus unterschieden haben, steigt Celsus von der Gegenüberstellung heidnischer Weisheit und christlicher Lehre — einer Gegenüberstellung, welche ihn doch immer noch auf der Höhe der Principien gehalten hatte, um eine Stufe herab. Die griechischen Orakel stellt er der hebräischen und christlichen Prophetie gegenüber, indem er zunächst freilich wesentlich nur wieder alte Vorwürfe gegen die letztere, ihren angeblich marktschreierischen, gemeinen, nur auf Leichtgläubigkeit berechneten Charakter geltend macht. Weiter aber hebt er hervor, daß sie schon dadurch sich als lügnerische Vorhersagung gezeigt habe, daß sie Dinge, die Gottes so unwürdig gewesen seien, wie Leiden und Sterben des λόγος, verkündigt habe. Und thatsächlich glaubt er diese Behauptung nicht besser begründen zu können, als durch Gegeneinanderstellung alttestamentlicher Aussprüche und ganz gegensätzlich lautender aus dem Neuen Testament. Namentlich sind es die auf den Besitz des heiligen Landes bezüglichen alttestamentlichen Aussprüche, die ihm hiefür Ausbeute und die Gelegenheit gewähren, die sinnliche äußerliche Richtung des Alten Testaments auf's Schärfste zu tadeln. Von den Orakeln geht Celsus zu einem anderen Theil des griechischen Cultus zu den Heroen über, deren natürliche irdische Großartigkeit er der unwürdigen Niedrigkeit des Lebens Jesu entgegenstellt. Nachdem er dann schon am Ende des siebenten Buches vorläufig die Abwendung der Christen von Bildern und Tempeln getadelt und auf die Dämonen als eigentliche Gegenstände des Cultus hingewiesen hatte, führt er dieses Thema im achten Buche noch weiter aus. In der monotheistischen Ausschließlichkeit des Cultus kann er nur das Zeichen einer sehr anthropopathischen Vorstellung von Gott sehen — sind doch die Dämonen nichts Anderes als die Diener göttlicher Macht, in denen diese geehrt sein will — während freilich umgekehrt die Verehrung Christi, eines gestorbenen Menschen, in der christlichen Form, in welcher dieser Mensch als der Herr über Alles angebetet werde, ihm Polytheismus im schlimmsten Sinn zu sein dünkt. Noch mehr als in der Zurechtlegung der Götter- oder Dämonenvielheit tritt der ästhetische Standpunkt des Celsus in den Ausführungen über die Art des Cultus selbst hervor. Opfer, Tempel, Altäre sind ihm Gegenstände des Genusses, denen nur böswilliger Eigensinn sich entziehen kann. Scheint ihm überhaupt aller irdische Genuß durch die Dämonen vermittelt, so kann er es nur für

ein Zeichen groben Undankes ansehen, daß die Christen zwar an den Gütern der Welt auch Theil nehmen, aber die ausdrücklich zur Ehre der Geber oder Vermittler dieser Güter veranstalteten Opfermahle verabscheuen. Daß trotz dieses Undanks und der Beleidigungen, welche die Christen ihren Bildern zufügen, die Dämonen nicht zur Rache schreiten, kann er nur als einen Beweis ihrer Großmuth ansehen. Aber selbst in dem Punkte, in welchem die Christen für sich den unbestreitbarsten Vorzug zu haben glaubten, in dem Beweis aus Wundern und Weissagungen glaubt Celsus die Dämonen als ebenbürtig erweisen zu können. — Freilich bei allen Vorzügen, die er diesen Geistern vindicirt, kann er am Ende selbst die Warnung nicht zurückhalten vor zu tiefem Eingehen in das Gebiet dieser Dämonen. Welche eigentliche Bedeutung ihm schließlich doch allein die Dämonen haben, spricht er am Ende offen aus in der Hervorhebung der bloß nationalen Bedeutung auch der Religion. Wenn ihm der Gedanke einer universellen Religion eine völlig undurchführbare Idee zu sein scheint, so kann er, daß die Christen sich vom Dienste der Waffen und des Staates enthalten, nur für einen Frevel ansehen, welcher eben der concreteste Ausdruck des frevelhaften Princips ist, auf dem nach Celsus das Christenthum überhaupt beruht — des von allen alten Banden sich losmachenden Eigenwillens — der *στάσις*.

Es ist gesagt worden, daß die apologetische Argumentation des Origenes gegen diese letzte Reihe von Angriffen des Celsus wesentlich auf der Hervorhebung des religiösen und sittlichen Idealismus des Christenthums beruhe. So macht er denn den sittlichen Heroismus der alttestamentlichen Propheten, der unreinen Art gegenüber geltend, in der sich die göttliche Offenbarung in der griechischen Mantik vermittle. Am interessantesten aber ist es, wie Origenes der Prophetie auf Grund der Klarheit ihres Bewußtseins bei der Inspiration einen Vorzug vindicirt vor der das klare Bewußtsein unterdrückenden heidnischen Mantik (vgl. Cap. 1—8). — Von anderen früher besprochenen Grundsätzen aus, weist er den Vorwurf, daß die alttestamentliche Prophetie Gottes Unwürdiges verkündigt habe, zurück, denn neben dem eigenthümlichen Versuch von der scheinbaren Concession des Celsus aus, daß die Prophetie Wahres verkündigt habe, die Unmöglichkeit, daß dieß nicht könne Gottes unwürdig gewesen sein, zu beweisen, hilft er sich durch die mystische Deutung des sinnlich scheinenden Inhalts, und was insbesondere das Leiden und Sterben des *λόγος* betrifft mit der christologischen Unterscheidung des göttlichen *λόγος* und der leidentlichen

Menschheit (Cap. 9—17.). Seine idealistische Auffassung dagegen tritt in der tiefen Bemerkung hervor, die er neben den allegorischen Ausdeutungen zum Behuf der Ausgleichung des scheinbaren Gegensatzes zwischen Altem und Neuem Testament macht, daß nämlich die alttestamentliche Heilsökonomie auf einer Volksgemeinschaft beruhte und darum auch an die Bedingungen der Erhaltung einer solchen gebunden war, während die neutestamentliche in einer rein geistigen von den Gränzen eines Volkes unabhängigen Gemeinschaft duldend siegt (Cap. 18—26.) [1]). Noch mehr wird der praktische und intellectuelle Idealismus des Christenthums dem Vorwurf einer sinnlichen Richtung der Christen entgegengehalten. Ist die wahre Gotteserkenntniß doch nicht ohne Gnade möglich (Cap. 27—44.), ist doch die als hohe Weisheit gerühmte Entgegensetzung von οὐσία und γένεσις recht eigentlich das praktische Eigenthum der Christen, in deren Reihen auch die Idioten der Geistesverheißung in reicherem Maße theilhaftig geworden sind als ein Plato (Cap. 45—52.). Nachdem Origenes noch einmal durch allegorische Deutung den Nachtheil abzuwenden versucht hatte, der Christo aus der Vergleichung mit den Heroen hätte erwachsen sollen und umgekehrt die Sittlichkeit dieser Heroen in Zweifel gezogen hatte (53—56.), sucht er von Cap. 62. an die Zurückhaltung der Christen von dem heidnischen Cultus mit der in demselben wirksamen Dämonenthätigkeit zu begründen. Hatte Celsus die Dämonen mit geordneten Obrigkeiten verglichen, so sind sie dem Origenes vielmehr Räuberbanden, welche unter göttlicher Zulassung, nicht unter göttlicher Vorsehung stehen. Die Bosheit der Dämonen zu erweisen und sie so von den wirklichen Dienern göttlicher Vorsehung, von den Engeln, zu unterscheiden ist die erste Aufgabe, die sich Origenes im achten Buche setzt (Cap. 2—11.). Freilich der christliche Idealismus begnügt sich nicht, seine Gedanken zur Engelwelt zu erheben, vielmehr muß der Christ über die Engelwelt empor aufsteigen zu dem ἐπὶ πᾶσι θεός. Dieser Gott steht aber so hoch über aller Eifersucht, daß der Gottesdienst vielmehr immer nur einen subjectiven Nutzen haben kann, weßwegen wir auch nur um des eigenen Nutzens willen uns hüten müssen vor Verehrung der Dämonen, die durch ihre gegenseitige Eifersucht ihre Schlechtigkeit beweisen. Ehre von unserer Seite gebührt nur denen, welchen Gott durch Wunder und Weissagungen Ehre gegeben hat. In diesem Sinne auch ist der Sohn zu ehren —

[1]) Gründlich mißverstanden hat diese Stelle wieder Mosheim a. a. O. S. 758 f.

denn Eins ist er zwar mit dem Vater durch die Gleichheit des Willens, aber ihm untergeordnet als der ἀρχιερεύς, als der Vermittler namentlich der Gebete; der Herr der Welt ist er aber nicht in gleichem Sinn wie der Vater, sondern sofern er als λόγος die Welt theils schon beherrscht, theils sich unterthan zu machen im Begriffe ist und darum eben ideell schon die Herrschaft über die ganze Welt übt (Cap. 12—16).). Tritt hier der Idealismus in einem subordinatianischen Resultat hervor, so macht sich derselbe noch unmittelbarer in der Wendung geltend, die er dem christlichen Cultus gibt, den er wesentlich nur als Symbol des subjectiven sittlichen Lebens ansieht (Cap. 17—23.). Das Recht zum Weltgenuß zwar behält der Christ, sofern ja der λόγος der Vermittler der Weltregierung ist und die Christen genießen ja betend mit stetem Danke, aber dennoch läugnet Origenes die Macht der Dämonen auch in der Natur nicht; nur ist sie ihm eben eine Verderben bringende (Cap. 34—43.). So wenig kann er in der angeblichen Zurückhaltung der Rache an ihren Beleidigern einen Act der Großmuth sehen, daß er vielmehr die nur eben unter dem Schutze des Einen Gottes nicht zu fürchtende Rachsucht für einen Beweis ihrer Schlechtigkeit hält, während die von Gott verhängten Strafen überall nur den Zweck der Besserung haben, daher er selbst die über Israel um der Verwerfung Christi willen verhängte Strafe nur als ein Mittel zur Buße ansehen kann. Die Verfolger sind eben allein die Dämonen, von denen schon Christus so viel Unwürdiges dulden mußte, was sich ein Hercules nicht hätte gefallen lassen; aber das Blut, das sie vergießen, dient nur zur Zerstörung ihrer Herrschaft, weßwegen sie auch mehr noch auf die Verläugnung als auf den Tod der Christen ausgehen (Cap. 35—44.). Wunder und Weissagungen aber, mit denen man die Dämonen schmücken will, haben selbst ihren Werth nur in der innerlichen Wirkung, der sie dienen, und selbst jene den christlichen Lehren verwandten eschatologischen Mythen müßten sich erst in der thatsächlichen Ueberwindung der Furcht vor dem Tode, der um der Gerechtigkeit willen droht, bewähren (Cap. 45—54.). Warnt Celsus am Ende selbst vor seinen Göttern, so kann Origenes nur zum unbedingten Vertrauen auf den Schutz des Einen Gottes ermahnen, lenkt Celsus den Blick immer wieder auf die nationalen Schranken, so strebt Origenes eine Universalität an, die am Ende nur in der ἀποκατάστασις ihre adäquate Form findet. In dieser ihrer idealen Richtung fern von dem Waffengeräusch und von Aemtern, zu denen sich nur Ehrgeizige herzudrängen,

sind die Christen doch das Salz der Erde, die, in allem Erlaubten dem Staate unterthan, mit ihren Gebeten die Welt erhalten und in der Kirche eine höhere Form des Vaterlandes und einen reineren Dienst finden (Cap. 65—76.).

Mußten wir nun schon in obiger Darlegung des Gedankengangs, bei der wir sofort versuchten einen Zusammenhang herzustellen durch Auslassung von Wiederholungen und nebensächlichen Erörterungen, doch manchmal den natürlichen Gedankengang sehr störend unterbrochen sehen, so würde es noch schwerer sein, einen von dem Bewußtsein des Origenes selbst ganz klar in's Auge gefaßten methodischen Gang nachzuweisen. Bei Augustin dagegen tritt uns sofort jedenfalls der klar intendirte Fortschritt von dem Aeußerlichen zu dem Tieferen, Innerlichen entgegen. Es hängt dieß damit zusammen, daß überhaupt Augustin das Heidenthum in viel weiterem Umfange als Origenes in Betracht zieht. Origenes beschränkte sich darauf, das Heidenthum in der philosophisch gefärbten Form des Celsus anzuzunehmen — der Abendländer faßt es auch in erster Linie in seiner volksmäßigen und politischen Gestaltung auf. Schon durch diese Unterscheidung der Gesichtspunkte kommt eine Symmetrie in das Werk. Der erste Theil, in dem Augustin namentlich auch die varronische Dogmatik in's Auge faßt, hat darum für den nationalen Typus eine nicht geringe Bedeutsamkeit, wenn auch der Beginn des großen Werkes unsere Erwartungen herabzustimmen scheint u. s. f. [1])

Wir begegnen nämlich in den ersten Büchern Erörterungen, die uns ihren Werth mehr in den antiquarischen Notizen, mit denen sie ausgestattet sind, oder etwa in den mancherlei beißenden Witzen, die sich hier finden, zu haben scheinen. Das erste Buch behandelt zunächst den Vorwurf, welcher dem ganzen Werke zum Ausgangspunkt dient, in seiner unmittelbarsten Gestalt. In dieser besteht die Anklage der Heiden aus zwei Sätzen: 1) die Gräuel, welche die westgothische Eroberung in Rom anrichtete, haben ihren Grund darin, daß der alte Götterschutz Rom entzogen ward um des Christenthums willen, 2) daß der Christengott keinen genügenden Schutz gewähren kann, ergibt sich daraus, daß auch die römischen Christen gleichmäßig

[1]) Auch hier könnte wieder auf die treffliche Darstellung Baur's (die christliche Kirche des 4—6. Jahrhunderts, S. 43 ff.) verwiesen werden, wenn nicht der zweite positive Theil beinahe ganz zu kurz gekommen wäre und die Darstellung selbst schon zu sehr eine bestimmte Tendenz an sich trüge.

unter jenen Gräueln zu leiden hatten. In ersterer Beziehung macht nun Augustin darauf aufmerksam, daß die gothische Eroberung sich zu ihrem Vortheile von früheren unter unbestrittener Herrschaft des Heidenthums stattgehabten Ereignissen ähnlicher Art namentlich dadurch auszeichne, daß wenigstens die an heilige Stätten Geflüchteten geschont worden seien. Also eben nur das Maß, das in den Gräueln eingehalten wurde, ist auf das nomen christianum zurückzuführen (vergl. C. 7.), während die Schreckensscenen selbst durchaus nichts Unerhörtes sind (C. 2—7.). Tiefer führt ihn schon die Beantwortung des anderen Satzes. Dieser hätte freilich dann Gewicht, wenn der Christ überhaupt nur auf dieses Leben angewiesen wäre, aber für ihn sind alle diese äußeren Begebnisse und Leiden nur von pädagogischem Werth, sie haben ihren Werth oder Unwerth nur im Verhältniß zu einem höheren Ziele. Indem Augustin dies an den einzelnen Arten der Leiden durchführt, kommt er ausführlich auch auf ein dem Anscheine nach das sittliche Leben des Menschen unmittelbar betreffendes. Er behandelt die Frage nach den Sünden wider das sechste Gebot, ob solche als bloßes Leiden stattfinden können und im Zusammenhange damit nach dem Selbstmord, wobei er namentlich die Thaten einer Lucretia und eines Cato beleuchtet. Diese casuistischen Erörterungen von C. 16—27. haben freilich mehr Werth für die Ethik als für die Apologetik. Indem nun Augustin schließlich wieder sich dahin zusammenfaßt (C. 29.), daß die familia summi et veri Dei consolutionem suam hat non fallacem nec in spe rerum nutantium vel ruentium constitutam und daß sie so dem alten römischen Staate, der nur auf sinnliches Wohlergehen sein Augenmerk gerichtet hatte, entgegensteht, und daß C. 35. die Schonung auch von Heiden, die in christliche Kirchen sich geflüchtet hatten, erfolgte eben weil überhaupt die Scheidung zwischen Guten und Bösen nicht diesem Leben angehört, hat er das Thema für alle folgenden Erörterungen angegeben — ja der ganze Inhalt ist damit kurz angedeutet. Der specielle Fall darf nur verallgemeinert werden. Das ganze heidnische Leben, dessen Repräsentant der römische Staat war, legt von der Unmacht der heidnischen Götter Zeugniß ab — auch der römische Staat stand unter der Vorsehung des Einen Gottes und muß ihr zum Beweise dienen. Wo aber das Heidenthum hinaus wollte über die Gränzen dieses irdischen sinnlichen Lebens, mußte es vollends seine Unmacht fühlen. Nur im Christenthum ist die Erfüllung der Sehnsucht gegeben — nur in dem Gang der civitas Dei

auch das Gesetz für den Gang der mit ihr in mannichfache Verschlingung tretenden civitas terrena. — Demnach geht nun Augustin im zweiten Buch vom Wesen des Staates aus. Im Allgemeinen kann doch der Staat nicht ohne sittliche Grundlagen bestehen. Nun aber hat das Heidenthum, haben die Dämonen, welche in demselben wirksam sind, Alles gethan, um ja diese sittlichen Grundlagen zu zerstören. Mit besonderem Nachdrück behandelt Augustin von C. 4. an das Schauspiel mit seinen Abscheulichkeiten, das ja alles Gute systematisch vergiften mußte. Nun aber war dieses natürliche Gute keineswegs so stark, daß es nicht eine Stärkung hätte brauchen können. Bezeugt doch nach Cap. 18. Sallust, daß nur äußere Gefahr den inneren Frieden in Rom erhalten konnte, daß nach Carthago's Untergang das Verderben unaufhaltsam hereingebrochen sei und noch unter der Götterherrschaft der Staat ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima geworden war. Wenn also nach Cicero's Definition zu einem wahren Staate auch Gerechtigkeit gehört, so hat der römische Staat gar nie Bestand gehabt (C. 21, 4.) — und die Götter haben Nichts gethan um dem abzuhelfen — sie haben weder innerlich, noch äußerlich zu retten vermocht, sie haben weder die Guten, noch die Bösen consequent beschützt, sondern überall nur mit ihrem dämonischen Beispiel die discordia und die Lüste aufgeregt. C. 26. bemüht sich Augustin noch besonders zu zeigen, daß auch die Mysterien keine sittliche Erneuerung haben bringen können, sondern daß auch sie, indem sie die öffentlichen Gottesdienste ruhig fortbestehen ließen und nur tiefere Befriedigung vorspiegelten, dämonischen Ursprungs waren. — Hat sich so gezeigt, daß für das sittliche Gebiet, dem der Staat angehört, das Heidenthum nur schädlich wirkte, so erweisen sich die heidnischen Götter nun auch unfähig die äußeren Güter zu gewähren, welche die begehren, die magis stomachantur, si villam malam habeant, quam si vitam: quasi hoc sit hominis maximum bonum, habere bona omnia, praeter se ipsum (lib. 3, 1.). Indem er mit seinem Lieblingsdichter Virgil die römische Geschichte mit der Zerstörung Iliums beginnt, sucht er in der römischen Geschichte eine fortgehende Reihe von Kriegen — inneren und äußeren — aufzuzählen und zu zeigen, daß in der That nie ein Zustand allgemeinen Wohlbefindens geherrscht habe, und hier läßt er nun eben seiner Satire den freiesten Spielraum, indem er nachweist, wie die Götter auf keinem Punkte das geleistet haben, was sie leisten sollten. So macht er sich namentlich 3, 25. über die Erbauung eines Tempels der Concordia auf dem

Platze auf dem C. Gracchus gefallen war, lustig. Sollte etwa die Concordia zur Strafe dafür, daß sie das Herz der Bürger verlassen hatte in illa aede tanquam in carcere includi? Ist so weder die sittliche Grundlage des Staates, noch die Befriedigung des Einzelnen, wie sie vom Wohlergehen des Ganzen abhängt, durch die Götter bedingt, so erhebt im vierten Buch Augustin nun die Frage, worin denn überhaupt das Glück eines Staates noch bestehe und inwiefern der alte Göttercult darauf habe einen Einfluß üben können. Nicht die Ausdehnung, antwortet er, macht doch das Glück eines Staates aus, gut ist die Ausdehnung nur, wenn wirklich schon der Inhalt gut ist. Das Wesentliche für den Staat ist nach Cap. 4. nur die Gerechtigkeit, denn nur auf diesem Grunde kann wirklich von einem inneren Frieden und damit von einer Befriedigung die Rede sein. Von einer solchen Gerechtigkeit ist aber in den heidnischen Staaten nicht die Rede — sie sind alle auf Gewalt basirt und unterscheiden sich nur durch Dauer und Umfang von Räuberbanden. Augustin beruft sich hiefür auf die Gründung das assyrischen Reichs durch Ninus (C. 6.) [1]). Aber obgleich so die Weltherrschaft weder eine sittliche Basis hat, noch wirkliches Glück bringt, so ist doch auch der Uebergang dieser Herrschaft von einem Volke auf das andere wieder nicht aus dem heidnischen Göttercult zu erklären, sonst müßte man ja annehmen, daß die Götter des einen Volks mächtiger sind als die des anderen, und vollends wie sollen die römischen Götter, deren jeder nur über einen so geringen Wirkungskreis zu gebieten hat, im Stande sein, über solche Weltangelegenheiten zu entscheiden? Augustin, der bei dieser ganzen an C. 8. sich anreihenden Entwickelung den Witz keineswegs spart, sucht bei dieser Gelegenheit die Ansicht, als ob mit der Reducirung des Polytheismus auf den Pantheismus etwas ausgerichtet würde zu widerlegen. Entweder nämlich haben dann die einzelnen Theile der Welt doch wieder ein selbstständiges Leben, durch welches die Einheit der Welt aufgehoben ist, oder aber hat es keinen Sinn mehr das Einzelne zu verehren, wenn man die Einheit des Ganzen verehrt (Cap. 11.). Der Gedanke aber die Gottheit nur zum Lebensgrunde der Welt zu machen, führt in seiner Consequenz zum Atheismus (C. 12. u. 13.). Ist so Alles unmittelbar göttlich, so kann es ja überhaupt keine Macht mehr geben, welche im Stande wäre, über

---

[1]) Eine ähnliche Ansicht von der Entstehung der weltlichen Gewalt begegnet uns auch bei Gregor VII. Vgl. Gfrörer, Gregor VII., Bd. II., S. 404.

die Dinge in der Welt zu entscheiden. Augustin sucht von dem Gedanken aus, daß die Götter nur die einzelnen Seiten des irdischen Lebens repräsentiren, den Polytheismus in sich selbst aufzuheben und als höchsten Allgemeinbegriff die Felicitas aufzustellen (C. 23.). Nachdem er dann noch die heidnischen Versuche, den Polytheismus als allegorische Hülle oder als politische Nothwendigkeit zu rechtfertigen, abgewiesen und C. 27. namentlich auf die Unterscheidung zwischen poetischer, philosophischer und politischer Religion Rücksicht genommen und die ludi scenici als das eigentliche Leben des Heidenthums in ihren entsittlichenden Wirkungen solchen Versuchen entgegengestellt hat, schließt er C. 33. damit, daß nur der eine Gott der vorsehungsvolle Geber alles Glückes sein kann. Das Glück, das er gibt, ist freilich ein anderes als nur dieses irdische, allein, daß auch dieses äußere Glück in seiner Hand steht, zeigte sich an den Juden, denen er ohne eine Göttin Mellona ein Land gab, darinnen Milch und Honig fließt. — Ehe er nun aber von hier aus dazu fortgeht, positiv im fünften Buche den Grund aufzuzeigen, warum diese göttliche Vorsehung gerade den Römern die Weltherrschaft gegeben, hat er sich im Anfange dieses Buchs noch mit einer Ansicht auseinander zu setzen, die in der That der eigentliche, tiefere Sinn der bekämpften pantheistischen Auffassung des Polytheismus ist — mit der Ansicht, daß alles Geschehende entweder bloßer Zufall oder etwas durch ein unabänderlich bestimmtes Fatum Nothwendiges sei. Während er die erstere Ansicht als eine die Gottheit selbst aufhebende nicht weiter bespricht, läßt er sich sehr ausführlich auf die fatalistische ein, namentlich sofern sich diese mit astrologischem Aberglauben verbindet. Augustin hat dabei bekanntlich ein gutes Stück eigener Erinnerungen aus der Jugendzeit zu verwenden gehabt und mit einem Erlebniß aus der letzteren will er auf drastische Weise die Lehre von den Constellationen widerlegen (C. 2—7.). Nachdem er noch C. 8. zu erweisen versucht hat, daß auch der stoische Determinismus ja doch wieder auf Gott zurückführe, kommt er C. 9. u. 10. auf das Verhältniß göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit zu reden — ein Verhältniß, welches er dahin bestimmt, daß Gott alle Ursachen ihrem Wesen nach, also auch die freien vorauswisse. In dieser seiner Allwissenheit liegt nun C. 11. das Mittel für seine Vorsehung. Die Vorsehung ist also eine auch die freien Handlungen in das Ganze der Welt einordnende. Und nun erst wendet er sich C. 12. zu der Frage: womit haben die Römer ihre Größe verdient? Die Antwort darauf lautet, daß das Auszeichnende an den Römern

die Ruhmsucht war, daß sie in dem Gedanken die Knechtschaft des Vaterlandes sei inglorium das dominari und imperare gloriosum, patriam prius omni studio liberam, deinde dominam esse concupierunt. Obgleich nun — dies sind die wesentlichen Gedanken der folgenden Erörterung bis C. 21. — auch diese Ruhmbegierde ein Laster ist, und zwar kein geringeres als jedes andere auch nach absolutem Maßstab, so bedarf sie doch als Mittel der Zurückdrängung anderer Laster — der Tugend, die freilich als bloßes Mittel der Eigensucht keine wahre mehr ist, aber doch als Energie der Ueberwindung natürlicher Begierden zum beschämenden Vorbild für die Christen werden kann. Diesem verhältnißmäßig edleren Laster haben die Römer ihre Größe zu verdanken. Aber sie haben mit dieser Größe auch ihren Lohn dahin. Sie suchten Zeitliches, Endliches, einen fumus — den haben sie, das ist ihr Vorzug vor anderen Völkern, welche sie überwanden und welchen diese Ueberwindung viel Gutes brachte, der ewige, wahrhafte Lohn aber wird nur den Christen. — Wie so, damit schließt Augustin C. 22—26. dies Buch, auf den Ausgangspunkt des ganzen Werkes zurückgreifend — das Schicksal des ganzen römischen Reichs ein Werk göttlicher Vorsehung ist, so sind auch die einzelnen Geschicke — die Kriege u. s. w. in ihrer Dauer von der uns freilich oft verborgenen Gerechtigkeit Gottes abhängig. Nur so viel ist gewiß: irdisches Heil ist ebensowenig ein adäquater Lohn für die wahre Tugend, als umgekehrt das Erbtheil nur der irdisch Gesinnten. Des frommen Jovian's Herrschaft war kürzer als die des Apostaten Julian, während doch umgekehrt auch wieder Christen, wie Constantin und Theodosius, in reichstem Maße irdisches Glück zu erfahren hatten. — Damit hat denn Augustin den ersten Theil seines Beweisverfahrens geschlossen, die irdischen Dinge sind in höherer Hand — die heidnischen Götter sind unfähig, nach dieser Seite hin etwas auszurichten. Aber diesen Beweis konnte Augustin nicht führen, ohne zugleich darauf hinzuweisen, daß diese irdischen Ziele überhaupt so wenig in letzter Beziehung die wahren seien, daß die beste Tugend im Dienste dieser Ziele ihren Werth verliere. Hat denn aber das Heidenthum — dies ist darum die weitere Frage — diese höheren Ziele gar nicht gekannt? Im Allgemeinen bejaht Augustin diese Frage. Aber waren die Ziele richtige, so muß um so mehr gesagt werden, daß die Mittel ganz unzureichende waren, daß der heidnische Göttercult nicht das zu geben vermag, was die Edleren suchen. An sich ist klar, daß wenn vermöge des früher

geführten Nachweises die gewöhnlichen Volksgötter nicht das Geringere, irdisches Glück zu geben vermögen, sie noch viel weniger im Stande sind, das Höhere, ewiges Leben zu verleihen (lib. VI, C. 1.). Aber diese Volksgötter sind ja, dessen ist sich Augustin wohl bewußt, für das Bewußtsein der Gebildeten nur Bilder. Darum läßt er sich nun sehr genau auf Varro ein, um an der Hand von dessen gelehrtem Werke über die Antiquitäten nachzuweisen, wie wenig es gelingen könne, aus diesen Volksgöttern etwas Höheres zu machen. Zunächst sucht er im sechsten Buch zu zeigen, daß von den drei Arten der Theologie, welche Varro aufstellt, der theologia theatrica, civilis und naturalis, die beiden ersteren zusammenfallen und das ungünstige Urtheil Varro's über die theologia theatrica auch die civilis treffe, über welche mit Recht sich Seneca in offen tadelndem Sinne ausspreche. Das siebente Buch beleuchtet in seinen vier ersten Capiteln Varro's dii selecti, die Gründe dieser Auswahl ironisirend. Der übrige Theil des Buchs sucht dann die Unhaltbarkeit der natürlichen Deutung der Mythen zu erweisen und den Naturpantheismus, der keinen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf kennt, überhaupt als eine niedrige, den Menschen herabwürdigende Anschauung abzulehnen. Eine edlere Auffassung des Zieles der Menschen hat erst die Philosophie und zwar näher die platonische aufgestellt. Dieser Philosophie gelten daher die weiteren Erörterungen. Augustin eröffnet das achte Buch mit etlichen Bemerkungen, die zur Geschichte der Philosophie gehören. Sie haben den Zweck, zunächst den Platonismus als den Höhepunkt der seitherigen Philosophie und zwar in den drei Hauptgebieten derselben, der Logik, Ethik und Physik zu erweisen. Besteht das den Platonismus Auszeichnende überhaupt darin, daß er hinausgehend über die bloße Theorie von der Weltseele einen Gott Schöpfer bekennt, der die rationalis und intellectualis anima participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit (C. 1.), so hat derselbe ja auf den einzelnen der genannten Gebiete in richtiger Weise diesen seinen Charakter an den Tag gelegt, indem er auf physischem Gebiete in Gott den letzten Seinsgrund (C. 6.), sodann C. 7. auf logischem Gebiet in Gott den letzten Erkenntnißgrund, als lumen mentium, auf ethischem in Gott das höchste Gut C. 8. erkennt. Erkennt Augustin in diesen Principien vollkommen richtige und wahre Sätze an, so wahre, daß er kaum glaubt ohne eine historische Abhängigkeit des Platonismus vom Mosaismus durchkommen zu können (C. 11.), so fragt sich nur noch, worin besteht denn noch

der Unterschied des Christenthums? Vorläufig weist er schon auf den in der heidnischen Philosophie doch immer vorhandenen Widerspruch zwischen Erkennen und Handeln hin (C. 10.). Näher ist es die trotz jener Erkenntniß fortgehende Verehrung vieler Götter, welche Augustin dem Platonismus vorwirft. Der letztere setzt die Götter des Volksglaubens zu Dämonen herab, aber diese sollen nun Mittler sein zwischen Gott und den Menschen. Indem er sich namentlich an Apulejus von Madaura, seinen nächsten Landsmann, und an Hermes Trismegistus, dann weiterhin auch an Plotin und Porphyrius hält, macht er zuerst den Einwand, daß diese Mittlerschaft nur physisch gefaßt sei, der Vorzug der Dämonen vor den Menschen nur in der Unsterblichkeit, nicht in einem sittlich reineren Leben bestehe, daß die Vermittelung durch sie darum ebenso Gottes unwürdig, als für die Menschen entwürdigend und schädlich sei und zum gräulichsten Magismus führe (C. 16—25.). Indem er an ein Geständniß des Hermes anknüpfend die Ansicht, daß die Dämonen Geister verstorbener Menschen seien, geltend macht, verwahrt er die Märtyrer, die ohnehin für sich keinen Cult verlangen, gegen die Zusammenstellung mit den Dämonen. Aber ist denn nun zum Voraus feststehend, daß die Dämonen nur unreine Geister sind? Auf diese Frage sucht Augustin im neunten Buch eine Antwort zu geben. Wieder geht er von Apulejus und Plotin aus, die als charakteristische Merkmale an dem Begriff immer nur Aeußeres hervorheben: loci sublimitas, vitae perpetuitas, perfectio naturae (Cap. 12.), während sie in geistiger Beziehung die Leidentlichkeit der Menschen, ihr Hingegebensein an die Affecte theilen sollen. Dieser falschen Mittlerschaft, welche für die Dämonen nur eine aeterna miseria bedeute, stellt Augustin die wahre Mittlerschaft Christi entgegen, der umgekehrt die mortalitas und beatitudo verbinde (C. 15.). Die hochmüthige Verachtung des Platonismus gegen das Fleisch straft sich in der bloß natürlichen, unethischen Art des Verhältnisses zu Gott, die er behauptet. Wollte man nun aber wirklich auch die Dämonen mit den Engeln zusammenstellen, so bliebe doch der Unterschied — und darauf macht nun hauptsächlich das zehnte Buch aufmerksam —, daß die Dämonen einen Cultus für sich verlangen, während die Engel überall von sich aus hinweg auf Gott hinweisen. So stellt er denn von C. 8. an einerseits die durch Engel, als Diener der göttlichen Vorsehung gewirkten Wunder den selbstsüchtigen, auf die eigene Verherrlichung gerichteten magischen Thaten der Dämonen, den Prädictionen der letzteren die Großartigkeit der

in einer ganzen Heilsgeschichte zur Darstellung kommenden Prophetie, dem sinnlichen Opferdienst die wahrhaft sittliche Hingabe an Gott, die wahrhaft sittliche Reinigung der Theurgie und dem Magismus entgegen, durch welche die Seele gereinigt werden solle. Bei letzterem Punkte bleibt Augustin von C. 23. an noch etwas länger stehen. Die Neuplatoniker, mit denen er sich zu schaffen macht, unterscheiden zwischen einer der anima spiritualis durch Magie und einer der anima intellectualis durch Philosophie zu Theil werdenden Reinigung. Augustin, der dieser Scheidung die Erlösung des ganzen Menschen durch Christum entgegenstellt, beruft sich auf das Geständniß Porphyr's selbst, dafür, daß die Reinigung durch Theurgie eine metuenda sei, und indem er überhaupt die platonische Psychologie angreift und die Autorität Plato's auf diesem Punkte wankend machen will, erörtert er einen anderen Punkt, auf dem wirklich diese Autorität durchbrochen worden sei (C. 30.), nämlich die Lehre von einem Kreislauf der Seelen. Augustin behandelt hier mit scharfer Dialektik einen der bedeutendsten Controverspunkte, nämlich die Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt überhaupt, die Frage nach der Welt und ihrer Creatürlichkeit. Wenn er seine Argumentation wesentlich auf den Begriff der beatitudo stützt, die nach platonischen Prämissen nicht möglich sei, so ist es nur ein Beweis für seine Behauptung mehr, wenn Porphyr gesteht, daß eine universalis via animae liberandae weder a philosophia verissima aliqua noch ab Indorum moribus et disciplina zu seiner Kenntniß gekommen sei (C. 32.). Augustin zeigt, daß hier ein unbefriedigtes Bedürfniß vorliege, ein Bedürfniß, wie ihm eben nur die Offenbarung in Christo entgegengekommen sei. Und so glaubt er denn den Beweis geliefert zu haben, daß die höheren Bedürfnisse, welche sich auch im Heidenthum regten, die höheren Ziele, welche auch dort aufgingen, ebensowenig aus seinen des Heidenthums Mitteln erreicht werden können, als die gewöhnlichen irdischen Güter, an deren Erreichung zum Theil eine so bedeutende sittliche Kraft gesetzt worden sei, in der Hand der Götzen stehen. Aber Augustin glaubt damit seine Aufgabe nur halb erfüllt zu haben.

Er hat zwar im Allgemeinen schon seine ersten Grundlagen christlicher Lehre: den Theismus, den Schöpfungsbegriff und vor Allem die Lehre von der Vorsehung als der Vernunft entsprechend nachgewiesen. Aber nun handelt es sich ja um die Offenbarung in Christo. Sie zu erweisen in ihrer Wahrheit schlägt Augustin den großartigsten Weg ein, der überhaupt möglich ist, den historischen,

und zwar näher den geschichtsphilosophischen. Die 12 letzten Bücher theilt er selbst in 3 Tetraden de exortu, de procursu et de debitis finibus duarum civitatum. Am meisten greifen in die eigentlich speculative Sphäre die 4 Bücher de exortu ein. Es handelt sich hier überhaupt um die Entwickelung des Gedankens der beiden civitates, der civitas coelestis und terrena — es handelt sich um Entwickelung der Grundvoraussetzungen der geschichtlichen Bewegung überhaupt. Ist es der Gegensatz der Sünde und des Heils, der den Inhalt und das Motiv der geschichtlichen Entwickelung ausmacht, so sind diese Begriffe nun näher zu erörtern. Ausgehend von dem Gottesbegriff, mit welchem ihm der Gedanke der Offenbarung und ihrer urkundlichen Bezeugung zusammenhängt (lib. 11, 2. 3.) entwickelt er im eilften Buch die Schöpfungsgeschichte nach der Genesis, und zwar kommt hiebei in Betracht die Zeitlichkeit der Schöpfung, der Grund, die göttliche Güte, ihre Art und ihre Vollkommenheit. Dieß letztere kann aber nicht entwickelt werden ohne vorläufige Rücksicht auf das Böse, den Fall der Engel. Dann führt ihn der Gedanke an das göttliche Ebenbild in der Creatur auf die Entwickelung der Trinitätslehre und auf das Verhältniß der Engel und Menschen. Nachdem er so die Idee der Creatürlichkeit entwickelt und das Böse als etwas der Schöpfung nicht nothwendig Anhängendes, wohl aber durch die göttliche Vorsehung zum Voraus Geordnetes nachgewiesen, kommt er erst im zwölften Buch auf die mehr concrete Darstellung zurück. Er geht hier aus von dem Verhältniß der Engelwelt und der Menschenwelt. Dies führt ihn unmittelbar auf das Verhältniß des Metaphysischen und Moralischen, indem er einen metaphysischen Vorzug der Engel vor den Menschen neben möglicher moralischer Gleichheit, ja neben der Möglichkeit eines moralischen Vorzugs der Menschen vor den Engeln behauptet. In der Gleichheit der sittlichen Natur liegt die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen den zwei Welten: der Engelwelt und der Menschenwelt. Indem nun aber zur weiteren Erläuterung Augustin den wesentlichen Unterschied des Metaphysischen und Sittlichen überhaupt erörtert, werden die Capp. 2—8. des zwölften Buchs zu einer vorzüglichen sedes für die Lehre Augustin's vom Bösen als einer bloßen Negation. Die weiteren Ausführungen von C. 10. an behandeln dann wieder das Verhältniß der zeitlichen Schöpfung zu der Ewigkeit Gottes und führen das schon im ersten Theil zur Abwehr eines ewigen Kreislaufs der Dinge Gesagte wiederum namentlich vom Begriff der beatitudo weiter aus

— nun positiv auch durch den Begriff der Präscienz und Prädestination die Schwierigkeiten ausgleichend. Es sind diese Erörterungen für das Folgende von der allergrößesten Wichtigkeit, indem erst auf Grund ihrer der dem Heidenthum mangelnde Begriff der Geschichte zum Recht kommen kann. Von C. 29. an setzt dann Augustin die Bedeutung der Einheit des geschaffenen Menschen für die sittliche Gemeinschaft des Näheren auseinander. Das 13. Buch ist Erörterungen über den Begriff und das Wesen des Todes gewidmet. Indem Augustin den Begriff der Sünde selbst unter den des Todes subsumirt, glaubt er am bestimmtesten den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod nachweisen zu können. Der geistige Tod, die Trennung des Menschen von Gott führt in natürlicher Folge zu der Trennung von Leib und Seele. Trotz dieses Zusammenhanges, welcher dem leiblichen Tode immer den Charakter der Strafe aufdrücken wird, sucht nun Augustin doch auch wieder zu zeigen, wie unter Voraussetzung der Erlösung der leibliche Tod auch wieder ein Gut zu werden vermag. Da aber ein solches Gut der Tod doch andererseits wieder nur sein kann unter Voraussetzung der Sünde und Verkehrtheit des Lebens überhaupt, durch welche dieses Leben ein Leben des Todes schon geworden ist, so nimmt Augustin davon auch Gelegenheit, neuplatonischen Anschauungen gegenüber auszuführen, daß nicht an sich schon der Leib vom Uebel ist und mit der menschlichen Seligkeit streitet, sondern im Gegentheil ein wesentlich zur Natur des Menschen gehöriges und darum auch für seine volle Glückseligkeit unentbehrliches Element ist. Damit hat er sich denn auch den Weg gebahnt, um nun noch concreter den Zustand des Menschen im Paradiese und das Wesen der ersten Sünde zu entwickeln. Nachdem er im Allgemeinen schon C. 21. die historische Realität des Paradieses behauptet und in C. 24. den Unterschied der Einhauchung der anima vivens von der Mittheilung des heiligen Geistes entwickelt hat, kommt er im 14. Buch zur näheren Entwicklung dieser Gedanken. Die erste Sünde sucht er hier zu zeigen, bestand keineswegs nur in der Sinnlichkeit, sondern sie hat ein geistiges Princip; die Selbstsucht, der Hochmuth und die Uebermacht der Sinnlichkeit ist erst eine Folge und Strafe der Sünde. Ohne die letztere und die mit ihr verbundene Unseligkeit wäre auch eine Entwicklung möglich gewesen, obgleich wir uns eine solche auch darum nicht recht vorstellig machen können, weil Gott vermöge seiner Voraussicht der Sünde Alles schon auf sie hin- geordnet hatte. Aber den Charakter der

Sünde als eines bloß Accidentiellen, welche das Gute immer als Substrat voraussetzt, beweis't auch dafür, daß sie nicht an sich kann nothwendig gewesen sein. Die Erscheinung der Sünde, welche ihre Spitze in der Geschlechtslust hat, ist auch schon wieder der Anfang der Heilung, indem sie die superbia niederzuschlagen geeignet ist. Und Gott hat von Anfang an aus der massa perdita auch die aus Gnaden auserwählt, die er zum Heile berufen will. So schließt sich denn an die erste Sünde sofort der Gegensatz der beiden civitates, deren eine ihr Princip an der Liebe Gottes, deren andere dasselbe an der Eigenliebe und Selbstsucht hat. Der Anfang, der exortus der beiden civitates liegt so eigentlich im Jenseits. Erst nachdem diese Gegensätze sich gebildet haben, wird der Vorhang ganz hinweggezogen und dieselben treten in ihren geschichtlichen Verlauf ein. Dieser ist nur die Entwicklung des schon von Anfang an Seienden. Diesem procursus der beiden Staaten ist die zweite Tetrade Buch 15—18. gewidmet. Wenn Augustin (lib. 15, 1.) mit Abel und Kain den Anfang macht und es in der Natur der Sache begründet findet, daß Kain der Aeltere gewesen sei, wie ja überhaupt die generatio der regeneratio vorangehe, so könnte das an die Syzygien der pseudoclementinischen Homilien erinnern, und wenn a. a. O. C. 2. die civitas Dei, soweit sie auf Erden ist, ein Schatten heißt der oberen, der mehr zur significatio als zur praesentatio vorhanden ist, so ist auch darin noch ein gewisser Rest von Gnosticismus verborgen, wenngleich Augustin im unmittelbar Folgenden auch wieder ohne ganz klare Vermittlung beider Ansichten dieser umbra nicht sowohl die superna civitas als vielmehr die in Christo beginnende, sich selbst darstellende civitas entgegensetzt. Doch davon später noch mehr! Zunächst folgt aus diesem Satze, daß einmal die alttestamentliche Geschichte ihre Bedeutung wesentlich nur in ihrem typischen Charakter hat. Darum läßt sich denn auch nicht läugnen, daß trotz der tiefen Gedanken, die sich auch hier finden, die ganze geschichtliche Partie mehr in ihrer Intention als in ihrer Ausführung bewundernswürdig ist. Nach vorläufiger Schilderung des unseligen Wesens der civitas terrena, für deren Mittelpunkt er schon zum Voraus das römische Reich erklärt, und nachdem er festgestellt, daß auch die civitas Dei noch unter den Folgen der Sünde zu leiden habe (C. 4—6.), behandelt Augustin im 15. Buch die Zeit der Patriarchen vor der Sündfluth — nach den Geschlechtstafeln der Genesis. Auch das 16. Buch setzt die Patriarchengeschichte (C. 1—11.) noch fort, immer

in allegorischer Weise. Mit Abraham setzt Augustin sodann eine neue Epoche (articulus temporis) - unde incipit esse notitia ejus (sc. civitatis Dei) evidentior et ubi clariora leguntur promissa divina, oder wie das Augustin später andeutet (C. 38. und 43, 3., auch lib. 18, 1.), mit Abraham beginnt das Fürsichbestehen der civitas Dei, wie umgekehrt zu gleicher Zeit sich auch zum ersten Male die Weltmacht im assyrischen Reich concentrirt (C. 17.). Erst mit David läßt Augustin wieder eine neue Zeitepoche beginnen, die Zeit der juventus, während er die vorabrahamische als pueritia, die abrahamische als adolescentia bezeichnet (C. 43, 2. 3.) [1]. Der von David an reichenden, eigentlich prophetischen Periode ist das 17. Buch gewidmet. Augustin stellt an den Anfang (C. 3.) eine Theorie über die Beziehung der Weissagungen: die einen nämlich gehen auf das knechtische, die anderen auf das freie Jerusalem. Eine dritte Klasse endlich bezieht sich auf beide, auf das freie und das knechtische Israel. Am fruchtbarsten ist der letztere Gesichtspunkt, indem von ihm aus Typus und Weissagung sich zusammenschließen. So wird denn die israelitische Geschichte und mehr noch es werden die hauptsächlichsten Weissagungen bis auf Johannes den Täufer herab kurz verfolgt bis zu dem Punkte, da die Scheidung zwischen dem himmlischen und irdischen Jerusalem die schon durch die Trennung Israel's und Juda's vorgezeichnet war, zum wirklichen Vollzug kam. Diese wahrhaft innerliche Trennung steht gegenüber der nur äußerlichen, darum aber eben auch nur prophetischen Trennung der beiden civitates in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung, einer Trennung, welche eben erlaubte, die Geschichte der coelestis civitas für sich zu verfolgen, so daß nun im 18. Buche die Geschichte der civitas terrena äußerlich neben sie treten kann. Hier zeigt sich nun noch mehr der schon hervorgehobene Mangel an eigentlich geschichtlicher Betrachtungsweise. Obgleich Augustin in C. 2. den Versuch macht, das assyrisch-babylonische und das römische Reich als die zwei hauptsächlichen Entwickelungsknoten zu fixiren und eine eigenthümliche Bedeutung ihnen zu vindiciren, geht doch das Meiste nicht über synchronistische Zusammenstellung israelitischer und nichtisraelitischer Geschichte hinaus. Die Beziehung, in welche das Heidenthum zu Christus gesetzt wird, ist vorzugsweise wieder die,

[1]) Diese Stelle möchte doch vielleicht beweisen, daß die von Ehrenfeuchter de Celso u. ff. Göttinger Pfingstprogramm 1848, S. 15 f. für in apologetischer Beziehung so wesentlich angesehene Idee den Alten nicht ganz fehlte.



daß einerseits die im Alten Testamente befindlichen Weissagungen über das Heil der Heiden in Betracht gezogen werden, andererseits das Heidenthum selbst darauf angesehen wird, inwiefern es der israelitischen Weisheit an Alter und Wahrheit nachsteht und inwiefern sich doch auch positive Hinweisungen auf Christum finden. Zu diesen letzteren wird nun aber nicht nur der Bürger der civitas coelestis Hiob, sondern auch nach C. 23. die erythräische Sibylle mit ihrer Weissagung gerechnet. Von C. 49. an wird dann noch kurz auf die Ausbreitung der Kirche im Gebiet der Heidenwelt, auf die damit eintretende Vermischung, die wiederum eine anderweitige schließliche Trennung nothwendig macht, hingewiesen. So sehr beide civitates gemeinsam an den irdischen Gütern Theil haben — das ist der Schluß — so sehr sie auch äußerlich die gleichen Unglücksfälle treffen, so sehr sind sie doch innerlich geschieden, indem die civitas terrena sich selbst willkürlich Götter macht, während die coelestis selbst ein Werk Gottes ist.

Die letzte Tetrade, welche von dem finis der beiden civitates handelt, eröffnet Augustin mit einer Erörterung über die Lehre vom höchsten Gut — dem finis bonorum et malorum. Er sucht das Unzulängliche, wie in letzter Beziehung auch Verkehrte, weil Selbstsüchtige, heidnischer Theorieen zu zeigen, namentlich auch die stoische Theorie von der Tugend als dem höchsten Gut. O vitam beatam, ruft er 19, 4, 4. aus mit beißender Ironie, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium! Dagegen erwartet der Christ das höchste Gut im Glauben als die Gabe des ewigen Lebens. Als den Inhalt der vita aeterna bezeichnet er sodann C. 11. den Frieden, der Begriff der pax, mit welchem der der Liebe auf's Genaueste zusammenhängt, ist aber, wie Augustin auch sonst ausführt, ein allgemeines Weltgesetz, das auch sogar in der Natur seine Geltung hat. Darum muß denn dieser Friede der aeterna vita noch näher bestimmt werden. Er ist nach C. 13. die ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Das Streben nach diesem Frieden ist also den Gläubigen eigenthümlich, während er andererseits mit dem Ungläubigen auch den Frieden sucht in irdischen Dingen. Auf diesem Punkte hat Augustin das positive Verhältniß des Christen zum Staat nachzuweisen (C. 17 ff.). Nur in dem Streben nach dem höchsten himmlischen Frieden hat auch der irdische Friede seine Garantie. Ohne diesen himmlischen Frieden ist aller irdische mehr ein solatium miseriae als gaudium beatitudinis, weil unter allen Umständen

im irdischen Dasein das Heil unvollendet bleibt. Nachdem so die subjective Seite des Zieles der civitas Dei in's Licht gesetzt ist, wendet sich Augustin im 20. Buch zu der objectiven Entwicklung des Endes. Es ist das Endgericht in seinem Unterschiede von den partiellen Gerichten, worauf er zunächst zu reden kommt; weiter wird dann der Chiliasmus erörtert mit den daran hängenden Fragen, in Beziehung auf welche Augustin bekanntlich einem Idealismus huldigt, der nicht geringe Analogieen zu der Auffassung Hengstenberg's vom tausendjährigen Reich darbietet. Von C. 24. an beschäftigt ihn namentlich die Uebereinstimmung des Alten und des Neuen Testamentes bezüglich der Vorstellungen vom Weltende. In einer schließlichen Zusammenstellung (C. 30, 5.) zählt er folgende Momente der Eschatologie auf: Das Kommen des Elias, Glaube der Juden, Verfolgung des Antichrists, Gericht Christi, Auferstehung der Todten, Scheidung der Guten und Bösen, Verbrennung und Erneuerung der Welt. Nun erst kommt er in den zwei letzten Büchern auf das eigentliche Ende, Unseligkeit und Seligkeit zu reden. Die Erörterung über die Unseligkeit nämlich stellt er absichtlich voran; er zieht dabei in erster Linie die Frage in Betracht, inwiefern das höllische Feuer und die Schilderungen körperlicher Qualen überhaupt eigentlich können verstanden werden. Ringend mit seinen eigenen idealistischen Neigungen kommt er von C. 7. an doch zu einer auf eine Erörterung des Wunderbegriffs gestützten Bejahung der Frage. Mit dem eilften Capitel betritt sodann Augustin das Gebiet einer Erörterung über den Begriff der Strafe und deren Aufgabe, um die Ewigkeit der Höllenstrafen als Ausfluß göttlicher Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Diese Frage führt dann weiter auf die andere, inwiefern Fürbitten der Heiligen noch Erfolg haben können und inwiefern Stufen der Verdammniß möglich seien. Es sind dies Fragen, die freilich kaum noch apologetischen Werth haben und auch an andern Orten von Augustin noch ausführlicher erörtert werden. Dagegen behandelt das 22. Buch Mehreres, was sich auf die Controverse mit dem Heidenthum bezieht. Schon der Eingang, der auf den unabänderlichen Willen Gottes als den Grund der vita aeterna zurückgeht, setzt sich in Opposition zu dem früher gerügten eigenmächtigen Begehren der Heiden. Weiter nun aber veranlaßt die Frage nach der Auferstehung den Augustin zur Erörterung der Auferstehung Jesu nach ihrer Glaubwürdigkeit, die theils auf die Thatsache des sonst unbegreiflichen Glaubens der Jünger und der Welt; theils auf das Vorhandensein

eines kritischen Publikums (vgl. umgekehrt Kant, Religion innerhalb der Gränzen der wahren Vernunft. 3. Stück, 2. Abth. 2. Aufl. S. 193/94) basirt wird unter Seitenblicken auf die Entstehung heidnischer Mythen. Auch auf die bedenkliche Frage, warum denn jetzt keine Wunder mehr geschehen, sucht Augustin eine Antwort zu finden theils durch Hinweis darauf, daß dieselben nunmehr unnöthig seien, theils aber durch den Bericht von immer noch geschehenden Wundern und deren Unterschied von den dämonischen, deren Charakter Selbstsucht ist. Nicht minder apologetisches Moment hat nun, was Augustin dann von C. 11. an über die innere und äußere Möglichkeit der Auferstehung des Fleisches, über die Bedeutung namentlich des Leibes für die Seligkeit sagt. Auch durch das letzte Ziel, das er der menschlichen Seligkeit zuweis't, durch das Schauen Gottes, soll die Leiblichkeit nicht überflüssig gemacht sein, indem doch zu diesem Schauen Gottes auch das Durchschauen aller seiner Wirkungen in der Creatur gehört. In diesem Schauen, in dem Loben und Danken ist dann der wahre Sabbath gegeben; denn was ist unser finis anders als hinanzukommen zu dem Reiche, cujus nullus est finis? Damit stehen wir an dem Schluß des großen Werkes, einem Schlusse, der eine ebenso großartige Aussicht auf die unvergängliche Welt eröffnet, wie der Anfang des zweiten Theils anknüpft an die Geheimnisse einer höheren Weltordnung.

Wir haben im Bisherigen versucht, ein objectives Bild von der Art der Vertheidigung und des Angriffs bei den beiden Kirchenlehrern zu geben, die wir als die Repräsentanten der gesammten Apologetik der alten Kirche ansehen können. Die Bedeutsamkeit der Fragen, die zur Sprache gebracht wurden, das Maß der Gewandtheit beider Apologeten mag schon aus der gegebenen Uebersicht im Allgemeinen deutlich geworden sein. Aber es ist noch übrig, daß wir die vorgebrachten hauptsächlichen Argumente im Einzelnen noch schärfer prüfen und sie in Zusammenhang mit der gesammten theologischen Anschauung beider Männer bringen.

Dies mag die Aufgabe eines zweiten Artikels sein.

Andeutungen über den organisch-genetischen Charakter der Lehrentwickelung in der christlichen Kirche,

von

Hermann Plitt,
Inspector des theologischen Seminars der Evangel. Brüderunität in Gnadenfeld.

Wie die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt, so ist auch diejenige ihrer Lehre im vollen Sinne des Wortes Entwickelung, ebenso göttlich tief angelegt und geordnet als menschlich lebendig und frei sich vollziehend, reiche Entfaltung des ewigen Wahrheitsinhaltes der neutestamentlichen Heilsoffenbarung in zeitlicher Folge, ebenso providentiell abgemessen nach der nothwendigen Ordnung der Sache selbst, als frei bedingt durch die eigenthümlichen geschichtlichen Situationen und die Individualitäten der hervortretenden Träger der Bewegung, wie dieselben nach der Natur sowohl als nach der Gnade sich mannigfach unterscheiden [1]).

Auf Grund der von Gott in der organischen Naturwelt niedergelegten reichen Typen für die organische Entfaltung auch alles menschlichen Geisteslebens bezeichnet der Herr selbst die Doppelform, in welcher dies letztere sich vollzieht, in Rücksicht auf die Entwickelung des Gottesreichs durch die beiden Bilder vom Senfkorn und vom Sauerteig. Das erste betont die Seite der selbstständig schöpferischen Kraft, mit welcher das Neue, zumal eben dies göttlich Neue von oben, im empfänglichen Boden sich gründet und entfaltet; das

---

[1]) „Alle adamitischen, auch die größten Heiligen der Kirche, selbst die Apostel, wirkten (abgesehen von dem Unterschiede, den überhaupt die in ihnen noch vorhandene Sünde macht) vermöge der in ihnen geheiligten immer nur einseitigen Naturindividualität vorzugsweise nur wahlverwandt in mehr oder weniger begrenzten Kreisen der Wahlanziehung: man denke an Johannes, Paulus — Augustin, Luther u. s. w. Christus, das universale, Alles in sich zusammenfassende Haupt, das heilig erfüllte Princip der Menschheit selbst, ist Allen wahlverwandt, wirkt in absoluter Wahlanziehung. Es ist aber (— eben weil alle diese verschiedenen Radien von dem Centrum in Christo ausgehen und zu ihm zurückführen. —) von höchstem, auch kirchenhistorischem Interesse jene — individuell bestimmten Erscheinungsgestalten der Wahrheit — weiter zu verfolgen, diese Kreise, soviel überhaupt möglich, bestimmter auszumessen." Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip u. s. w. S. 318 ff.

andere zeigt die hingebend durchdringende und umbildende Wirksamkeit, mit welcher dasselbe das Vorhandene sich aneignet und neu gestaltet. Dort die gewaltig zeugende und stiftende Macht des Geistes, hier die wundersam überwindende und sorgsam ausbauende Kraft der Liebe — nur daß in Wahrheit nie der Geist ohne die Liebe sein kann und ebensowenig die Liebe etwas vermöchte ohne den Geist. Aber wahr ist, daß in den einzelnen hervortretenden Epochen und Persönlichkeiten der Kirchengeschichte bald das eine Princip, bald das andere vorwiegend zum Ausdruck kommt, und da sind es die schöpferisch grundlegenden, die ersten Männer, in welchen das erste, die ausführenden und vollendenden, die zweiten Männer, in welchen das zweite sich am meisten darzustellen pflegt. Jene stiften mit schöpferischer Genialität und Kraft ein Neues in Leben oder Lehre; diese entwickeln das Neue, vermitteln es mit dem, was zuvor da war und bringen es zugleich in sich selbst zur höheren und allseitigen Vollendung.

In gewissem Sinne haben wir ein Verhältniß ähnlicher Art vor uns schon in der apostolischen Zeit an Paulus und Johannes. Paulus stellt zum ersten Male das große Neue, das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo ohne das Gesetz, in voller Klarheit und Selbstständigkeit siegreich hin, kämpft es durch gegen das Gesetz und verschafft ihm nach allen Seiten hin sichere Geltung. Johannes steht von vorn herein einfach und fest auf diesem neuen Grund und Boden, und weiß so das Neue wiederum in seiner tiefen und wesentlichen Harmonie mit dem Geist auch der gesetzlichen Offenbarung Gottes darzustellen als die heilige, ebenso freie als nothwendige Ordnung des wahrhaftigen Seins, als die vollendete Wahrheit des Geistes und der Liebe, oder des ewigen Lebens in der Gemeinschaft Gottes und der Menschen in Christo dem Gottmenschen. So versöhnt er den Paulus mit Jacobus und Petrus und vollendet dadurch die urbildliche, apostolische Lehrentwickelung des Evangeliums. Eben deßhalb aber ist hier dieser „zweite" und letzte Mann dem ersten vollkommen ebenbürtig, ja er steht in gewissem Sinne noch höher als jener, und darin ist dieß Verhältniß späteren, ähnlichen wiederum nicht gleich, wo entweder der zweite Mann mehr nur der dienende Ausführer ist, oder überhaupt nicht in einer Person auftritt, sondern diese Aufgabe der gemeinsamen Arbeit Vieler überlassen bleibt. Es handelt sich hier nur um ein pragmatisches Grundverhältniß in der geschichtlichen Entwickelungsfolge, dessen Erscheinungsgestalt in den einzelnen

Epochen eine überaus mannigfaltige und verschiedene ist. Denn wie schon in der Naturwelt der organische Grundcharakter und Zusammenhang, welcher ihr im Ganzen und Einzelnen so entscheidend eingeprägt ist, nie zum mechanischen Schematismus wird, so ist dieß noch viel weniger der Fall in dem Gang der geistigen Lebensentwickelung in der Geschichte der Menschheit sowohl überhaupt, als auch insonderheit in der des Reiches Gottes und der geschichtlichen Entwickelung der geoffenbarten Wahrheit als Lehre. Dieß wird uns die folgende Betrachtung auf die mannigfaltigste Weise bestätigen.

Dagegen dürfen wir bei'm Blicke auf das Ganze der kirchlichen Lehrentwickelung mit Zuversicht behaupten, daß sich durch dasselbe ein tiefer und einheitlicher Zusammenhang hindurchzieht, und zwar so, daß darin das Urbild der apostolischen Periode auf lebendige Weise zum leitenden Vorbilde des Gesammtganges wird. An dem Grundverhältniß der beiden hauptsächlichen Prototypen christlicher Lehrentfaltung, des Paulus und des Johannes, wickelt sich der Faden der folgenden Geschichte der kirchlichen Lehre in der Weise ab, daß, entsprechend der Geschichtsfolge in der apostolischen Zeit, zuerst Johannes, als Hauptrepräsentant jener unmittelbaren Jüngerschaft Christi, leitend auftritt, sodann Paulus, als der später Berufene, aber um so weiter Ausgreifende in seiner Wirksamkeit auf lange Zeit vorherrschend den bestimmenden Einfluß übt, bis zuletzt wiederum Johannes, wie in seiner das apostolische Zeitalter schließenden Thätigkeit, zusammenfassend und vollendend einzugreifen berufen wird. Es ist hier im Großen derselbe Gang, welcher auch für den Einzelnen als der vollendetste Gang innerer Lebensentwickelung in Christo sich bewahrheitet, von Johannes zu Paulus und von Paulus wieder zu Johannes. Petrus und Jacobus behalten dabei im Einzelnen der kirchlichen Entwickelung auch ihren Platz, namentlich in Ansehung der äußeren Gestaltung des christlichen Lebens und kirchlichen Gemeinwesens, sowie für die Gebiete und Zeiten der werdenden Kirche, der Erziehung zu Christo und in Christo, ja sie haben eine solche Geltung in falscher Weise bekanntlich nur allzu lang und allzu ausgedehnt bekommen, aber desto nothwendiger waren dann die wiederholten Reactionen des innerlicheren, tieferen paulinischen und johanneischen Princips, und in Wahrheit ist gerade für die Seele der christlichen Kirchengeschichte die geistige Entwickelung in Leben und Lehre, die Stellung der in Rede stehenden beiden Männer, zumal des Jacobus, eine ebenso verhältnißmäßig zurücktretende, wie sie dieß im Kanon des

Neuen Testamentes selbst ist. Insofern ist es gerechtfertigt, wenn wir hier unter dem Gesichtspunkt der inneren und Lehrentwickelung nicht, wie sonst gewöhnlich und bei'm Blick auf die äußere und praktische Gestaltung der Kirche mit vollem Rechte geschieht, den ersten Zeitraum als einen petrinischen bezeichnen, sondern schon als johanneischen. Er ist, nur in verschiedener Beziehung, beides zugleich, ebenso wie auch in der entsprechenden ersten Periode der apostolischen Zeit, der vorpaulinisch judaistischen, die drei „Säulen" der älteren Apostelschaft, Jacobus, Kephas und Johannes (Gal. 2, 9.) noch einheitlich zusammenstehen. Aber auch hier ist die jacobische Anschauung vom Evangelium als der Plerosis des jüdischen Gesetzes nur die somatische Seite dieser Anfangsperiode, während die tiefere, pneumatische Wesenheit, die Seele derselben, vielmehr in dem johanneischen „Jüngerthum" unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit dem irdischen und nun verklärten Gottmenschen liegt. Petrus vermittelt Beides. Nun hat aber schon im apostolischen Zeitalter nicht bloß dieser Unterschied des jacobisch-petrinischen und zunächst des paulinischen Tropus sich nur durch mancherlei Störungen der Sünde und Schwachheit hindurch zum Austrag gebracht, sondern dasselbe gilt einigermaßen doch auch von dem Verhältniß des paulinischen zum johanneischen Tropus, wie sich an der Polemik zeigt, welche Johannes gegen einen trägen Antinomismus üben muß, der sich in jenen ehemals paulinischen Gemeinen Kleinasiens eingeschlichen hatte. Und dieß ist denn noch mehr der Fall in dem folgenden Entwickelungsverlauf der kirchlichen Lehre, wie er sich an dem Verhältniß gerade dieser beiden apostolischen Tropen hauptsächlich vollzieht. Da ist es immer die Einseitigkeit oder Unvollständigkeit der einen Phase, welche früher oder später eine andere, ergänzende, hervorruft. An keinem Punkte ist ein Vollkommenes, Fertiges, und doch geht der gottgeordnete Fortschritt der Lehrentwickelung durch alle Stadien hindurch langsam, aber sicher, dem endlichen Ziele zu. Stückwerk ist und bleibt alles menschliche Erkennen und Denken, auch das gläubige, und nicht bloß das des Einzelnen, sondern auch das der Gesammtheit. Auch die Kirche mit ihrer Lehre ist und bleibt hienieden Schülerin, Jüngerin des himmlischen Meisters und seines unsichtbaren Auslegers, des heiligen Geistes; erst die Vollendung ihres Lebens in einem künftigen Aeon wird auch ihrer Erkenntniß die Vollendung bringen, denn der Zeit gehört das Werden, das Sein nur der Ewigkeit.

Wir haben gesagt, daß die Geschichte der christlichen Lehr-

entwickelung nach der apostolischen Zeit zuerst ihre johanneische Periode gehabt habe. Dieß ist die Zeit der alten Kirche in ihrer orientalischen Bestimmtheit, namentlich während der ersten drei Jahrhunderte, von 100—400. Der Geist des Johannes „des Theologen", d. h. des Johannes nach der objectiv-speculativen Seite seiner Eigenthümlichkeit, beherrscht diese Zeit. Dieß hat seine Ursache nicht nur in der psychologischen Eigenthümlichkeit dieses kirchlichen Orients, in dem das eigentliche asiatische Morgenland mit seiner auf das Große und Umfassende, das Ursprüngliche und Ueberirdische, kurz auf das Gottheitliche gewandten Geistesrichtung so lebendig durchdrungen war von dem hellenischen Trieb, speculativ zu erforschen und zu scharfer, plastischer Ausgestaltung zu bringen, menschlich durchzubilden, was das Morgenland seinerseits lieber in ungeheurer Gestaltlosigkeit geschaut und angebetet hatte. Gewiß war in dieser durch Jahrhunderte von Gott vorbereiteten, wundersamen Verschmelzung zweier Welttheile und damit zweier sehr verschiedener Geistesrichtungen auf außerordentliche Weise der Boden gegeben, wie ihn die weitere Verarbeitung und Ausbildung der gottmenschlichen Grundidee des Evangeliums eben erforderte, zu welcher die Menschheit nunmehr in Christo berufen war, gleichsam ein neues „heiliges Land" im innerlichen und geistigen Sinne, und im weiteren Umfang auf der Grenzscheide der beiden Weltgebiete sich ausdehnend, welche auch dem Lande des alten Bundes zum großen Theil seine providentielle Bedeutung gegeben hatte. Aber bei alledem ist es zu gleicher Zeit auch die innerlich nothwendige Ordnung des christlichen Lehrganzen selbst, welche hier bestimmend einwirkt. Konnte es auch damals noch nicht gelingen, jene gottmenschliche Grundidee des Evangeliums nach allen Seiten hin zur durchgreifenden Geltung und Anwendung in der Gestaltung der christlichen Lehre zu bringen — denn das ist eben das Ziel der ganzen Lehrentwickelung — so sollte und müßte um so gewisser der Anfang damit gemacht werden, daß dieß große Zeugniß vom Gottes- und Menschensohn und damit die gesammte neue Offenbarung des ewigen Gottes in seiner dreieinigen Lebensfülle, den Haupt- und Grundzügen nach, bekenntnißmäßig ausgebildet und festgestellt wurde. Und da war es eben das tiefe und erhabene Schlußzeugniß der apostolischen Periode aus des Johannes Munde, welches sich ganz von selbst zum hauptsächlichen Wegweiser darbot. Wie Johannes im Prolog zu seinem Evangelium auf dieses gottheitliche und gottmenschliche Urgestein den ganzen Bau seiner

folgenden geschichtlichen Darstellung gründet, so mußte und sollte auch die große geschichtliche Gesammtentfaltung des christlichen Lehrganzen in ihrer ersten Periode, hier auf diesem gottbereiteten Boden gleichsam ihren entsprechenden Prolog bekommen. Das war die Arbeit der ersten Jahrhunderte und somit wahrlich nicht die Eines Mannes. Aber unter allen Mitwirkenden ist doch hier Athanasius der Hauptrepräsentant der diese Zeit beherrschenden Tendenz und der vielseitigen Geistesarbeit zur Lösung der großen Aufgabe. Dieselbe zog sich durch einen mehr als dreihundertjährigen Zeitraum hindurch, indem man mit einer in der That staunenswerthen inneren Folgerichtigkeit der Entwickelung, welche mit der ungeistlich turbulenten äußeren Gestalt wunderbar contrastirt, von dem Centralbegriff des Gottmenschen ausgehend, Schritt für Schritt das Gebäude der christologischen und theologisch-trinitarischen Lehre fortführte und endlich für die Zeit zum Abschluß brachte. Eben diese klare Dialektik aber in der dogmatischen Entwickelung zeigt am besten, von welcher tiefen biblischen Wahrheit und darum von welcher entscheidenden Bedeutung das von Athanasius gelegte Fundament der Lehre war. Darum hat die Kirche diese in seinem Geiste gebauten Lehrbestimmungen der ökumenischen Concilien von 325 bis 451 — weiterhin bis 680, wo sich die Lehre vom Gottmenschen endlich abschloß — nicht verlassen können noch dürfen, und hat sie auch in der Reformationszeit nur neu bestätigt.

Andererseits aber ist freilich auch auf diesem Gebiet mit der Arbeit jener ersten Jahrhunderte noch nicht die ganze Aufgabe vollständig gelös't, so daß nichts mehr zu modificiren wäre. Vielmehr, wie in Beziehung auf die Trinitätslehre schon das ältere Abendland mit seinem filioque das Werk des Morgenlandes hatte weiterführen und berichtigen müssen — wobei Augustin, der große Lehrer des Abendlandes, vor Anderen als „zweiter Mann" auftritt — so bleibt hier noch immer einer späteren Zeit ihre weitere Fortbildungs- und Vollendungsaufgabe. Die Gegenwart richtet sich mit Macht auf deren Lösung und mit vollem Recht, weil in ihr bereits die zweite und letzte johanneische Lehrperiode anzubrechen begonnen hat, welche auf einem verwandten Geistesgrunde die Arbeit der ersten aufzunehmen bestimmt ist. Wir werden am Schlusse unserer Betrachtung den Faden hier wieder aufnehmen.

Was die alte Kirchenzeit anlangt, so hatte sich dieselbe in ihrem orientalisch johanneischen Kreise übrigens keineswegs auf diese objectiv-

speculative Seite der biblischen und johanneischen Lehre mit ihrer Thätigkeit beschränkt, sondern zu gleicher Zeit auch nach der anderen, ethisch-praktischen, hin das Ihre zu thun gesucht. Sie konnte dieß auch gar nicht unterlassen, denn gerade der johanneische Lehrtropus wies zu mächtig auch darauf hin, und überdieß war insonderheit das hellenische Element in jener Geistesströmung auch dafür in gewissem Sinne entschieden angelegt. Wie auf die ältere griechische Naturphilosophie der sokratische, praktische Ethicismus gefolgt war, wie ein Platon bei all' seiner orientalisch theologischen Idealität nicht umhin kann, in der Lehre vom philosophischen Staat seinem Denken einen praktischen Abschluß zu geben und in des Aristoteles systematischer Ethik und Politik diese Tendenz noch mehr hervortritt, so finden wir die entsprechende Strömung auch im christlichen Leben und Denken der alten griechischen Kirche. Hier ist namentlich Chrysostomus der Hauptrepräsentant eines tiefen, ethisch-praktischen Lebensernstes, und er hat denselben zum großen Theil aus der Quelle des johanneischen Zeugnisses, besonders in den Briefen, geschöpft. Aber zum vollen Verständniß des evangelischen, zunächst des johanneischen Princips nach dieser Seite hin gebrach es dem griechischen Geist und darum jener Periode überhaupt doch zu sehr an einer mystischen Tiefe, wie sie sich in der pantheistisch-fatalistischen Ethik des eigentlich asiatischen Morgenlandes bekanntlich auf entgegengesetzte, falsche Weise zu allen Zeiten geltend gemacht hat. Die ganze griechisch-morgenländische Kirche, und namentlich die spätere, immer entschiedener hellenisirte Zeit derselben hatte hier doch zu viel oberflächliche pelagianisirende Elemente in sich, und war daher, als diese in dem historischen Pelagianismus sich endlich in häretischem Absceß herauszusetzen begannen, nicht genugsam befähigt, diesem, ihrem eigenen alten Menschen entwachsenen, gefährlichen Krankheitszustande mit der gehörigen Energie siegreich entgegenzutreten. Ihr Johannes war in dieser Beziehung noch nicht genugsam mit Jacobus auseinandergesetzt, und sie war zu erfüllt von dem *αὐτεξούσιον*, welches im Unterschiede von jenem eigentlichen Orientalismus den abendländisch-hellenischen Begriff der freien Persönlichkeit so entscheidend bedingt, in den Wesensunterschied der alttestamentlich gesetzlichen und der neutestamentlich evangelischen Offenbarung noch nicht tief genug praktisch eingedrungen, als daß sie hier das Rechte hätte geben können. Sie hatte in ihrer freudigen Zeugenkraft des johanneischen *νεανίσκος* (1 Joh. 2.) wohl das erste Stadium der paulinischen *τελειότης* beschritten, aber noch

nicht recht das zweite, durch welches dieser Begriff des Mannesalters sich erst vollendet und so den Eintritt jener johanneischen Vaterschaft in Christo möglich macht.

Da rief der Herr der Kirche zur Lösung dieser neuen, großen Aufgabe das Abendland auf, wie es zunächst auf römischem Grund und Boden christlich sich gebildet hatte, aber für die Folgezeit in der germanischen Welt seine weitere, langdauernde Entwickelung, erst abhängiger, dann immer selbstständiger, finden sollte. In lebendiger Verbindung mit jener römischen Grundlage, als römisch-germanisches und romanisches, ist dasselbe zunächst für fast anderthalb Jahrtausende der Träger des geistigen Lebens der Kirche geworden, und seine Aufgabe in diesem langen Zeitraum ist die, das anthropologisch-soteriologische Lehrgebiet anzubauen. Damit tritt in der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Lehre, nach der johanneischen, die paulinische Zeit ein, die Zeit des großen Apostels des Abendlandes. Dieselbe hat ihrem ungeheuren Umfang zu Folge nothwendig verschiedene Unterabtheilungen, Perioden. Der hauptsächliche Repräsentant des ganzen großen Zeitraums, zugleich aber und zunächst der Vertreter der ersten und Anfangsperiode in demselben für mehr als ein halbes Jahrtausend ist Augustin. Der Gegensatz gegen den Pelagianismus, wie der Augenblick ihn damals gebieterisch forderte, unter weiterem Gesichtspunkt die tiefe, praktische und doch innerliche Geistesart des Abendlandes, zuletzt und entscheidend aber seine eigene christliche Erfahrungsgeschichte machen Augustin zum Hauptbearbeiter der Lehren von der Sünde und Gnade, welche nun im allgemeinen kirchlichen Erfahrungs- und Denkbewußtsein ihre gründlichere Entfaltung zu bekommen berufen waren. Das große Zeugniß des Apostels Paulus von der allgemeinen, gänzlichen Sündhaftigkeit der Menschen und von der freien Gnade Gottes in Christo für diese Sünderwelt im vollen Tone und mit siegreicher Kraft für die ganze Kirche durchgreifend festgestellt zu haben, das ist Augustin's Beruf und Werk von Gott, und an dem Grund und Kern dieses seines Bekenntnisses darf die Folgezeit ebensowenig rütteln, als an dem der athanasianischen Arbeit in Beziehung auf die Lehre von Gott und dem Gottmenschen. So oft auch die menschliche Oberflächlichkeit und Eigengerechtigkeit die Kirche davon abgeführt hat, bis in einen äußerlichen Nomismus, welchem der Name des Petrus und selbst des Jacobus keinen biblischen Halt mehr bot, ebenso oft mußte die erweckte und gereinigte Lehre wieder zu dem augustinischen Grunde

zurückkehren, nicht nur erst in der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern schon das ganze kirchliche Mittelalter hindurch in allen den vorreformatorischen Männern und Geistesrichtungen, an welche sich die göttliche Tradition der reineren Lehre und des lauteren, christlichen Lebens knüpft. Und es war da gerade die Tiefe und Innerlichkeit des germanischen Geistes, welche in besonders lebendiger Weise dies augustinische Erbe antrat und dasselbe zum Centrum des praktischen Glaubenslebens, zum heiligen Schatz und zur edelsten Krone für die Gesammtheit dieses neuen, nordischen Abendlandes machte. Wie Gott in jenem hellenisirten Morgenland oder orientalisirten Hellenenthum für die Aufgabe der ersten johanneischen Zeit nach seiner Wunderweisheit den Boden bereitet hatte, so gab er durch eine noch gewaltigere Völkermischung fernen, frischen Lebens aus dem Herzen Asiens mit dem siegreich schaffenden und formbildenden, praktischen Römerthum des europäischen Westens ein gleiches, wunderbar bereitetes Gefäß für die gewaltige Geistesarbeit dieses zweiten paulinischen Zeitraums, d. h. unter unserem Gesichtspunkt hier für die Durcharbeitung der zweiten Hauptgruppe christlicher Lehre, der anthropologisch-soteriologischen, welche auch nach der logischen Ordnung des Lehrzusammenhanges nun mit innerer Nothwendigkeit an die Reihe kommen mußte, sollte anders der ganze Schatz der Offenbarungswahrheit in Christo nach und nach gehoben werden.

Aber auch hier war mit der Arbeit der ersten Periode, mit dem Augustinus in seiner geschichtlich empirischen Gestalt, noch im mindesten nicht das Werk vollbracht, ja dessen reine Hinausführung war hier sogar mehr durch wirkliche Mißbildungen gehemmt, als dieß bei dem athanasianischen Lehrgebäude auf seinem Gebiete der Fall war. Es ist bekanntlich der mechanisch-fatalistische Zug in Augustin's Theologie, welcher als eine solche weithin folgenreiche Störung bezeichnet werden muß, ein Tribut gleichsam, welchen die christlich-kirchliche Lehrbildung ihrer damaligen Herberge auf dem Gebiet des römischen Imperiums zollen muß, jenes letzten Weltreiches mit seinem großartig gestaltenden, aber auch die freie Entfaltung der Persönlichkeit in psychologischer und ethischer Beziehung hart unterbindenden, mechanisch massenhaften Geist. Wie der römische Imperator im besiegten König einem ganzen Volk den Fuß auf den Sclavennacken setzte und Tausende dieser Kriegsgefangenen aus aller Welt in der Arena des Fechterspiels zum Tode führen ließ, so ist dem Augustin die ganze adamitische Menschheit mit ihren tausend und aber tausend Millionen in Folge von Adam's, des

Geschlechtshauptes, Fall nur Eine massa perdita für Zeit und Ewigkeit, und eine bedingungslose Imperatorenwillkür ewiger, göttlicher Gnadenwahl macht nur einige Wenige aus dieser furchtbaren Todtenschaar zu Freigelassenen, welchen sie das Leben schenkt und zugleich eine unerschöpfliche Fülle von Herrlichkeit und Seligkeit zutheilt — eine Anschauung, wie sie später Calvin's noch immer romanischer, schroffer Geist bis zur letzten Consequenz des supralapsarischen decretum horribile hinauszuführen im Stande ist, während Augustin so weit nicht geht. Dagegen will er im antidonatistischen Interesse, scheinbar sehr inconsequent, aber wiederum, nur nach einer anderen Seite hin, kraft jenes ächt römischen Geistes äußerer, durchgreifender und machtvoller Reichsgründung, zu gleicher Zeit die ganze Masse der Bekenner Christi in die äußeren Schranken und Formen der sichtbaren Kirchengemeinschaft sehr bestimmt zusammenfassen, ungeachtet deren Gnadengüter und Verheißungen doch der Mehrzahl dieses Haufens, gegenüber jenem arcanum decretum Dei kein wirkliches Pfand der Theilhaftigkeit am Heil bieten können. Unter diesen Umständen müssen wir doch sagen, daß er, bei aller fundamentalen Wahrheit und Tiefe seines Standpunktes in Bezug auf die Lehre von der Sünde und Gnade beide Begriffe nicht wirklich rein nach Schrift und Erfahrung zu fassen vermocht hat. In Beziehung auf die Sünde überspannt er schon den Begriff ihrer Macht über die natürliche Menschheit als solche und noch mehr den der Schuld dieser natürlichen Sündhaftigkeit, und in Betreff der Gnade ist, in Folge jenes Fehlers, sein Gesichtspunkt einseitig der der göttlichen Machtvollkommenheit, welche, während eine abstracte, vermeintliche Gerechtigkeit die Masse einer ewigen und absoluten Verdammniß zuspricht, auf willkürliche Weise Einzelnen Gnade erweiset, als ob kein ethisches Moment irgend welcher Art bei der einzelnen Persönlichkeit mehr vorhanden wäre, eine Gnade, welche als wesentlich zufällige dem Grundbegriff des ethischen Wesens Gottes als der heiligen Liebe nicht minder zuwider ist, wie jenes summarische Strafverfahren. Und sofern diese Gnade ihrer Natur nach die gratia irresistibilis ist, welcher gegenüber der Mensch sich mere passive, d. h. wesentlich unpersönlich, also auch unethisch, verhält, wird auch der biblische Grundbegriff des Glaubens, als des einzigen gottwohlgefälligen und gottgewirkten aber zugleich tief persönlichen und freien Rechtsverhaltens von Seiten des Menschen seiner wahren psychologischen Lebendigkeit und ethischen Bedeutung nothwendig beraubt. Verstand das hellenische, persönliche

Freiheitsbewußtsein zu wenig die tiefe geschöpfliche und sünderhafte Abhängigkeit des Menschen, so würdigt Augustin zu wenig die gleichwohl unveräußerliche ethische Freiheit der Persönlichkeit, wie sie gerade das Evangelium wieder an's Licht und zur Kraft bringt, und die letzte Ursache ist beidemal ein Mangel an der tiefen, organisch-ethischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, der lebensinnigen Beziehung beider, des metaphysischen und ethischen Gemeinschaftsbandes zwischen beiden, eines In- und Füreinander, welches laut dem großen, gottmenschlichen Gnadenzeugniß des Evangeliums, aller factischen Trennung durch die Sünde ungeachtet, im tiefsten Grunde noch immer besteht und erst da aufhört, wo die Sünde im Menschen sich wirklich zu ihrem vollen Begriff frei ausgestaltet hat, aber noch nicht dem Gemeinverderben der adamitischen Sünde gegenüber. Wird aber dies Verhältniß verkannt, so tritt nicht nur die Lehre von der göttlichen Verwaltung und menschlichen Aneignung des Heils nothwendig in ein getrübtes Licht, sondern es verliert auch die Voraussetzung davon, die Lehre von der geschichtlichen Begründung des Heils durch Christi Versöhnungswerk, ihren rechten organischen Zusammenhang und ethischen Haltpunkt, und ihre lebendige Bedeutung verschwindet zu sehr gegen den allbeherrschenden Gesichtspunkt uranfänglicher göttlicher Willensbestimmung und absoluter Machterweisung. Beide Seiten der Soteriologie, die objective und subjective, sind somit Punkte, in welchen Augustin's für sein Gebiet große und grundlegende Lehrthat nichtsdestoweniger auf das Entschiedenste eine fortbildende Nacharbeit forderte. Aber zunächst fehlte auch hier der „zweite Mann" nur zu sehr. Was in Bezug auf die anthropologisch-soteriologischen Fragen der Semipelagianismus nachzubessern suchte, gab nichts wirklich Besseres, denn es war nicht eine Berichtigung des augustinischen Systems durch den lauter verstandenen Paulinismus oder, was dasselbe Resultat gegeben haben würde, eine tiefere Befruchtung jener vorwiegend juridisch-abstracten Anschauung durch den psychologisch und ethisch lebendigen Johanneismus, sondern es war mehr nur ein Versuch, die so neue abendländische Unfreiheitslehre durch halbirende, von der älteren, morgenländischen Freiheitstheorie eines Chrysostomus entlehnte Bestimmungen zu mildern. So ging zunächst der damalige historische Semipelagianismus zu Werke, im Wesentlichen gilt dasselbe aber auch von dem späteren, mittelalterlichen Scholasticismus, der zuletzt sogar in einen grob pelagianischen Nomismus verlief, welchem gegenüber die augusti-

nischen Reactionen, wie erwähnt, zu den gesegnetsten, reformatorischen Erscheinungen wurden.

Dagegen hat die Scholastik gerade in ihrem ersten, reinen Anfang einen sehr bedeutungsvollen Schritt gethan, um das von Augustin begonnene Werk fortzuführen und zwar in richtiger Folge der logischen Momente des Lehrganzen, in Bezug auf den vorher zuletzt erwähnten Punkt, die Lehre von der objectiv geschichtlichen Begründung des Heils durch Christi Versöhnungswerk. Damit tritt eine zweite Periode des großen Zeitraums vorwiegend paulinischer Lehrentwickelung ein. Hier ist Anselm von Canterbury in seinem Cur deus homo der Mann, welcher ein neues Licht für die Folgezeit anzündet und damit zugleich auf lebendige Weise anknüpft an jene älteren, kirchlichen Lehrbauten in christologischer Beziehung. Anselm's Anschauung von der Gesammtsünde des Geschlechtes, wie sie seit des Stammvaters Fall sich forterbt von Generation zu Generation und einen heillosen Todesfluch über die adamitische Menschheit verhängt, und entsprechend seine Darstellung von der durch den Mensch gewordenen Gott siegreich vollzogene Sühne und Erlösung hat etwas Großartiges. Dieser Begriff der sich vererbenden Sünde ist biblisch und erfahrungsgemäß wahr und setzt an die Stelle jener imaginären und magischen Gattungsthat bei Augustin eine Begründung der allgemeinen menschlichen Sündigkeit, welche in metaphysischer und ethischer Hinsicht dem Wesen des Menschen wie dem Verhältniß des Einzelnen zur Geschlechtsgesammtheit wirklich angemessen, zugleich die Möglichkeit eröffnet, eine ebensolche, psychologisch und ethisch-organische, wahrhaft geschichtliche Construction des Heilswerkes Gottes in Christo, für die Menschen und in den Menschen, zu gewinnen. Die Art, wie Anselm nun dies große Werk, zunächst in der ersteren objectiven Beziehung, als Sühne der Weltsünde darstellt, läßt zwar an schriftmäßiger Vollständigkeit und geschichtlicher Lebendigkeit noch Manches zu wünschen übrig, aber dieß hat die spätere evangelisch-kirchliche Lehrbildung ergänzend ausführen können. Es liegt in dieser Auffassung des Sühnwerkes Christi als des freiwilligen Liebesopfers für die Sünde derer, in deren Genossenschaft er durch die Menschwerdung eingetreten war, ein tief und großartig ethischer Zug, eine Art von ritterlich aufopfernder Heldengröße, die wir im Unterschied von jener mechanisch massenhaften Anlage des ganzen Verhältnisses nach römischem Zuschnitt bei Augustin wohl nicht mit Unrecht schon als eine auf dem heiligen Boden der Schriftoffenbarung

entsprossene Frucht der eigenthümlichen mittelalterlich-germanischen Geistesrichtung bezeichnen dürfen, aus welcher auch im Leben jener Zeit die edelsten und großartigsten Thaten hervorgegangen sind. Wie der tadellose Held Gott zu Ehren und seinen Mannen zu gut Blut und Leben dem Tode weiht und ein „Heliand“ der Seinen wird, so leidet und stirbt, siegt und beseligt hier der Gottes- und Menschensohn inmitten der einer furchtbaren Tragik unabwendbaren Erbfluches verfallenen Menschenwelt. Die Lehre vom Gottmenschen wurde dadurch weitergeführt aus dem ontologischen und metaphysischen Gebiet in das soteriologisch-ethische, aus dem speculativen in das praktische. Aus den Höhen der ewigen Wahl Gottes steigt die Betrachtung herab zu dem geschichtlichen Grunde des gestifteten Heils, auf den heiligen Boden des Lebens und Sterbens Christi zur Sühne der Weltsünde, und damit ist das sichere Fundament gelegt, auf welchem sich später dann auch ein lebendiges Verständniß der Aneignung dieses Heilsgutes im persönlichen Glauben folgegerecht anbauen konnte. Diese Segensfrucht ist auch schon innerhalb der folgenden Jahrhunderte des Mittelalters nicht ausgeblieben. Männern wie den beiden Victorinern, die Scholastik und Mystik, wissenschaftliche Klarheit und religiöse Tiefe zu verbinden wußten, war es gegeben, in diesem Geist auch schon eine organisch lebendigere, ethisch bestimmte Anschauung von der Erneuerung des Menschen zu gewinnen, ja selbst bis in die trinitarischen Tiefen zurück wirft das Licht ihrer Liebesgnosis einen hellen und belebenden Strahl. In rein praktischer, ebenso innigtiefer als lebendig wirksamer Weise ahnt dann die Mystik des 14. Jahrhunderts das Geheimniß dieser göttlich schöpferischen und doch heilig bedingten Lebenserneuerung des Sünders in Christo unter dem Gesichtspunkt des ersten und des anderen Adam. Durch bußfertig selbstverläugnendes Ausgehen aus dem Sündlich-Eigenen und gläubige Liebeshingebung an Christum, den Träger und Vermittler der ewigen Gottesliebe, durch Sterben und Auferstehen in und mit Ihm vollzieht sich ihr die Umwandlung des Menschen, welche ihn schon hier des ewigen Lebensgenusses in der innigsten Gottesgemeinschaft froh macht. Wie leben und wirken in diesem Gnadenreiche des Kreuzes ein Suso, Tauler, die Brüder des gemeinsamen Lebens! Und schon brachten die verwandten, mehr theologischen Bestrebungen der vorreformatorischen Männer des 15. Jahrhunderts diesem Lebensstrome auch eine erneuerte, wissenschaftliche Fassung, so vor Allen die Theologie eines Joh. Wessel, welche Luther so ganz die seinige nennen konnte. Es

war hier in dieser gesammten, von der Mystik jener Zeit getragenen Richtung des Denkens in der That ein tiefer und kräftiger Ansatz gegeben zu jener, an Johannes sich bildenden, ebenso centralen als umfassenden Anschauungsweise der Lehre vom Heile. Allerdings blieb neben allem Tiefen und Edlen dieser Richtung immer störend ein gewisses, wenn nicht eigentlich speculativ-theoretisches so doch praktisch ascetisches Element pantheisirender Anschauungen, welches nicht biblisch, nicht johanneisch ist. Diesem Zuge gegenüber mußte die Reformation noch klarer und sicherer die tiefe und durchgreifende Bedeutung des Begriffs der ethischen Persönlichkeit zur Geltung bringen. Aber man könnte nun meinen, dieß noch hellere Licht der Reformation werde doch eben in derselben, johanneischen Richtung vollendet haben, was die Arbeit der Jahrhunderte bis dahin aus der Tiefe des germanisch-christlichen Lebens und Denkens zu Tage gefördert hatte, es werde an die erste augustinische und zweite anselmische Periode eine dritte sich anschließen, welche nun von Paulus wieder zu Johannes zurückkehre. Dem war jedoch nicht so, denn der Schatz des paulinischen Zeugnisses war noch keineswegs ausgeschöpft, und darum auch die Zeit für die Ausmündung dieser paulinischen Gesammtentwickelung in dem johanneischen Vollendungsäon noch nicht gekommen.

Vielmehr eröffnet die Reformation, obwohl sie ihrer allgemeinen kirchengeschichtlichen Bedeutung nach eine weitaus umfassendere Stellung einnimmt unter dem speciell theologischen und dogmengeschichtlichen Gesichtspunkte erst die dritte Periode dieses ganzen mit Augustin beginnenden Zeitraums und damit zugleich eine zweite Phase in der fortbildenden Entwickelung des von ihm zuerst gegebenen Anstoßes. Sie stellt sich, ganz abgesehen noch von Calvin's falscher Ueberspannung des Augustinismus, gerade in der reinsten Gestalt ihres gemeinsamen Bekenntnisses für Leben und Lehre, energischer als die vorhergenannten Zeugen aus dem Mittelalter, ganz auf den Grund der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade, läßt sich aber auch das nicht entgehen, was in christologisch-soteriologischer Beziehung Anselm weiter gebaut hatte, sondern erweitert und vertieft vielmehr dessen Lehrdarstellung vom Versöhnungswerke Christi, und ihrerseits bekommt sie nun zur allereigensten Aufgabe die so nothwendige Durcharbeitung des eigentlichen Kernpunktes der anthropologisch-soteriologischen Lehre des Paulus, des Begriffes vom Glauben und der Gerechtigkeit durch den Glauben allein. Damit greift

die Reformation, vor Allen Luther, als ihr Hauptträger, unmittelbar zurück in das innerste Lebenscentrum des paulinischen Zeugnisses, in das Herz des ganzen Evangeliums überhaupt, nach der anthropologischen Seite hin, und nun war der von Augustin begonnene Umlauf der kirchlichen Lehrentwickelung zu einem entscheidenden Abschluß gebracht, der große paulinische Zeitraum in seinen drei Hauptepochen dem Ausgang in einen neuen, johanneischen mit innerer Berechtigung entgegengeführt.

Begreiflicherweise jedoch war in der Reformationszeit selbst, welche eben den Anfang dieser dritten, das große Ganze abschließenden Periode bildet, der herrschende Gesichtspunkt noch in keiner Weise auf ein solches tieferes Eindringen in das johanneische Zeugniß gerichtet, dasselbe tritt vielmehr in dieser Zeit außerordentlich zurück. Von Paulus ist Jederman ganz erfüllt und zwar von Paulus fast nur nach der einen, allerdings bei ihm hervortretendsten, Seite hin, der antigesetzlichen, denn dies Zeugniß war es gerade, dessen die damalige Zeit gegenüber dem falschen Jacobismus, dem schlechten Gesetzesthum der römischen Kirche, so dringend bedurfte. Die forensische, objectiv rechtliche Herstellung des Verhältnisses zwischen dem Sünder und Gott, kraft des im Glauben ergriffenen Sühnwerkes Christi, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einzige Grundlage alles Rechtverhaltens des Begnadigten in der Heiligung, der Glaube nicht sowohl nach seiner psychologischen und ethischen Bedeutung, als persönliche Herzenshingabe, sondern fast ausschließlich als die nun einmal von Gott im Evangelium gesetzte Bedingung, als rein formales *ὄργανον ληπτικὸν* für den Empfang dieser *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*, der *δικαίωσις ζωῆς* (Röm. 5.) — das ist die Loosung, welche von allen reformatorischen Männern aus tiefstem Herzensgrunde einmüthig bekannt wird. Und das geschah mit vollem Recht und göttlicher Nothwendigkeit, denn einerseits wurde eben durch diese scharfe Betonung der freien, göttlichen Gnadenmittheilung in ihrer ausschließlichen Objectivität und durch sie allein das unmittelbare, praktische Zeitbedürfniß der Kirche grundlegend erfüllt, und darum gehörte es auch zur Führung Gottes mit jener Zeit, daß Alles, was von abweichenden, nach Ergänzung des Lehrtypus strebenden, Anschauungen evangelischerseits hie und da laut wurde, wie in Agricola von der einen, in Major und selbst Osiander von der anderen Seite, damals seine rechte Gestalt und Stellung noch nicht zu gewinnen vermochte. Es waren dieß Elemente der Wahrheit, welche erst in

einer viel späteren Epoche mit Sicherheit und zum Segen dem reformatorisch-paulinischen Grundbau sollten eingefügt werden können, dessen reine und feste Aufrichtung in jener Zeit selbst aber nur würden gestört haben. Und andererseits waren die Väter der Reformation mit dem sola fide, so lebendig und herzmäßig, wie dieß von diesen ersten Zeugen bekannt wurde, bei aller ängstlichen Scheu vor einem etwa mißverständlichen propter statt per fidem, d. h. bei aller Abneigung, die psychologisch-ethische Bedeutung des Glaubens selbst auszusprechen, gleichwohl auf einen Punkt gekommen, welcher über alles Gute und Wahre in der bisherigen augustinischen Lehrentwickelung hinaus, tiefer in die paulinische Lebenswahrheit selbst hineinführte, als der große Kirchenlehrer des Abendlandes, auf den man sich übrigens fortwährend und allen Ernstes berief, es an seinem Theil vermocht hatte. Hatte Anselm schon Person und Werk des Gottmenschen lebendiger zum Verständniß gebracht, so war man nun auch bei der persönlichen Stellung des Menschen zu diesem Heilswerk, bei der Person des Begnadigten in ihrer Bedeutung angelangt. Von diesem, wenngleich noch nicht allseitig ausgeführten und in seiner ganzen Tiefe ergründeten, aber doch vor der Hand klar erfaßten und nachdrücklich festgehaltenen Standpunkte des Glaubensbegriffes aus war der Sache nach ganz von selbst das sichere Correctiv gegeben für jene mechanisch massenartige und willkürhafte, unpersönliche und unethische Auffassung der göttlichen Heilsökonomie, welche wir bei Augustin tadeln und als einen Sauerteig römischen Geistes bezeichnen mußten. Hatte jene altgriechische Ungründlichkeit damals diese augustinische Reaction nothwendig gemacht, so war es nun dem schon freier sich entfaltenden, germanischen Geiste in seiner neuen Erfüllung mit den Lebenskräften des Evangeliums aus der heiligen Schrift selbst gegeben, das Wahre beider Seiten der altkirchlichen Theologie, der morgenländisch-griechischen und der abendländisch-römischen, im Wesentlichen lebendig zu verbinden, die Tiefe und Energie des Sündenbewußtseins und Gnadengenusses im Sinne des Augustin mit einer mehreren Würdigung der persönlich ethischen Stellung des einzelnen Sünders zu dieser Gnadenbarbietung, welche, je nachdem sie sich positiv oder negativ, gläubig oder ungläubig gestaltet, die Entscheidung bringt über die ewige Endgestaltung seines Verhältnisses zu Gott in Christo. Und zwar ist es eben der eigentliche deutsche Grundstamm und Kern der Reformation, die lutherische Kirche, welcher es verliehen war, diese hochwichtige Synthese

am lebendigsten zu vollziehen. Der romanische Geist in der reformirten Kirche, noch ganz abgesehen von Calvin's und Beza's persönlichen schärfsten Uebertreibungen der Gnadenlehre, welche sich die kirchlichen Bekenntnisse auch jener Seite nicht angeeignet haben, bleibt immer noch mehr oder weniger gefangen in den abstracten Begriffen von einer absoluten göttlichen Allmacht und entsprechender absoluter Passivität des Menschen gegenüber der gratia irresistibilis. Und wenn die reformirte Kirche andererseits, getrieben von dem wohlbegründeten Bedürfniß nach einem ethischen Gegengewicht gegen diesen religiösen Theopantismus, die Heiligungspflicht für die Gläubigen um so mehr betont, so geschieht dieß doch vielfach wieder in einer nicht minder schroffen und zu äußerlichen, zur Gesetzlichkeit neigenden Weise, in welcher wir abermals noch die Wirkung der romanischen Geisteseigenthümlichkeit erkennen müssen, eine Art Seitenstück zu Augustin's äußerlicher Kirchentheorie, wenn auch in anderer Gestalt. Eine rechte organisch-ethische, lebendig-psychologische und genetische Auffassung des gesammten Erneuerungswerkes fehlt der reformirten Kirche doch mehr als der lutherischen, der Boden ist dort dazu weniger angethan, wie hier auf deutschem Gebiet, wo die merkwürdige Eigenthümlichkeit des innersten Volksgeistes, die intuitiv-mystische Begabung desselben, eine göttliche Prädisposition hat zum Verständniß der geheimnißvollen Verbindung von Abhängigkeit und Freiheit des menschlich-persönlichen Lebens, zuletzt von göttlichem und menschlichem Wesen und Wirken, also zum Verständniß der gottmenschlichen Centralidee des Evangeliums, welche den innersten Focus für die Durchleuchtung des Gesammtgebietes der neutestamentlichen Offenbarungswahrheit bildet. Dies Verhältniß hat sich auch im weiteren Verlauf der Geschichte beider Kirchen auf mannigfache Weise bewahrheitet, indem einerseits die deutsch-reformirte Kirche auf schöne Weise eine Verschmelzung der beiderseitigen Charismen hat herstellen können, andererseits der Methodismus und Baptismus, dessen Analogieen auf deutschem Boden nie wahrhaft haben gedeihen können, in den heimathlichen Gebieten der reformirten Kirche älterer und neuerer Zeit mit seiner wenig organischen Bekehrungstheorie einen um so gewaltigeren Ersatz gefunden hat. Es ist eine theuere Wahrheit, daß dergleichen Unterschiede sammt und sonders im praktischen Leben und im innersten Herzen dem Grundgehalt des Gnaden- und Glaubenslebens keinen Eintrag thun — denn in dieser wesentlichen und entscheidenden Beziehung hat kein

Volk das Vorzugsrecht —, ja es mögen solche an sich einseitige und unvollkommenere Bildungen in der Lehre sogar für Zeiten und Gebiete ihre durchaus segensreichen, erweckenden und kräftigenden Wirkungen haben, und wie die augustinische Theologie trotz ihrer Mängel solche ihrerseits gehabt, so haben auch jene Erscheinungen sie wirklich gehabt und haben sie noch heute. Aber vom Standpunkt der Lehre, der Theologie aus muß hier gleichwohl etwas vermißt werden, und auf diesem theologischen Gebiet ein besonderes, nationales und geschichtliches Charisma anzuerkennen, ist darum nicht schriftwidrig und unevangelisch, weil die Theologie eben nicht das Christenthum, der Glaubenstropus nicht der seligmachende Glaube ist.

Sodann dürfen wir aber auch nicht meinen, die lutherische Kirche mit ihrer zunächst reformatorischen Theologie habe nun in allen Stücken die fertige Wahrheit. Dieser Wahn hat in ihrer eigenen Mitte nur zu viel Hemmung und Störung gebracht, uud ist, wie die Selbstgefälligkeit allenthalben, die Hauptursache geworden, daß sie nicht einmal so fortgeschritten ist, wie sie an ihrem Theil von dem gelegten Grunde aus hätte thun können und sollen. Wir unsererseits haben der lutherischen Theologie der Reformationszeit bereits ihre Stellung im großen Ganzen der kirchlichen Lehrentwickelung anzuweisen gesucht, und können daher am wenigsten meinen, daß diese mit jener ihr Ende erreicht habe. Nicht nur blieb ihr, wie oben bemerkt, Johannes noch allzufern, sondern nicht einmal das paulinische Zeugniß hat sie in ihrer herrschenden Gestaltung vollständig ausgeschöpft. Aber allerdings hat sie schon sehr früh Ansätze dazu gemacht. Melanchthon ist neben Luther, dem schöpferischen Geiste und „ersten Mann“ hier, in unmittelbarer Zeitgenossenschaft, Lebens- und Arbeitsgemeinschaft mit Jenem, der mitwirkende Fortführer und Ausbildner, der „zweite Mann“, dessen hohe Bedeutung nicht übersehen werden darf, und es gehört gewiß auch das zu den besonderen Segnungen dieser Gnadenzeit in der Kirche, daß ihr diese beiden Männer gleichzeitig geschenkt wurden, daß nach Luther's thatkräftigem und kühnem Grundzeugniß die lehrhafte Durcharbeitung und Ausfeilung, die besonnene Abwägung der wissenschaftlichen Lehre nach allen Seiten hin nicht gebrach oder doch nicht länger auf sich warten ließ, wie dieß in der augustinischen Epoche der Fall gewesen war. So segensreich, wie dieß Verhältniß wirklich war, konnte es nun nur darum sein, weil diese beiden Männer einerseits, und eben im Wesen und

Grunde nicht nur als Gläubige, sondern auch nach ihrem theologischen Glaubensstandpunkt oder Tropus so ganz eines mit einander waren. Wir finden Melanchthon auch auf diesem Gebiet am Anfang so ganz in Uebereinstimmung mit Luther, daß er zum Beispiel in den ersten Ausgaben seiner loci sich noch gerade so, wie dieser gegenüber dem Erasmus, auf den Boden des strengsten augustinischen Prädestinatianismus stellt, und auch in der späteren verläugnet er wenigstens darin das Grundprincip jener Epoche nie, daß auch er den forensischen, juridischen Gesichtspunkt im gesammten soteriologischen Lehrgebiet immerhin weit überwiegend hervorhebt. Aber auf der anderen Seite würde wiederum Melanchthon's Bedeutung nicht die große sein, welche sie wirklich ist, wenn er nicht in bestimmter Beziehung auch von seinem großen Mitarbeiter abgewichen wäre und neue Bahnen einzuschlagen versucht hätte. Denn unverkennbar lag gerade in der eben geschilderten Eigenthümlichkeit der reformatorischen Theologie, wie ihre Stärke für die damalige Zeit, so wiederum auch ihr Mangel im Blick auf die Gesammtaufgabe der kirchlichen Lehrentwickelung. Sie hatte damit an ihrem Theil festen, paulinischen Grund unter den Füßen, und konnte von da aus dem hyperjacobischen Nomismus der katholischen Kirche sicher widerstehen, auch dem etwas vorzeitigen und nicht klar genug paulinisch fundirten Ethicismus johanneischer Art, wie ihn die Mystik getrieben hatte, berichtigend gegenüber treten, aber sie war dadurch auch ebenso sehr gehemmt, wenn es galt, durch ein allseitiges Verständniß des Paulus, auch nach der Seite seiner Uebereinstimmung mit Johannes, und des letzteren selbst dem Erfüllungsziel der Theologie näher zu rücken. Sie war, wie das gesammte deutsche Volksleben und Bewußtsein in jenem deutsch-römischen Kaiserreiche noch immer mit starken Fäden an den Traditionen des Cäsarenthums hing, noch nicht zur vollen Befreiung von dem bestimmenden Einfluß Augustin's und seines römischen Geistes gekommen, durch welchen dieser ganze Zeitraum der abendländisch-paulinischen Lehrentwickelung eingeleitet worden war. Ihr eignes oben bezeichnetes Princip, welches als letzte Vollendungsblüthe des Augustinismus in sich schon die unmittelbaren Keime eines Neuen barg, konnte nicht zur freien Entwickelung, die dem befreiten, deutsch-christlichen Geiste gesetzte theanthropologische Aufgabe konnte ihrer Lösung nicht näher kommen, wenn man ausschließlich auf jenem zunächst eingenommenen Standpunkte

stehen blieb. Unter diesem Gesichtspunkte dürfen wir die eigenthümliche Bedeutung der melanchthonischen Theologie, so wenig dieselbe schon ein fertiges Neues gab, nicht verkennen. In mehrfacher Hinsicht finden wir Melanchthon so recht auf johanneischem Grund und Boden, voll von johanneischem Ethicismus, dem Princip des persönlich freien, gottinnigen und einigen Lebens in Glauben und Liebe. Im Blick darauf könnte man wohl geneigt sein, ihn bereits als Vertreter der johanneischen Theologie zu betrachten, welcher, wie wir uns aussprachen, der Entwickelungsgang der kirchlichen Lehre mit innerer Nothwendigkeit und nach Gottes Ordnung zustrebt. Aber es würde dieß doch voreilig und nicht genugsam begründet sein, und die Pflicht geschichtlicher Treue und Wahrheit verbietet uns eine solche tendenziöse Auffassungsweise dieses Mannes um so mehr, als dieselbe in anderer Weise heutzutage, mehr als gut ist, geübt werden zu wollen scheint. Wahr ist, daß Melanchthon in praktischer Hinsicht, was den Geist seiner christlichen Persönlichkeit im Leben und Wirken betrifft, wie in Ansehung seines inneren Entwickelungsganges in Christo und zum Theil auch seiner natürlichen, in so besonderer Weise harmonisch angelegten Individualität, als eine johanneische Gestalt dasteht, neben Luther mit seiner starken, unebenen, durch gewaltige innere Kämpfe zu gleich gewaltigem Kampfe nach Außen befähigten und berufenen Paulusnatur, eine Erscheinung voll johanneischer Liebe und Milde, der doch auch jener tiefe und zarte sittliche Ernst dieses Jüngers durchaus nicht gebricht. Ohne Zweifel würde Melanchthon auch in Folge dieser Anlage und Führung ein noch viel ausgeprägterer johanneischer Christ und namentlich auch Theolog geworden sein, wenn er in einer anderen Kirchenzeit gelebt hätte, als gerade in jener so eminent paulinischen der Reformation. Aber bei aller Lebendigkeit und Klarheit, Fülle und Einfalt seines Geistes hatte er doch von Natur nicht Tiefe und Energie genug, um schon damals sich in dieser Richtung eine bestimmte, ganz selbstständige Bahn zu brechen, und so ist er namentlich eben als Theolog, als Exeget wie als Dogmatiker, doch nicht ein johanneischer Mann im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes, sondern vielmehr ein solcher gedankenreicher und redegewandter Verarbeiter und Fortbildner des luther'schen Geistes in paulinischem Sinn und Gebiet, welcher nur im Verlaufe seiner Entwickelung immer mehr dahingetrieben wurde, innerhalb dieses Kreises wenigstens die

ergänzenden und berichtigenden Bestimmungen dem ursprünglichen Grundbau augustinisch-lutherischer Lehre einzufügen, auf welche sein gründliches Studium der Schrift, und gerade des paulinischen Lehrzeugnisses selbst, wie seine umfassende Kenntniß des christlichen, auch voraugustinischen, Alterthums, im Bunde mit seiner eigenen, natürlichen und christlichen Individualität, ihn führen mußte. Namentlich in dem charakteristischen Grundbegriff der Reformation, dem des Glaubens und der Rechtfertigung durch den Glauben allein bleibt er, auch in den letzten Bearbeitungen seiner loci, welche sonst so manche merkliche Aenderungen zeigen, ganz auf jenem ausschließlich forensischen Standpunkte stehen. Der Glaube bleibt ihm immer im Gegensatz gegen die Liebe stehen, die Liebe ist Sache des Gesetzes, während der Glaube das Specificum des Evangeliums ist, und die Rechtfertigung bleibt eine rein declarative, die zwar eine ethische Umwandelung des Menschen begründet, nicht aber dieselbe in ihren Anfängen zugleich auch schon voraussetzt, kurz das wesentliche, ethische Moment in beiden Begriffen kommt auch bei ihm zu keinem bestimmten Ausdruck. Er würde viel zu sehr fürchten, dadurch den sicheren Trost des von den Schrecken des göttlichen Zornes im Gesetze geängsteten Herzens zu untergraben oder doch zu schwächen, wenn er hier irgend einen Schritt über das rein forensische Verhältniß hinaus thäte. Zwar spricht er den Gedanken, daß der bußfertige Glaube eben die fundamentale, gottwohlgefällige Herzensstellung sei, unter deren Voraussetzung allein die göttliche Rechtfertigungsgnade ertheilt werden könne, d. h. die *wesentliche, ethische Bedingtheit* der letzteren, an manchen Stellen — wie schon in der Apologie — nur gerade nicht aus; aber das ist eben das Charakteristische, daß es hier wie in seiner Abendmahlslehre wohl zu den Ansätzen und Keimen eines Lehrfortschrittes, nicht aber zu dessen klarer und ausgesprochener Vollziehung kommt. Zum einen Theil ist daran zwar ohne allen Zweifel nur seine natürliche Zaghaftigkeit und mindere Entschiedenheit, sowie andererseits die geheiligte, praktische Vorsicht und Demuth schuld, welche ihn so schön auszeichnet, aber anderntheils doch wohl auch der Umstand, daß seine ganze geistige Begabung nicht die war, welche für die bestimmtere Ausbildung einer eigentlich johanneischen Theologie durchaus erforderlich ist. Er ist viel weniger eine *mystisch-intuitive* Natur, als Luther seinerseits es war; er ist nicht bloß nach seiner Bildungsschule von Jugend an, sondern auch durch na-

türliche Anlage durch und durch christlicher Humanist, und als solcher, ähnlich wie z. B. Comenius bei all' seiner Einfalt, beziehungsweise viel mehr rationeller Theolog als mystischer, mehr zur scharfen Sonderung und klaren Unterscheidung, zum verständigen Nebeneinander in der Auffassung der Dinge organisirt, als für intuitive Ineinsfassung des Denkens, welche das Unterschiedene immer bis in seine letzte Grundeinheit verfolgt, und das logische Nebeneinander in ein tief wesentliches Ineinander zurückführt; er war mit einem Wort mehr analytischer als synthetischer Denker. Eben darin aber lag ohne Zweifel auch eine tiefe, göttliche Providenz. Er sollte und mußte gerade das sein, was er war, um für seine Zeit, für jene große Epoche der Neugründung der Kirche und Kirchenlehre aus tiefem Verfall, das werden und bieten zu können, was gerade damals dringend erfordert wurde. Hätte er dagegen mit einer ausgebildeten johanneischen Theologie sich gleich damals neben Luther gestellt, so wäre die Zeit verwirrt, die Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgabe gestört, und der geschichtlich-genetische Entwickelungsgang der evangelischen Lehrbildung aus seiner göttlichen Ordnung gebracht worden.

Aber je klarer wir uns diese geschichtlich bedingte und ökonomisch begrenzte Stellung Melanchthon's und seiner Theologie aussprechen, desto weniger können wir allerdings gemeint sein, daß mit der reformatorischen Lehrbildung, auch wie sie bei ihm sich gestaltet, die Aufgabe der Kirche gelös't und die dogmatische Entwickelung zu ihrem Ende gebracht sei. Wir sagten im Gegentheil bereits, daß damals selbst das paulinische Zeugniß noch nicht vollständig ausgeschöpft, geschweige denn die Tiefe des johanneischen auch nur ernstlich in das Bereich der Forschung gezogen worden sei. Und ebenso erkannten wir früher schon, wie auch das, was die alte Kirchenzeit von johanneischer Theologie zu Tage gefördert hatte, noch keineswegs erschöpfend gewesen war. Die dogmatischen Resultate der beiden großen Lehrperioden der Kirche, der ersten johanneischen und der zweiten paulinischen sind vielmehr von der Art, daß sie selbst mit innerer Nothwendigkeit zu einer dritten abschließenden hinführen, welche die Früchte der beiden vorigen in sich aufnimmt, eben dadurch aber zur höheren Vollendung bringt. Dieß ist die letzte abermals johanneische, aber nun eben paulinisch-johanneische Periode, auf welche das Vorbild der apostolischen Kirchenzeit uns bedeutungsvoll

hinweis't, und welche auf wahrhaft organische Weise, in aller reichen Fülle der Mannigfaltigkeit tief einheitlich und principgetreu, das Ende wieder zum Anfang zurückführt. Die in der ersten johanneischen Periode gesteckten Keime finden hier ihre verklärende Plerosis in der reifen Frucht. Was dort der morgenländisch-griechische Geist zunächst auf theologisch und christologisch-speculativem Gebiete begonnen hatte, war theils in sich selbst vor der Hand mehr eine äußere Unterscheidung und Ordnung des ungeheuern und geheimnißvollen Lehrstoffes, wobei es an lebendiger Einheitlichkeit und wieder verbindender harmonischer Gesammtzusammenfassung noch zu sehr gebrach, theils hatte die Fortarbeit des Abendlandes mit seinem römischen Geiste fester, beziehungsweise starrer Formelhaftigkeit, wie sie besonders im sogenannten symbolum Quicunque zu Tage tritt, der christlichen Gotteslehre diesen einheitlichen Abschluß nur in einer sehr unvollkommenen Weise zu geben vermocht. Die kirchliche Lehre von Gott sowohl als vom Gottmenschen bedarf daher durchaus der lebendigen Fortbildung, welche heutzutage so manche kundige Hand versucht, zu größerer organischer Lebendigkeit, zu einer psychologisch und ethisch reicheren und freieren Ausgestaltung. Aber die Theologie wartet hier noch auf den rechten „zweiten Mann", dem es gegeben ist, in tiefer und durchschlagender Weise den vollen, lebendigen Begriff des Gottmenschen und im Lichte desselben des dreieinigen Gottes selbst zu dem Ausdruck zu bringen, welchen unsere Zeit in göttlich berechtigtem Bedürfniß sucht. Nur soviel wissen wir: die Quelle, aus welcher dieß Licht allein geschöpft werden kann, ist keine andere als die, an welche die alte Kirchenzeit sich hauptsächlich hielt und halten mußte, Johannes der Theolog und Christolog. Sodann aber muß nun dieß johanneische Zeugniß, um sich nach dieser Seite hin uns vollständig in seiner ganzen Tiefe zu entfalten, nothwendig zuvor noch, im Geiste der großen paulinischen Lehrperiode, nach seiner ethisch-praktischen und subjectiven Seite hin mehr aufgeschlossen und angeeignet werden, als dieß in der alten Kirchenzeit geschehen war, denn dem regressiven menschlichen Denken kann die Metaphysik des göttlichen Wesens und Lebens nur vermittelst der immer tiefer und inniger verstandenen und angeeigneten Ethik, zunächst seiner Offenbarungen, weiterhin seines innergöttlichen Lebens selbst, zur Erkenntniß kommen. Wie der θεὸς πνεῦμα sich uns als θεὸς ἀγάπη in Christo überhaupt erst kund gemacht hat, so können

auch wir nur in Kraft der vollendeten Liebe das vollendete Leben des Geistes erfassen. Nur das tief innerlich und allseitig selbsterfahrene, gotteskindliche Leben der Liebe im Glauben kann auch jenes Geheimniß des gottmenschlichen Wesens Christi recht entfalten helfen und von da aus zuletzt den Blick noch lebendiger und allseitiger eröffnen in die Urtiefen des gottheitlichen Wesens selbst in seiner dreieinigen Lebensfülle. Eben in diesem Sinne aber einer ächten mystischen theologia affectiva im biblisch johanneischen Sinne hat unsere Zeit durch Gottes Gnade schon so manchen Schritt vorwärts gethan, und darin haben wir das sichere Zeichen, daß wir auf jene johanneische Erkenntniß „des, der von Anfang ist", uns immer mehr Hoffnung machen dürfen, welche, wie für den Einzelnen, so für die Gesammtheit die Gnade des Alters, des „Vaterthums" ist.

Wir leben gegenwärtig in einer außerordentlichen Zeit, die wir — auf die eine oder die andere Weise, um den speciellen apokalyptischen Streitfragen unserer Tage nicht vorzugreifen — als die „letzte" Zeit bezeichnen dürfen. Dieß ist wohl außer Zweifel für den, der die Zeichen der Zeit beachtet. Für ihre Aufgabe haben wir uns demzufolge zu rüsten, und müssen nicht bloß rückwärts, sondern zugleich alles Ernstes vorwärts schauen.

Wir können hier, um unsere Betrachtung nicht über Gebühr auszudehnen, nicht in's Einzelne verfolgen, wie der Uebergang von dem einen großen Zeitraum zum anderen, vom zweiten zum dritten und letzten sich geschichtlich gestaltet hat und noch jetzt gestaltet. Er vollzieht sich sehr allmählich und ist noch nicht vollendet. Deuten wir nur die Hauptmomente kurz an.

Die Anfänge der neuen Bewegung liegen zunächst ganz auf dem praktisch-kirchlichen Lebensgebiet, und zwar in der mystisch-ascetischen Richtung des deutsch-evangelischen Geistes, welche im Gegensatz gegen den todten und veräußerlichten Orthodoxismus durch Männer wie Joh. Arnd hauptsächlich vertreten ist. Unmittelbar an dessen Zeugniß knüpft sich sodann der erste umfassendere Anstoß nach dieser Seite hin, welcher unstreitig in Spener's Wirksamkeit liegt, eines Mannes, der, wie Melanchthon ebenfalls, in seiner inneren Entwickelung nicht durch den schroffen Gegensatz von Gesetz und Gnade gegangen war, wie Paulus, in anderer Weise auch Augustin, und dann wieder ganz paulinisch Luther. Spener war vielmehr den

johanneischen Weg allmählicher, aber tief gründender Entfaltung in Christo geführt worden, die johanneische Aufgabe, das Leben in der Liebe und Zucht da auf- und auszubauen; wo das Zeugniß von der forensischen Rechtfertigung durch den Glauben entgeistet und zum fleischlichen Ruhekissen geworden, war auch die seinige, und in der johanneischen Hoffnung auf das nahe Ende dieses Zeitlaufes und einen verklärten Vollendungsäon der Kirche fand er über dem schweren und dornenvollen Beruf für die Gegenwart seinen liebsten und besten Trost, während gerade davon Melanchthon so wenig hatte wissen wollen als Luther. Aber in das eigentliche Lehrgebiet griff auch Spener dabei, in gleicher Bescheidenheit und Vorsicht wie Melanchthon und Arnd, nicht eigentlich epochemachend ein; sein Hauptverdienst ist, dem göttlichen Beruf zufolge, die praktische Vorbereitung eines innigeren und einigeren kirchlichen Lebens durch seine Katechese und seinen Ekklesiolismus. Vorwiegend praktisch hielten sich auch die folgenden, von dem spener'schen Anstoß ausgehenden Bewegungen, zunächst der halle'sche Pietismus Franke's und seiner Nachfolger. Aber dieser baute gerade auf den einseitig betonten Gegensatz von Gesetz und Gnade seine ganze, nicht nur nicht rein reformatorische, sondern auch nicht rein biblische Bekehrungs- und Heiligungstheorie, und schien so, bei all' seinem unverkennbaren Segen für die Kirche, den geordneten Fortschritt in der Lehrentwickelung, soviel an ihm war, eher hemmen, und durch Mißbildung des paulinisch-lutherischen Princips in Verwirrung bringen zu müssen. Allein dergleichen Entwickelungskämpfe vollziehen sich selten in so einfachem Fortschritt auf gerader Linie, und man könnte nicht mit Unrecht diese ganze im engeren Sinne pietistische Phase als den großen geschichtlichen Durchbruchskampf bezeichnen, welchen das von Spener in der Stille erweckte, neue johanneische Princip erst durchmachen mußte, um sich vollständig mit demjenigen des mehr als tausendjährigen von Augustin bedingten Zeitraums auseinander zu setzen, und so eine neue, offene und freie Bahn zu gewinnen. Gewiß ist, daß diese scheinbare Störung des Entwickelungsganges thatsächlich nur um so gewaltiger darauf hindrängte, den anderen, johanneischen Weg entschieden zu betreten, welcher in seiner Weite und Tiefe auch jenen inneren Kämpfen und Krisen ihren Platz in Lehre und Leben wohl zu geben weiß, aber im Wesen und Grunde doch gleich von Christo zu Christo führt, d. h. in Christo, in und aus der

Gnade zur allmählichen, aber nur desto allseitigeren und tieferen, zur vollen Aneignung derselben Gnade.

Hier ist Zinzendorf der Mann, welcher zuerst selbst diesen Weg von Johannes zu Paulus und von Paulus wieder zu Johannes geführt wurde und so auch für Andere der Führer werden konnte auf demselben Wege. Es versteht sich freilich von selbst, daß, wenn von einem solchen Entwickelungsgang in Beziehung auf das individuelle christliche Leben geredet wird, derselbe dem vorher betrachteten, entsprechenden der kirchlichen Gesammtheit, und zwar zunächst in ihrer theologischen Lehrentfaltung, nicht völlig gleich sein kann. Namentlich kann eine solche erste johanneische Periode im christlichen Jugendleben des Einzelnen unmöglich die objective, speculative Färbung haben, welche wir in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte finden. Aber theils hatten diese auch, wie gezeigt, ihre andere, ethisch-pädagogische Strömung, und anderntheils war namentlich im Gebiete der apostolischen Zeit die erste vorpaulinische Periode, wie ebenfalls bemerkt, eine noch gemischte, nicht so rein johanneische, wie die dritte, nachpaulinische, ja der Johannes der ersten selbst war noch keineswegs der, welcher die dritte trägt und charakterisirt. So ist auch im Leben des Einzelnen der vorpaulinische Johanneismus eben noch ein wesentlich anderer als der nachpaulinische, und zwar so, daß hier gerade jener mehr die ethisch-pädagogische Seite repräsentirt und dieser die speculativ-gnostische, oder vielmehr die erstere durch die letztere krönt und vollendet. Gerade diese erkenntnißmäßige Vollendung des christlichen Lebensbesitzes war nun Zinzendorf's Aufgabe nicht, aber der wesentliche Grundtypus seines Entwickelungsganges im Glauben war doch der von uns angedeutete. Diese innerste persönliche Erfahrungsgeschichte in Christo ist auch hier der von Gott selbst gelegte Grund für die Wirksamkeit des Mannes in Lehre und Leben, und sie ist bei Zinzendorf eine in diesem Sinne noch schärfer ausgeprägte, als es bei Spener der Fall war.. Alles Paulinische und Lutherisch-reformatorische findet in ihm seinen freien Raum und festen Platz, aber es ist eingefaßt in einen johanneischen Rahmen, welcher es eigenthümlich und neu bestimmt, es vollständig sichert vor der Wiederverirrung in den pietistischen Abweg und reich ausstattet zur weitgreifenden Wirksamkeit für die Zukunft der johanneischen Periode. Und indem Zinzendorf zugleich das Spener'sche Werk des Ekklesiolismus kräftig aufnahm und in eine für die Zeit nothwendige, festere,

geschlossene und doch nicht abgeschlossene Form zu bringen angewiesen ward, hatte er in diesen neuen und eigenthümlichen, von vornherein so ganz auf die Gnade in Christo gegründeten Lebenskreisen auch das erforderliche Gefäß von Gott empfangen, in welchen jenes johanneische Leben in der Gemeinschaft Christi sich auf die Dauer gründen und entfalten konnte und durch welche es mit innerer Nothwendigkeit fort und fort neu geweckt und gebaut werden mußte. Freilich ist auch hier, weder in Zinzendorf selbst, noch in seiner Stiftung, dieses neue Lebensprincip nun schon zu seiner vollständigen Ausbildung gekommen, sondern vielmehr durch krankhafte Erscheinungen der verschiedensten Art gestört und gehemmt worden, aber darum ist auch diese Gottesschöpfung nur noch ein Vorbild im Kleinen, ein erster Anfang von dem, was da kommen soll. Jedenfalls aber hat, wie bemerkt, Zinzendorf und die Brüdergemeine den empfangenen Schatz noch nicht in wissenschaftlich theologischer Weise ausgebildet. Dieß hat an ihrem Theil die gleichzeitige Bengel'sche Schule, die auf einem im innersten Grunde doch verwandten Boden steht, gethan, und dadurch die Fortbildung der reformatorischen Lehre im johanneisch-ethischen Sinne auf mannigfaltige Weise gefördert, namentlich auch die eschatologische Seite des Johannes mit großer Vorliebe cultivirt und in dieser Hinsicht die Spenerischen Gedanken fortgeführt. Indessen sollte doch auch dem Zinzendorfischen Lebenskreise und seiner weitverzweigten Wirksamkeit der zweite Mann nicht fehlen, welcher, wenn auch nicht in wissenschaftlich theologischer Form, aber doch in wesentlich lehrhafter Weise die Grundidee, welche Zinzendorf aus Schrift und Erfahrung schöpferisch und kühn, aber zum Theil auch durch seine Paradoxieen entstellt, zu Tage gefördert hatte, rein herausarbeitete und einheitlich zusammenfaßte. Dieß war Spangenberg mit seiner Idea fidei fratrum. Inwiefern dieser hier wirklich einen in mancher Beziehung neuen Lehrstoff zu verarbeiten hatte, d. h. inwieweit in Zinzendorf's ebenso tiefem als kühnem Gedankenzug wirklich Elemente gegeben waren zu dem Paulo-Johanneismus, welchen der Fortschritt der Lehrentwickelung fordert, das können wir hier nicht nachweisen. Aber auch unter dieser Voraussetzung war mit Spangenberg's Arbeit doch noch immer kein durchgreifender Schritt gethan. Ganz abgesehen davon, daß seine Lehrdarstellung, wie gesagt, nicht eine wissenschaftlich theologische war, hat er in seinem praktischen und apologetischen Gesichtspunkte überhaupt die Eigenthümlichkeiten des

Zinzendorfischen und brüderischen Lehrgeistes nur in sehr gedämpfter Form, mehr negativ und andeutend, als positiv und ausgeführt, zum Ausdruck gebracht, am wenigsten dieselben polemisch fixirt und behauptet. Wie in der schlichten Klarheit und Einfalt seines Vortrages, so auch in dieser praktischen Fürsichtigkeit und Zurückhaltung liegt gerade einer der Hauptvergleichungspunkte zwischen ihm und Melanchthon. Auch er wollte noch keineswegs hinausgehen über den unmittelbaren, geschichtlich gegebenen Bekenntnißkreis der reformatorischen Lehrgestaltung und vermied ebenso sorgfältig als Melanchthon den Schein, von Luther irgendwie abweichen oder seinen Lehrtypus fortbilden zu wollen. In der That war dazu auch damals noch in keiner Weise die Zeit, denn es galt vielmehr, dem Unglauben des Rationalismus gegenüber die möglichst geschlossene Einheit des kirchlichen Bekenntnisses mit aller Treue und Vorsicht zu wahren.

Aehnlich standen auch jene Männer der reformirten Kirche, wie Lavater, Stilling, J. G. Müller und Andere, welche denselben Kampf noch viel unmittelbarer und auch literarisch reichhaltiger geführt haben. Wie sehr Johannes ihr Ideal, und eine johanneische Blüthezeit der Kirche ihre Hoffnung war, ist, namentlich in Betreff der beiden Erstgenannten, allbekannt. Aber sie bringen noch immer nicht eine einheitliche theologische Gesammtanschauung, am wenigsten eine wissenschaftlich durchgearbeitete, die als johanneische bezeichnet werden könnte. Es galt einmal zu jener Zeit vor Allem vielmehr die praktisch-polemische Behauptung der Burg des biblisch-evangelischen Bekenntnisses überhaupt. Und so mußte denn auch die umfassendere neue Lebensregung in der deutsch-evangelischen Gesammtkirche, wie man sie vom Jahre 1817 an zu datiren pflegt, vorerst auf das Entschiedenste jenen mehr kampfvollen Weg durch das Gesetz zur Gnade, an der Hand Pauli, Augustin's, Luther's, ganz und gar durchgehen, um nur erst das verlorene Terrain des Glaubens und Gnadengrundes überhaupt wieder zu gewinnen. Dieß war so sehr der Fall, daß bei Vielen jener Erweckten die heftigsten Kämpfe nach hallischer Art sich wiederholten, und auf diesem Umwege erst der reine reformatorische Standpunkt allmählig wiedergefunden werden konnte. Allerdings gilt dieß gerade von dem Manne gar nicht, welcher zumal auf dem theologisch wissenschaftlichen Gebiet einer der Hauptträger jener Wiederbelebungszeit war, von Schleiermacher. Derselbe rühmt sich mit besonderem Nachdruck der ununterbrochenen Stetigkeit

und steten Gleichmäßigkeit seiner Entwickelung. Seiner Anregung zum großen Theil verdanken wir auch die liebevollere Hinwendung der Theologie, zunächst der Exegese, zu Johannes, und daß seine Concentrirung der gesammten christlichen Lehre auf die Person des „Erlösers" ein johanneischer Zug ist, darf nicht verkannt werden. Aber auf der anderen Seite war doch Schleiermacher's Christologie sowohl als sein Ethicismus nicht die wirkliche johanneische Wahrheit in beiderlei Hinsicht, und sein Johanneismus in der That ein nicht mehr, ja noch viel weniger tief und klar „paulinisch fundirter", als der der vorreformatorischen Mystik, man müßte denn einen Meister Eckart und andere verwandte Geister mehr in diesem Kreise wollen gelten lassen, als wir es thun können und dürfen.

Dagegen hat die auf Schleiermacher's Spuren fortschreitende, sogenannte neuere gläubige Theologie hier in der That die Lehrentwickelung der evangelischen Kirche wesentlich weitergeführt, und im Anschluß wiederum an sie beginnt in unseren Tagen aus den mannigfachen, auch im gläubigen Lager einander widerstreitenden Elementen eine Richtung sich zu consolidiren, welche, ohne einem verheißungslosen Confessionalismus zu verfallen, mit der vollen Freiheit zur weiteren Ausbeutung der Wahrheitstiefen der Schrift und des christlichen Erfahrungsbewußtseins — dem Loosungswort jener „neueren gläubigen" Theologie gegenüber den repristinirenden Tendenzen Anderer — eine vielleicht noch tiefer positive Stellung zum biblisch-reformatorischen Erbgut zu verbinden weiß, als es jener meist verliehen war. Und da ist es denn neben dem vorherrschend juridisch-forensischen Gesichtspunkt der Reformationszeit eben jener wiederholt von uns hervorgehobene persönlich-ethische, welcher in allen Gebieten der Lehre die fortgehenden und mannigfaltigen Bestrebungen dieser Kreise mehr oder weniger beherrscht. Von dem anthropologisch-soteriologischen Gebiet ausgehend, sieht sich diese Richtung zur lebendigeren Erforschung der Christologie und zuletzt auch der Theologie im engeren Sinne, der Lehre vom dreieinigen Gott, mit innerer Nothwendigkeit hingetrieben, nur hat man vielleicht beinahe schon zu sehr die objectiven, zur philosophischen Speculation einladenden Gegenstände zum Augenmerk zu nehmen angefangen, ehe der erste und nächstliegende, die Lehre von der persönlichen Heilsaneignung, wirklich zu einigem Abschluß in der bezeichneten Hinsicht gekommen, ehe eine ebenso lauter schriftgetreue als tief erfahrungsmäßige paulinisch-

johanneische Lehre von der neuen Geburt im Glauben und dem neuen Leben der Liebe in wahrhaft principmäßig einheitlicher und umfassender Weise zu Stande gebracht ist. In dieser Beziehung vor Allem muß zunächst Paulus selbst auf dem reformatorischen Grunde, aber weniger bloß nach der juridischen Seite hin und mehr auch nach der ethischen erforscht, dann aber und hauptsächlich eben Johannes zu gründlichem und lebendigem Verständniß gebracht werden. Er ist seit den Zeiten des Mittelalters bis auf die Gegenwart zu ausschließlich der praktischen Mystik des tieferen Glaubenslebens überlassen, als zu untheologisch von der Wissenschaft bei Seite gelassen worden. Und doch ist er es, welcher am bestimmtesten und concentrirtesten jenen persönlich ethischen Standpunkt vertritt, dessen Centralidee, die der heiligen Liebe, urbildlich in Gott und dem Gottmenschen, abbildlich im Menschen, sofern er Gotteskind in Christo wird und ist, den letzten Zielpunkt alles christlichen Lebens und Denkens mit Nothwendigkeit bildet. Diese Gabe ist es, welche unsere Zeit vor anderen bedarf, für das kirchliche Leben wie für die kirchliche Wissenschaft, diese Geistestheologie, welche ihrer Natur nach nur die Blüthenkrone eines heiligen Liebeslebens sein kann, eben darum aber dasselbe auch mit den reichsten und reinsten Früchten des Geistes und der Liebe immer auf's Neue schmückt. Und wirklich ist in den letzten Jahrzehnten Johannes schon mehr als je zuvor in den Bereich der theologischen Arbeit gezogen worden. Wir erinnern hier nur an Männer wie F. v. Meyer, Olshausen, Sartorius, Schöberlein, Stier, Ullmann, besonders Schmieder, Liebner und Andere, deren sonst sehr differente Eigenthümlichkeiten doch das Gemeinsame haben, daß ein Zug johanneischen Geistes durch alle ihre Arbeiten geht. Das johanneische Princip, das Princip des gottmenschlichen Wesens und Lebens, das Princip des Geistes und der Liebe, beginnt mehr und mehr der Stern zu werden, dessen hellem Glanz das forschende Auge emsig folgt. Dieser Stern über der Krippe zu Bethlehem ist's, welcher uns an der Hand des Jüngers, den der Herr lieb hatte, des letzten der Apostel, dem Ziele unserer evangelischen Theologie, der Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi des Gottmenschen, entgegen führen soll, ehe dann er sichtbar wiederkommt nach seiner Verheißung. Gelingt es in diesem Licht zunächst die anthropologisch-soteriologischen Lehren von Sünde und Gnade klar und sicher durchzubilden und zu einem

solchen relativen Abschluß zu bringen, daß noch vollständiger als in der Reformationszeit die Vorarbeiten der beiden früheren großen Lehrperioden nach dieser Seite hin ihre organische Plerosis finden, dann wird von diesem festen, ethisch-praktischen Boden aus das christliche Denken mit vollem Rechte und innerer Nothwendigkeit auch wieder auf den ersten Anfang und Ausgangspunkt der kirchlich-dogmatischen Entwickelung, die objectiv speculativen Grundlehren des Evangeliums von Gott und dem Gottmenschen zurückzugehen berufen sein. Gewiß ist dieß das letzte Ziel des Entwickelungsganges, der eben dadurch seinen göttlich organischen Charakter bewahrheitet, daß er in seinem Ende den Anfang als tief und umfassend erfüllten, den ersten Keim in der reifen Frucht zur Verklärung gebracht, wieder darstellt. Auch würde es falsch sein, diese letzte Aufgabe ganz nur einer fernen Zukunft aufbehalten zu wollen, denn dieß erlaubt gerade bei diesen Centralwahrheiten des Evangeliums derselbe organische Charakter des christlichen Wahrheitsganzen keineswegs. Vielmehr macht sich hier das allem organischen Leben und Wesen grundeigene Verhältniß der Wechselwirkung gebieterisch geltend. Die Theologie kann nicht die gottmenschliche Erneuerung des Sünders in Christo vollständig verstehen, ohne zugleich schon einen tieferen Blick in das Wesen des Gottmenschen selbst und in das des dreieinigen Gottes zu thun. Aber jener tiefpraktische, demüthigkeusche Geist der reformatorischen Theologie sollte dabei ihr Wegweiser und Führer bleiben, damit sie bewahrt bleibe vor einer Wiederkehr jener constantinopolitanischen Markttheologie über die tiefsten Geheimnisse des ewigen Lebens und Seins, und sie muß, wie gesagt, jedenfalls dafür sorgen, vor Allem doch einen sicheren, principiellen Standpunkt in den ethisch-praktischen Grundlehren der Schrift, d. h. in dem Gebiete zu gewinnen, wo Leben und Denken, Erfahrung und Schrift sich am unmittelbarsten berühren, am energischsten und entscheidendsten bestimmen. Denn, wie nur derjenige, welcher das Thomasbekenntniß am Schluß des johanneischen Evangeliums für seine Person lebendig hat ablegen können, im Stande ist, am Prolog desselben mehr als einen allgemeinen Wegweiser zu finden, denselben lebendig und vollständig zu verstehen, so ist es im Großen auch hier. Zu diesem Thomasglauben aber gelangt man auf keinem anderen Wege als dem eines jüngertreuen „Bleibens an der Rede“ des göttlichen Meisters, welche im Verlauf auch dieser evangelischen Darstellung des Johannes vor der

Hand weniger in die speculativen letzten Gründe aller Wahrheit und alles Lebens einführt, als vielmehr den Sünder aus dem Tode zum Leben zu bringen bemüht ist, durch die mannigfaltigsten Zeugnisse von der Sünde und Gnade, vom Unglauben und Glauben.

Nur so wird unsere Theologie auch in der rechten Weise das immer mehr werden, was die entscheidungsvolle Zeit so dringend begehrt, eine lebendig practische, wahrhaft kirchliche, ein heiliges Gemeingut aller Gläubigen, sofern sie nur irgend die Gabe der Gnosis und die erforderliche menschliche Ausbildung dafür besitzen. Sie wird auf diesem Wege gerade von Johannes, dem Fürsten der Tiefe und der Einfalt, es lernen, diese beiden Eigenschaften zu verbinden, welche jede für sich schon so groß sind, in ihrer lebendigen Durchdringung aber den heiligen Stempel jener göttlichen und gottmenschlichen Großheit im Kleinen bilden, die auch allem geheiligten menschlichen Thun und Denken erst seine wahre Weihe gibt.

Was von der Offenbarungswahrheit überhaupt gilt, das gilt ja in ganz besonderem, im höchsten Sinne von dieser johanneischen Theologie, der Theologie des Jüngers an des Herrn Brust, daß sie dem Schwächsten nicht zu hoch ist und dem Stärksten nicht zu geringe. Gerade sie am meisten ist des *Laien Kleinod* und des *Theologen unerschöpfliche Fundgrube* zu sein geeignet, *weil sie alle paulinische Fülle und Mannigfaltigkeit zusammenfaßt in die einfache Tiefe der Grundideen alles wahrhaftigen, göttlichen und menschlichen Seins und Lebens.*

Bemerkungen über die Tendenz und den Lehrgehalt der synoptischen Reden Jesu,

von

C. Wittichen, Pfarrer in Castellaun.

Wir haben die Absicht, im Folgenden eine Reihe von Bemerkungen über solche Partien der Reden Jesu mitzutheilen, deren Analyse dazu geeignet ist, theils die richtigen Gesichtspunkte für die Auffassung der einzelnen Aussprüche an die Hand zu geben, theils einen klareren Einblick in die Grundanschauungen, welche dieselben verknüpfen, zu gewähren. Wir glauben damit zur Ausfüllung einer Lücke behülflich zu sein, welche in der seitherigen Behandlung der biblischen Theologie sehr fühlbar ist. Dieselbe hat nämlich bis jetzt vorzugsweise die apostolischen Lehrbegriffe und hierunter wiederum am meisten den des Paulus im Auge gehabt und den Lehrbegriff Jesu darüber auffallend vernachlässigt. Die eingehendsten Darstellungen haben noch Schmid und Reuß [1]) geliefert; aber der Erstere bietet auch hier wesentlich nur eine wohlgeordnete Zusammenstellung der einzelnen Aussprüche, ohne kritische Sichtung derselben wie ohne tieferes Eingehen in den Zusammenhang der Vorstellungen, und der Letztere, obgleich er hierauf mehr Sorgfalt verwendet, behandelt den Gegenstaud doch mit dem Plane des ganzen Werkes entsprechender Kürze und, wie wir glauben, nicht ohne bedeutende Fehlgriffe. Wenn aber doch in der Lehre Christi die Wurzeln für die ganze biblische Theologie des Neuen Testaments zu suchen sind, daher diese nicht bloß die Aufgabe hat, die einzelnen Lehrtypen neben einander darzustellen und alsdann mit einander zu vergleichen, sondern auch, sie aus den in den Reden Jesu gegebenen Grundgedanken organisch zu entwickeln und die formalen und materialen Umbildungen und Abweichungen in ihrer inneren Nothwendigkeit nachzuweisen, so wird sich die biblische Theologie einer neuen ernsten Arbeit auf diesem Felde nicht entschlagen können. Eine solche wird aber auch einer kritischen Sichtung der Quellen nicht entbehren

---

[1]) Histoire de la théol. chrét. au siècle apostol. Strasb. et Paris 1852. I tom. 2ième édit. 1860.

können. Da jedoch die geschichtlichen Nachrichten über die Entstehung der Evangelien nicht ausreichen, um auf dem Wege formaler Kritik allgemein gültige Grundsätze für die Benutzung derselben zu gewinnen, so ist man genöthigt, ein hypothetisches Verfahren einzuschlagen, d. h. die im Laufe der bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen gewonnenen Resultate in der Weise zu Grunde zu legen, daß ihre volle oder theilweise Bestätigung von der folgenden Darstellung erwartet wird und sich beide gegenseitig zum Belege dienen. Jedes andere Verfahren würde eine systematische Behandlung des Stoffes unmöglich machen, und wir gedenken dasselbe daher auch im Folgenden einzuschlagen. Die kritischen Untersuchungen der jüngsten Zeit haben es aber fast zur Gewißheit erhoben, daß wir in dem Evangelium des Markus in den meisten Fällen die ursprünglichste Gestalt der Aussprüche Jesu besitzen, daher bei parallelen Stellen zunächst auf diesen zurückzugehen ist. Dagegen hat Matthäus, wo er mit Lukas parallel ist, in der Regel wieder den Vorzug vor diesem; nur in den Partien, wo er besondere Quellenschriften benutzt hat, bekundet der letztere eine große Originalität. Ebenso kann es als ein hinreichend sicheres Resultat der Kritik gelten, daß wir in den Johanneischen Reden Jesu eine freie, von dem individuellen Geiste des Jüngers durchdrungene Bearbeitung ursprünglicher Stoffe haben, daher dieselben nicht geeignet sind, als unmittelbare Quelle für die Darstellung der Lehre Jesu zu dienen, sondern nur zur Erläuterung synoptischer Aussprüche herangezogen werden können.

Wir fassen unsere Bemerkungen unter folgenden Abschnitten zusammen:

1) Esoterisches und Exoterisches in den Reden Jesu;
2) das Wesen der Messianischen Gemeinde;
3) der nationale Gesichtskreis der Reden Jesu;
4) die Reden Jesu in ihrem Verhältniß zu der Weissagung der Propheten;
5) die Nähe der Parusie Christi, und
6) die Entwickelung des Messianischen Lebens und Wirkens Jesu.

I.

Esoterisches und Exoterisches in den Reden Jesu.

Eine Reihe von Aussprüchen Jesu zeigen einen materialen und formalen Unterschied, je nachdem er zu seinen Jüngern oder zum Volke spricht. Als die Pharisäer die Jünger wegen Sabbathsenthei-

ligung anklagen (Mk. 2, 24.), weil sie am Sabbath Aehren ausgerauft hatten, rechtfertigte der Herr dieselben mit den Worten: Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbaths willen. So ist des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths (ebd. 27 f.). Der Sinn dieser Worte ist offenbar, die Sabbathsruhe sei für den Menschen keine ethische Idee, der er unbedingte Unterwerfung schuldig sei, sondern eine Einrichtung, welche den Zweck habe, ihrerseits dem Menschen zu dienen, daher er als der Sohn des Menschen die Macht habe, von den gesetzlichen Bestimmungen über die Sabbathsfeier abzuweichen. Daß dieses Urtheil einer principiellen Aufhebung des gesetzlichen Sabbaths für die Messianische Gemeinde gleichkomme, leidet keinen Zweifel; denn was Jesus als der ideale Repräsentant der Menschheit thut, dazu haben auch diejenigen ein Recht, welche durch den Glauben an der Darstellung der Idee der Menschheit participiren. Diesem Falle analog ist der Ausspruch Jesu über die Mosaischen Reinigkeitsgesetze. Gegenüber dem Vorwurfe der Pharisäer, daß seine Jünger die herkömmlichen Waschungen vor Tische unterließen (Mk. 7, 2.), gibt er nämlich die Erklärung, daß nichts, was von außen in den Menschen eingehe, ihn verunreinige, sondern nur, was von ihm ausgehe (ebd. 15.). Nach der Auslegung, welche Jesus selbst von diesen Worten in den folgenden Versen gibt, enthalten dieselben den Grundsatz, daß nur die sündige Aeußerung des Herzens sittlich verunreinige, nicht aber die Uebertretung der Mosaischen Reinigkeitsgesetze und heben also die Verpflichtung der Christen zur Beobachtung der letzteren auf. Und in gleicher Weise eximirt der Ausspruch Jesu über die Tempelsteuer (Mtth. 17, 25 f.) die Gläubigen von der Beobachtung der Opfergesetze [1]).

Dagegen macht nun Jesus dem nichtgläubigen Volke gegenüber andere Grundsätze geltend. Dem Aussätzigen, welchen er geheilt hat, gebietet er: Gehe hin und zeige dich dem Priester und opfere wegen deiner Reinigung, was Moses verordnet hat (Mk. 1, 44.), denn der Zusatz: *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*, d. h. zum Zeugniß deiner Reinigung für die Leute stellt die gesetzliche Leistung nicht als bloßes Ceremoniell hin, sondern gibt die äußere Seite derselben, die Kundgabe der Wiederaufnahme in die theokratische Gemeinschaft, an (vgl. 3 Mos. 14.). Dieselbe Weisung gibt er den zehn Aussätzigen, von

---

[1]) Vgl. Ritschl altkath. Kirche, S. 32 f.

denen Lukas (17, 12 ff.) erzählt und zwar ohne letzteren Zusatz. Um die Opfergesetze aufrecht zu erhalten, zahlt er auch die Tempelsteuer, wie aus den Worten: ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς hervorgeht. Wenn daher auch Jesus seine Ansicht über den Werth der Reinigkeitsgesetze vor dem Volke ausspricht (Mk. 7, 14.), so thut er es doch in so verhüllter Weise, daß es selbst für die Jünger noch einer besonderen Auslegung bedarf (ebd. 17 ff.). Dort werden also wesentliche Stücke des Gesetzes im Princip abrogirt, hier dagegen aufrecht erhalten. Daß das letzte aber nicht etwa nur in einzelnen Fällen und dann aus Accommodation, sondern nach einem constanten Grundsatze geschieht, dies beweisen die Streitreden Jesu gegen die Pharisäer in Matth. 23. Indem Jesus dort die Pharisäer als die Nachfolger Mosis in der Gesetzgebung hinstellt, deren Lehren man beobachten müsse (V. 2 u. 3, vgl. 23.), statuirt er die Gültigkeit des ganzen Gesetzes für das Volk. Zwar sind diese Worte nach V. 1. zugleich an die Jünger gerichtet, aber die Richtigkeit dieser Angabe ist nach dem Obigen zu bezweifeln. Den Jüngern gegenüber verheißt ja auch der Herr, daß die Lehren der Pharisäer ausgerottet würden (Mtth. 15, 12 f.).

Aber auch über einen formalen Unterschied in seiner Lehrweise spricht sich Jesus deutlich aus. Nur die Jünger verstehen nach Mk. 4, 11 f. die Gleichnisse des Himmelreichs, und daher deutet er ihnen das vorangegangene Gleichniß, die Masse aber (οἱ ἔξω) ist intellectuell wie moralisch unfähig hierzu, und daher belehrt er sie über diesen Gegenstand nur in Gleichnissen. In Wahrheit werden ihr also die Geheimnisse des Himmelreichs vorenthalten, und es soll ihr blos ein Stoff dargereicht werden, woran sich das Verständniß höherer Wahrheiten entwickeln kann.

Wir haben diese beiden Seiten der Lehrthätigkeit Jesu oben als die esoterische und exoterische bezeichnet, und in der That sind sie der zwiefachen Lehrweise griechischer Philosophen zu vergleichen, nur daß bei den letztern der Grund die intellectuelle, dort dagegen vorwiegend die ethische Unfähigkeit der Massen ist. Es wäre ebenso kurzsichtig wie ungerecht, dies Verfahren sittlich bedenklich zu finden; denn der Gegensatz zwischen beiden Lehrweisen ist nicht der zwischen Wahrheit und Unwahrheit oder Lüge, sondern zwischen niederer und höherer Erkenntniß. Zur Aufnahme der letztern ist das Volk in seinem dermaligen Zustande unfähig, und darum wird es auf der bisherigen Stufe, der Stufe der gesetzlichen Leistung, gelassen, und ihm nur die wahre und volle Erfüllung der derselben entsprechenden Verpflichtungen

eingeschärft (vgl. Mtth. 23, 16 ff.). Dies Verfahren ist allein echt reformatorisch, während die entgegengesetzte Art, die in blinder Hast unverständliche Ideen als Zündstoff in das Volk wirft, ohne die Wirkung derselben zu berechnen, revolutionär ist. Wollte man aber einwerfen, die Universalität des Christenthums gehe bei dieser Auffassung verloren und die christliche Urgemeinde werde dadurch zur Sekte gestempelt, so ist doch wohl zu bedenken, daß die erstere nach der gesammten Anschauung des Neuen Testaments sich nicht auf die ganze Masse der Menschen, sondern nur auf die für das Evangelium Empfänglichen ohne Unterschied des Geschlechts, des Standes und der Nationalität bezieht. Die Ausschließung von der Erkenntniß des ganzen Evangeliums ist aber auch nur eine bedingte; sie soll nur so lange währen, als der Zustand der Unempfänglichkeit vorhanden ist; diesen aber will ja eben Jesus durch das pädagogische Mittel des Redens in Gleichnissen aufzuheben versuchen.

Die Unterscheidung exoterischer und esoterischer Reden Jesu öffnet uns erst das Verständniß einer Reihe von Aussprüchen, mit denen die Exegese bis jetzt noch wenig ins Reine gekommen ist. Eine unbefangene Betrachtung von Mtth. 5, 34—36. muß zu dem Resultate führen, daß Jesus die Eidesleistung nach allen ihren Formen verbiete. Da sich aber die herkömmliche Ethik hierin nicht zu finden weiß, so sucht man das Verbot abzuschwächen, indem man dasselbe entweder nur gegen den mit der Ehrfurcht gegen Gott streitenden oder gegen den unnützen Eid gerichtet sein läßt, anderer Auswege nicht zu gedenken. Die richtige Einsicht in den Charakter der Bergpredigt macht solche Ausflüchte überflüssig. Wenn dieselbe nämlich, wie unten bewiesen werden soll, lediglich an die Jünger gerichtet ist, also an die Glieder des Gottesreichs, so gilt jenes Verbot auch nur für diese. Innerhalb des Gottesreichs oder der christlichen Gemeinde, die freilich nicht blos als eine Gemeinde getaufter, sondern wiedergeborener Christen gedacht ist, soll die feste Betheurung die Gewähr der Wahrheit geben und daher der Eid überflüssig sein. Dies wird in Form des Verbots ausgesprochen, weil der trotzdem geschworene Eid der einfachen Versicherung die Gewähr der Wahrheit entziehen und damit der Pflicht der Wahrhaftigkeit ihre Strenge nehmen würde [1]). Dagegen außerhalb des Gottesreichs und also auch für die politische Gemeinschaft, die, weil sie blos durch die natürliche Geburt con-

[1]) Vgl. Meyer's Comm. zu Math. 4. Auflage. S. 155.

stituirt wird, als solche nicht christlich sein kann, bleibt der Eid in Geltung, daher die Christen auch, sofern sie dieser Ordnung angehören, dem Beispiele Christi gemäß den Eid leisten dürfen; denn es ist nicht der Eid an und für sich, der ἐκ πονηροῦ ist, sondern der Eid nach seinem Ursprung wie nach seiner Wirkung. Auch der Ausspruch Jesu über die Ehescheidung, den uns Markus (10, 1—12.) ohne Zweifel in der ursprünglichen Form überliefert hat, ist nur verständlich, wenn er in Beziehung zum Gottesreiche gesetzt wird. Zwar ist der erste Theil dieser Rede an die Pharisäer gerichtet, aber ihnen gegenüber spricht er nur das Unangemessene der Ehescheidung (mit folgender Wiederverheirathung), nicht aber ein Verbot derselben aus, und außerdem geht er nicht über den Gesichtspunkt des Gesetzes, das nur den Fall der Ehescheidung von Seiten des Mannes setzt, hinaus. Hingegen den Jüngern verbietet er (V. 11 u. 12.) die Ehescheidung, indem er sie als Ehebruch darstellt und setzt zugleich den Fall der Scheidung von Seiten der Frau, was nur auf die christliche Gemeinschaft vermöge der veränderten socialen Stellung des Weibes in derselben paßt. Die traditionelle Exegese steht hier rathlos. Sie verflüchtigt das Gebot entweder zum idealen Princip [1]) oder läßt den Scheidungsgrund des Ehebruchs sich von selbst verstehen, oder spricht der Relation des Markus die Ursprünglichkeit ab, ohne doch dafür einen kritischen Grund angeben zu können. Von unserem Gesichtspunkte aus bedarf es alles dessen nicht. Denn indem Jesus seine Gesetzgebung an die Messianische Gemeinde, welche im vorliegenden Falle von den Jüngern repräsentirt wird, richtet, setzt er einen den idealen Charakter der Ehe ermöglichenden sittlichen Zustand voraus, und verbietet daher den Ehegatten, sich von einander zu scheiden, um sich in der Folge anderweitig zu verheirathen, nicht aber, sich von einander zu trennen, um sich nicht wieder zu verheirathen, denn hierbei bleibt die Ehe ideal bestehen und die Möglichkeit der factischen Wiedervereinigung ist gegeben. Darin aber, daß Jesus auch in der christlichen Gemeinde die Möglichkeit der Veruneinigung der Ehegatten setzt, liegt zugleich der Beweis, daß es sich bei seinem Ausspruche nicht um ein ideales Princip handelt, sondern um ein wirkliches Verbot, gerichtet an eine, keineswegs als vollkommen gedachte, wirkliche Gemeinde. Sofern aber hierbei vorausgesetzt ist, daß

[1]) So noch in den jüngsten Verhandlungen über Ehescheidung. Vgl. neue evang. Kirchenz. Jahrg. 1859. Nr. 17 ff.

beide Ehegatten der Gemeine angehören, können gar keine Ehescheidungsgründe statuirt werden; denn jedes Vergehen, welches die sittliche Grundlage der Ehe zerstörte, wie der Ehebruch, würde die Ausschließung des Betreffenden aus der Gemeine zur Folge haben und den unschuldigen Theil nicht mehr an die Beobachtung des christlichen Ehegesetzes binden. Daß dies die richtige Auslegung sei, wird durch die Weisung, welche Paulus den Korinthern über die Ehe gibt (1 Kor. 7.), bestätigt. In V. 10 u. 11. stellt derselbe den für eine volle christliche Ehe gültigen Grundsatz der Unauflösbarkeit der Ehe auf; in den folgenden dagegen spricht er von gemischten Ehen, und hier stellt er den Grundsatz auf, daß zwar der Christ nicht der sich scheidende Theil sein solle; wofern aber der andere Theil es sei, sei auch jener nicht gebunden, unverehelicht zu bleiben. Ferner muß das Gebot der Nachgiebigkeit gegenüber dem alttestamentlichen jus talionis (Mtth. 5, 38 ff.), wenn es nicht einer willkürlichen Ausdeutung verfallen soll, als an die Gläubigen des Gottesreichs gerichtet gedacht werden. Denn da der Gegensatz, worin die Weisung Jesu zu der Mosaischen Rechtsregel der Vergeltung steht, nicht gestattet, V. 39—41 von bloßen Privatverhältnissen zu verstehen, so würde dieselbe, auf die Menschheit im Allgemeinen angewandt, jede Injurienklage (V. 39.), jede Abwehr eines ungerechten Processes (V. 40), sowie jede Civilklage gegen eine widerrechtlich aufgenöthigte Leistung (V. 41.) unmöglich machen und durch die geforderte Nachgiebigkeit die Willkür zum Gesetze erheben. Aber auf die christliche Gemeinschaft als solche angewandt, enthalten dieselben, sofern hier das Verständniß einer Handlungsweise, deren Princip die christliche Bruderliebe ist, vorausgesetzt werden kann, nur eine berechtigte Anwendung des Grundsatzes, die gehässige und gewaltthätige Gesinnung des Nächsten durch Selbstverläugnung und Sanftmuth zu überwinden. Hat dies aber keinen Erfolg, so soll der Schuldige nach Mtth. 18, 15 ff. zur Rede gestellt, und wenn auch dies fruchtlos ist, excommunicirt werden. Das jüdische wie heidnische Gerichtsverfahren, das auf dem Princip der Vergeltung ruht, soll also von der christlichen Gemeinde ausgeschlossen sein (vgl. 1 Kor. 6, 1 ff.). Ueberhaupt ist der Kanon aufzustellen, daß der Boden der Gesetzgebung Jesu die Messianische Gemeinde, nicht aber die Welt schlechthin sei, da nur jene vermöge des Glaubens und der Wiedergeburt dafür disponirt ist. Freilich ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Glieder des Reiches Gottes in ihrer Beziehung nach außen einer rein weltlichen Ethik zu folgen

hätten, sondern, wie schon das Gebot der Feindesliebe offenbar über den Bereich der Gemeinde hinausgreift, so sollen auch die Uebrigen nach jener Seite eine relative, durch den Grad des vorhandenen Verständnisses normirte, Anwendung finden. Aber auch, wo dieses nicht vorhanden ist, verwehrt es das Gebot der allgemeinen Nächstenliebe dem Christen, die christliche Ethik in ihr Gegentheil zu verkehren.

Wir haben aber mit jener Unterscheidung zugleich ein bedeutsames Kriterium für die Sichtung der Ueberlieferung gewonnen; denn es bedarf keines Beweises, daß es unmöglich sei, durch eine bloße Zusammenstellung der verschiedenen, von den Synoptikern überlieferten Redestücke, die ursprüngliche Gestalt des Ganzen zu gewinnen, sowie auch, daß die Reihenfolge der Aussprüche Jesu weder bei Matthäus noch bei Lukas allerorts authentisch sei, sondern daß bei ihnen häufig nur eine Compilation nach mehr äußerlichen Gesichtspunkten vorliege. Die Kritik hat nicht allein die Aufgabe, dies nachzuweisen, sondern auch das Ursprüngliche wieder herzustellen. Von dem gewonnenen Gesichtspunkte aus aber läßt sich dies ohne Schwierigkeit an mehr als Einer Stelle bewerkstelligen, wozu wir im Folgenden einige Beispiele geben.

Es ist kein Grund vorhanden, die Geschichtlichkeit der Bergpredigt bei Matthäus zu bezweifeln, denn da dieselbe augenscheinlich den Zweck hat, die Grundgesetze des Gottesreiches zu promulgiren, so hat sie einen geschichtlichen Halt an der vorausgehenden Wahl der ersten Jünger. Wohl aber müssen wir bezweifeln, daß dieselbe in allen ihren Theilen die ursprüngliche Form bewahrt hat, und finden den Grund davon darin, daß dem Verfasser des jetzigen Matthäus das Bewußtsein um den nachgewiesenen Unterschied in der Lehrweise Jesu abhanden gekommen ist. Nach dem Hauptinhalt nämlich kann die Rede nur an die Jünger als die ersten Glieder des Gottesreiches gerichtet sein, und dies berichtet auch Matthäus in den einleitenden Worten 5, 1. Aber 7, 28. nimmt die Anwesenheit des Volkes an. Da jedoch Jesus sich mit seinen Jüngern offenbar auf den Berg zurückgezogen hat, um mit denselben allein zu sein (vgl. 14, 23.), so bliebe nur die Annahme übrig, das Volk sei ihm wider seinen Willen nachgezogen. Allein diese Annahme hat um so weniger Halt, als derselbe Vers voraussetzt, daß das Volk die ganze oder doch den größten Theil der Rede vernommen habe. Ist aber die Rede lediglich an die Jünger gerichtet, so sind wir berechtigt, folgende Stücke auszuscheiden: Zunächst 5, 23—26. Indem dasselbe nämlich

(V. 23.) die Fortexistenz des Opfercultus voraussetzt, kann es nicht an die Jünger, sondern nur an das Volk gerichtet sein; denn wenn auch nicht anzunehmen ist, daß Jesus die Jünger direct veranlaßt habe, keine Opfer mehr im Tempel zu bringen, so kann er doch nicht da, wo es sich um ethische Normen für das Gottesreich handelt, das Opfer als fortbestehend betrachten und neue sittliche Forderungen damit verbinden. Ferner die Vorschriften über das (Privat)Fasten 6, 16—18., denn dieses kann nach Mk. 2, 19—22. nicht als eine Institution im Gottesreiche gelten, wie es ja auch nicht einmal einer gesetzlichen Vorschrift entsprach, und wird doch in V. 18. als religiöse Leistung charakterisirt. Endlich auch 5, 31 u. 32. Während dem Wesen des Gottesreiches, wie wir oben gesehen haben, nur die Unauflöslichkeit der Ehe entspricht, wird hier wie 19, 9. bloß jeder andere Scheidungsgrund als der Ehebruch ausgeschlossen und dabei nach jüdischer Art das Recht der Scheidung nur für den Mann angenommen. Somit erhebt sich also der Ausspruch gar nicht über das Niveau des Gesetzes, sondern entscheidet sich blos in der Auslegung von Deut. 24, 1. gegen die laxere Ansicht des Hillel für die des Sammai, und doch soll damit ein Beispiel gegeben werden von der idealen Plerosis Mosaischer Gesetze (V. 17.), gleichwie mit der Aufhebung des Eides und des Gerichtsverfahrens. Es ist klar, daß an beiden Stellen dem Compilator das Verständniß der Gesetzgebung Christi verloren gegangen ist [1]). Zum weiteren Belege dafür läßt sich Mtth. 23. anführen. Schon oben ist darauf hingewiesen, daß die Worte V. 3 u. 23. nicht an die Jünger, sondern nur an das Volk gerichtet sein können; dagegen passen V. 8—12. nur auf die Jünger; mithin kann der letztere Abschnitt nicht, wie V. 1. angibt, mit dem Uebrigen Eine Rede gebildet haben. Scheiden wir denselben aber aus, so haben wir eine Rede vor uns, die allen Merkmalen nach vor dem Volke gehalten worden ist.

---

[1]) Selbst nach den Regeln blos formaler Kritik würde dem Markus die Ursprünglichkeit zuzuerkennen sein, denn mit ihm stimmt Lukas (16, 18.) und Paulus (1 Kor. 7, 10 f) überein. Mit Meyer (S. 151.) anzunehmen, die beiden letzteren hätten den Scheidungsgrund des Ehebruches als sich von selbst verstehend angesehen, ist willkürlich. Zu den auszuscheidenden Sprüchen in der Bergpredigt würde auch 5, 17—19. gehören, wenn das πληρῶσαι nicht im Sinne von vollständig machen, sondern von legi satisfacere zu nehmen, und wenn der νόμος in V. 18. nicht der νόμος πληρωθείς, sondern das Mosaische Gesetz schlechthin wäre; aber siehe die Auseinandersetzung von Ritschl a. a. O. S. 35 ff.

Von dem bezeichneten Gesichtspunkte der Bergpredigt aus wird sich endlich auch die bisherige Auslegung der Seligpreisungen berichtigen lassen. Sind dieselben, wie gewöhnlich angenommen wird, an die Jünger und das Volk zugleich gerichtet, so stellt sich bei Matthäus und noch mehr bei Lukas der mit dem ethischen Charakter der Lehre Jesu unvereinbare Umstand heraus, daß äußere Uebel als solche einen Anspruch auf Glückseligkeit geben sollen, oder die betreffenden Ausdrücke müssen sich eine willkürliche Umdeutung in sittliche Eigenschaften gefallen lassen. Dies ist zwar bei Mathäus nur bei der dritten Seligpreisung, den πενθοῦντες (V. 4.), bei Lukas dagegen bei dreien (Lk. 6, 20 u. 21.) der Fall. Die Kritik wird sich aber zu Gunsten des letzteren entscheiden müssen, denn wenn derselbe auch die Seligpreisungen nur fragmentarisch hat, daher er, was sich auch sonst bestätigt, den Matthäus nicht vor sich gehabt haben kann, sondern eine anderweitige Quelle benutzt haben muß, so ließe sich doch die Auslassung der näheren Bestimmungen τῷ πνεύματι und τὴν δικαιοσύνην bei ihm nicht erklären. Seine Lesart wird aber unterstützt durch die Analogie Jesaianischer Aussprüche, wo unter den Armen, den Leidtragenden, den Duldern, den Hungernden, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die Gerechten in Israel, die wahren Israeliten, zu verstehen sind. Es sind also die leidenden Glieder des Gottesreichs, denen die Verheißung gilt, daß sie bei ihrem äußeren Elende dennoch glückselig sein sollen, indem sie Theil haben an der Herrlichkeit des Himmelreichs (vgl. 2 Kor. 6, 10., welches fast wie eine Nachbildung des Ausspruchs aussieht) [1]. Durch diese Emendation tritt auch die künstlerische Form des Ganzen hervor. Es wird zuerst die Messianische Gemeinde selig gepriesen im Hinblick auf ihre irdische Noth und ihren dem entsprechenden Gemüthszustand (1—4. Seligpr.), dann im Hinblick auf ihr Verhalten zur Welt (5—7. Seligpr.), endlich im Hinblick auf das Verhalten der Welt zu ihr (8. u. 9. Seligpreisung). Der Zweck der Seligpreisungen ist demnach Erhebung und Trost, nicht aber, wie gewöhnlich angenommen wird, die

---

[1]) Auch Köstlin (Urspr. u. Compos. d. synopt. Evang. S. 66.) entscheidet sich gegen die Aechtheit beider Zusätze. Dagegen hält Meyer (Comm. z. Lk. 3. Aufl. S. 293.) die Lesart des Lukas für eine durch die späteren Drangsale der Christen hervorgerufene Form der Tradition. Allein zu einer solchen Annahme ist bei Lukas kein Grund vorhanden, wogegen es sich leicht erklärt, wie der Verfasser des Matthäus, nachdem er den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung der Reden Jesu verloren, zur Aufnahme jener Zusätze kam.

sittlichen Bedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes darzustellen. Dieser Zweck hätte auch einen ganz anderen Ausdruck als den gegenwärtigen verlangt.

II.

Das Wesen der Messianischen Gemeinde.

Die im vorhergehenden Abschnitte durchgeführte Unterscheidung zwischen esoterischen und exoterischen Reden Jesu öffnet uns zugleich die rechte Einsicht in das Wesen der von ihm gestifteten Gemeinde. Es erhellt daraus, daß Jesus nicht die Absicht gehabt haben kann, eine auf der natürlichen Grundlage israelitischer Abkunft beruhende Theokratie nach Art der Mosaischen zu stiften; sondern, wie schon die Propheten über die Anschauungsweise des Mosaismus hinausgingen, indem sie nur den Rest des durch Gerichte gesichteten Volkes, und zwar auf Grund seiner ethischen Gerechtigkeit als Glieder des künftigen Gottesreichs schauten, so hat auch er nur von einem kleinen Theile Israels erwartet, daß er ins Gottesreich eingehen werde, und zwar ebenfalls nicht vermöge seiner israelitischen Abkunft oder seiner levitischen Heiligkeit, sondern lediglich vermöge seiner religiös-sittlichen Qualität. Es ist also nicht Israel oder ein Theil von Israel, sondern es sind einzelne Israeliten (denn auf Israeliten beschränkt sich allerdings grundsätzlich die zeitliche Wirksamkeit Jesu, wie wir unten sehen werden), welche den Grundstock der Christenheit bilden sollen. Die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung wird durch anderweitige Aussagen Jesu bestätigt. Dahin gehört das Wort von der Erwählung nur Weniger (Mtth. 22, 14., vgl. 7, 14.): ferner die Worte, welche Jesus bei Gelegenheit der Heilung des Knechtes des Hauptmanns zu Kapernaum an das Volk richtet (Mtth. 8, 10 ff.), das Gleichniß von den Weingärtnern (Mtth. 21, 33 ff.) und sein Wehruf über Jerusalem (Mtth. 23, 37 f.). Indem diese Aussprüche die Theilnahme an dem vollendeten Himmelreiche blos von der sittlichen Vollendung des Einzelnen abhängig machen, schließen sie zugleich die Ansicht aus, als habe Jesus durch Stiftung einer neuen religiösen Gemeinschaft eine Regeneration des jüdischen Volksthums anbahnen wollen. Mithin hat Jesus die Vorstellung der Propheten, nach welcher der aus dem Gerichte zu rettende Rest des Volkes die Grundlage für eine neue israelitische Nationalität bilden soll, wesentlich modificirt, und wenn daher der Apostel Paulus die Erwartung

der einstigen Beseligung des ganzen Israels hegt (Röm. 11.), so ist er über die Intention Christi hinausgegangen.

Die Messianische Gemeinde ruht also nach der Absicht Jesu auf einem streng ethischen Princip und diesem werden alle natürlichen Beziehungen untergeordnet; denn auch die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf Israel hat, wie sich unten zeigen wird, im letzten Grunde eine religiöse Tendenz. Dieses Princip, welches in einem starken Gegensatze zum jüdischen Bewußtsein, ja zu der Anschauungsweise des ganzen Alterthums steht, kann nicht klarer ausgesprochen werden als mit den Worten, welche Jesus an seine Mutter und Brüder richtete, als sie ihn zu sich hinausrufen ließen. Wer irgend den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter (Mk. 3, 35.), und nicht schärfer als mit der Mahnung an die Jünger: Ich bin gekommen, den Menschen mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schnur mit ihrer Schwieger und feind werden einem Menschen seine Hausgenossen sein. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth (Mtth. 10, 35 ff.); denn sofern Jesus hierin die ethische Gemeinschaft mit seiner Person der Blutsverwandtschaft entgegensetzt und die letztere um der ersteren willen zu verläugnen fordert, hebt er überhaupt die christliche Gemeinde über das Niveau aller blos natürlichen Ordnung hinaus. Wie also die Messianische Gemeinde von Jesus nicht als Volksgemeinschaft gedacht ist, so ist sie auch nicht als allgemein sociale, die ganze oder einen Theil der natürlichen Menschheit umfassende Ordnung gedacht, sondern sie ist die Gemeinschaft der für das Gottesreich disponirten und factisch durch den Glauben und die Wiedergeburt in dasselbe eingegangenen Individuen, zunächst aus Israel und sodann aus den Heiden. So wenig dieselbe also nach der Intention Jesu eine Secte sein soll, etwa in der Art des Essenismus, sondern den Anspruch macht, die absolute und darum universelle Religion zur Darstellung zu bringen, ebenso wenig ist sie Weltkirche in dem abstracten Sinne, als solle sie die ganze Masse der Menschheit, abgesehen von der sittlichen Qualität der Individuen, in sich begreifen. Man könnte dagegen einwenden, das Leben Jesu ginge doch auch außer der auf seine Jünger gerichteten Thätigkeit eine das ganze Volk betreffende Wirksamkeit, wozu namentlich die Heilungen zu rechnen seien; eine Wirksamkeit, die, weil sie Glauben voraussetze und Glauben erwecken solle, sich doch offenbar nicht außerhalb, sondern innerhalb des Gottesreiches bewege. Allein der zur Heilung be-

fähigende Glaube ist nicht identisch mit demjenigen, der für das Messianische Reich gefordert wird, da er noch keineswegs die sittliche Wiedergeburt involvirt, wie denn auch bei keiner Heilung von den Evangelisten angedeutet wird, daß der Geheilte sich dem Herrn als Jünger angeschlossen habe, und das Motiv der Heilungen ist nicht, Glauben zu erwecken, sondern Barmherzigkeit zu üben (vgl. Mk. 1, 41.; Lk. 17, 13.). Wie wir daher oben von exoterischen Reden Jesu gesprochen haben, so werden wir auch von einem exoterischen Wirken sprechen und können hiezu nicht allein die Heilungen, sondern auch Acte wie die Reinigung des Tempels rechnen.

Die Messianische Gemeinde ist also, um einen modernen Begriff anzuwenden, ein Product freier, aus innerem Berufe hervorgehender Association und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der Gemeinde des Alten Bundes, welche mit der bürgerlichen, durch die physische Geburt constituirten Gemeinde identisch ist. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir ihre subjective Genesis ins Auge fassen. Die christliche Gemeinde entsteht nach der Ansicht Jesu aus den einzelnen, gläubig gewordenen Subjecten, welche sich um seine Person sammeln, und wird daher Anfangs durch die Jünger repräsentirt. Diese werden nun zwar von Jesu zu dieser Stellung berufen, ehe sie noch, wie unten erhellen wird, ein bestimmtes Messianisches Bekenntniß abgelegt haben, aber auch erst nach Ablegung dieses ist von einer Gemeinde die Rede. Es ist also der Glaube an Jesum als den Messias, d. h. die intellectuelle und ethische Bejahung, daß in Jesu das Reich Gottes wesenhaft erschienen sei (vgl. Mtth. 12, 28.; Lk. 17, 21.), was die christliche Gemeinde constituirt. Denn hierin sind alle anderen Momente, welche das Wesen der Messianischen Gemeinschaft ausmachen sollen, potentiell mit einbegriffen, indem sie zur Voraussetzung die Sinnesänderung (Mk. 1, 14.; Mtth. 21, 32.), zur nothwendigen Folge die Gerechtigkeit hat (Mtth. 6, 14 f.; 7, 21 ff.). Haben wir nun unter der Sinnesänderung die Bethätigung der nach Maßgabe der sittlichen Disposition der Menschen (vgl. Mtth. 13, 18 ff.) ergriffenen Berufung (vgl. Lk. 14, 16 ff.) zu verstehen, so stellt sich uns der ganze Heilsproceß als eine Reihe von Acten dar, die zwar nach ihrem objectiven Inhalte göttliche Wirkung sind, ihrer Form nach aber im Gebiete spontaner, mit freiem Selbstbewußtsein vor sich gehender Thätigkeit liegen. Denn was die Taufe anlangt, so ist dieselbe als sinnbildliche Zueignung der Sündenvergebung keineswegs eine Handlung, die ihre Wirkung innerhalb des bewußtlosen Lebens haben

und die ihren Werth, wie die Beschneidung, von dem objectiven Charakter der religiösen Gemeinschaft, deren Symbol sie ist, empfangen könnte, sondern, da sie ihre subjective Bedingung an der Sinnesänderung hat, so kann sie ihren Werth und ihre Wirkung nur im Gebiete spontaner Lebensthätigkeit haben, daher die Annahme, daß die Kindertaufe von Jesu oder von seinen Aposteln eingeführt worden sei, unmöglich ist.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob der Uebergang des Christenthums aus der Sphäre des selbstbewußten Lebens in die der naturwüchsigen Sitte, die Umwandlung der freien christlichen Gemeinde in eine Institution des bürgerlichen Lebens, die Aufnahme der Massen in die Kirche und die Einführung der Kindertaufe für eine Corruption oder eine berechtigte Fortbildung des Urchristenthums zu halten sei; wohl aber haben wir uns zu fragen, ob diese Veränderungen nicht eine Trübung des Verständnisses urchristlicher Ideen mit sich gebracht haben. Gelangte nämlich die Tradition dahin, das Wesen der christlichen Urgemeinde mit dem der späteren Gemeinde zu identificiren, so war es unvermeidlich, daß die Merkmale der ersteren als zu ideal in irgend einer Weise abgeschwächt wurden; denn es leuchtet ein, daß eine Gemeinde, welche blos durch die Taufe und einen mehr oder minder höheren Grad christlicher Sitte constituirt wird, unfähig sei, das Sittengesetz Jesu auch nur annähernd zur Darstellung zn bringen. Daß diese Trübung wirklich statgefunden und daß selbst die moderne Exegese es bis jetzt nicht vermocht hat, den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung der betreffenden Aussprüche Jesu wieder herzustellen, dafür haben wir bereits oben Belege gehabt, und wir brauchen hier nur an das zu erinnern, was wir dort über die herkömmliche Auffassung der Verbote der Ehescheidung, des Eides und des Processes gesagt haben, um uns eines weiteren Beweises überheben zu können. Es ist aber nur eine andere Art dieses Verfahrens, wenn man das Bild, welches Jesus von der christlichen Gemeinde entwirft, zum bloßen Ideale macht und die Gebote Christi zu Principien verflüchtigt, welche als solche nur eine relative Anwendung forderten. Wir haben dagegen schon oben bemerkt, daß die Gemeinde, an welche Christus seine Gesetzgebung richtet, eine wirkliche sei, daher er auch nur ein gewisses Maß der Gerechtigkeit in derselben voraussetzt. Denn das letztere ist der Fall, wenn er Versöhnlichkeit gegen den Bruder, der an uns gesündigt hat, fordert (Lk. 17, 3 f.), wenn er Anweisung zur Behandlung der Sünder in

der Gemeinde gibt (Mtth. 18, 15 ff.), wenn er die Möglichkeit setzt, daß Ehegatten sich von einander trennen und wenn er von einer Aussonderung der Ungerechten, Heuchler, Trägen und Untreuen aus dem Reiche Gottes bei seiner Parusie redet (Mtth. 13, 30. und 49.; 7, 21 ff.; 25, 30 ff.; 24, 51.). Wie diese den Begriff der Messianischen Gemeinde nicht aufheben, indem sie gleichsam nur ein anorganisches Element in derselben bilden, das ausgestoßen werden soll, so zeigt aber andererseits ihr Vorhandensein in der Gemeinde auch, daß Jesus sich dieselbe nicht als vollkommen gedacht und darum auch nicht ein Ideal, sondern das Bild einer realen Gemeinde bei seiner Gesetzgebung vor Augen gehabt hat. Dann aber kann auch nicht von relativen ethischen Principien, sondernes muß von ethischen Gesetzen die Rede sein. Denn daß innerhalb des christlichen Lebens überhaupt nicht mehr von Gesetz die Rede sein solle und dürfe, ist ein Mißverständniß der Paulinischen Lehre, welches dieselbe in einen unauflöslichen Gegensatz zu der Lehre Christi stellt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Jesus ebenso wie Paulus den Besitz der δικαιοσύνη von der gläubigen Hingabe an seine Person abhängig macht, daher der Paulinische Begriff der δικαιοσύνη sich von dem in den Evangelien nur dadurch unterscheidet, daß er den Zustand der Gerechtigkeit nach seinem principiellen Ursprunge bezeichnet. Deshalb kann sich die Paulinische Polemik gegen das Gesetz aber auch nur auf dessen formale Natur außerhalb des Glaubens, nicht aber auch darauf beziehen, sofern es die objective Qualität der aus dem Glauben kommenden Rechtschaffenheit bezeichnet. Auch vom Paulinischen Standpunkte aus kann und muß daher von einer Gesetzgebung Christi geredet werden.

Nur unter Voraussetzung der oben dargelegten Begriffe der christlichen Gemeinde werden uns diejenigen Aussprüche Jesu verständlich, welche sich auf die Competenz der Gemeinde beziehen. Jesus redet Mtth. 18, 15—20. von der Gemeindedisciplin und stellt den Grundsatz auf, daß, wenn ein Gemeindeglied (ἀδελφός) gesündigt habe [1]), ihn jemand aus der Gemeinde darüber zur Rede stellen solle. Nehme er dessen Rüge an, so sei er für die Gemeinde gewonnen, thue er dies aber nicht, so sollen die Beschwerdepunkte durch Aussagen zweier oder dreier Zeugen festgestellt werden; höre er auch auf diese nicht, so solle die Sache vor die Gemeindeversammlung kommen und diese solle ihn excommuniciren. Solche Entscheidungen der Gemeinde über

[1]) Den Zusatz εἰς σέ nach ἁμαρτήσῃ in V. 15. halten wir mit Lachmann und Tischendorf nicht für echt.



Verbotenes und Erlaubtes würden von Gott auf ihre Bitte ratificirt werden, da er unter denen, die in Bezug auf seinen Namen versammelt seien, gegenwärtig sei. Ein solches Disciplinarverfahren, welches die Gemeinde zu einer mit göttlicher Auctorität ausgerüsteten ethischen Legislation befähigt, kann ebenso wie das Recht der Aufnahme in und der Ausschließung aus dem Himmelreiche (Mtth. 16, 19.), welches zwar zunächst nur dem Petrus, aber diesem als erstem Gemeindeglied und daher zugleich allen Gläubigen verliehen wird, nur in einer Gemeinde stattfinden, die nicht durch die Geburt, sondern durch die Wiedergeburt constituirt wird.

Wir haben im Vorhergehenden den Begriff der Messianischen Gemeinde als mit dem des Reiches Gottes oder des Himmelreiches (die Identität dieser beiden Ausdrücke bedarf keines Beweises) wesentlich gleichbedeutend betrachtet. Die Berechtigung dazu ergibt sich schon allein aus der zuletzt angezogenen Stelle; denn das Recht, zum Himmelreiche zuzulassen und von demselben auszuschließen kann doch ebenso wie das des Verbietens und Erlaubens nur an der zeitlichen Gemeinde, welche durch Petrus gegründet werden soll, ausgeübt werden. Und ebenso kann sich das Reich Gottes, welches durch Ausstreuen des Samens des Evangeliums entsteht, welches sich gleich einer Pflanze entfaltet und worin sich neben dem Weizen auch Unkraut befindet (Mtth. 13.), nur darstellen in der concreten Gemeinde. Dennoch aber fallen beide Begriffe nicht ohne Weiteres zusammen. Mit der Erscheinung Christi ist das Himmelreich da; dagegen erscheint die Gemeinde Mtth. 16, 18. als zukünftig, sofern derselben das Bekenntniß Jesu als des Messias, welches bis dahin erst von Petrus abgelegt worden, wesentlich ist, aber doch als in der Zeit eintretend und bis zur Parusie dauernd; hinwiederum wird das vollendete Gottesreich auch nur als solches bezeichnet. In der Gemeinde stellt sich also das Reich Gottes als zeitliche Gemeinschaft der Gläubigen dar und beide sind also nicht, wie es nach der gewöhnlichen Vorstellung den Anschein hat, extensiv von einander unterschieden, sondern fallen innerhalb der eben bezeichneten Grenzen zusammen. Indem alles christliche Leben auch als Gemeinschaft auftritt und auftreten muß, reicht das Reich Gottes nicht über die Gemeinde hinaus und die moderne Unterscheidung zwischen Kirche und Reich Gottes entspricht der Anschauung Jesu ebenso wenig wie die zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. In beiden Unterschieden spiegelt sich vielmehr die oben besprochene Alteration des Begriffes der christlichen Gemeinde sehr deutlich ab.

III.

Der nationale Gesichtskreis der Reden Jesu.

Die heidenchristliche Kirche des zweiten Jahrhunderts hat nach Untergang der jüdischen Nationalität und nachdem sie die judenchristlichen Elemente aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen, ihr Bewußtsein um diese geschichtlichen Vorgänge in dem Satze ausgesprochen, daß Gott durch Christum seinen Bund von den Juden genommen und auf die Heiden übertragen habe, und dieser Satz ist mit geringen Modificationen bis auf den heutigen Tag in der theologischen wie populären Dogmatik in Gültigkeit geblieben. Wir sagen aber nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß derselbe das geschichtliche Verständniß der Person Christi wie des Zusammenhanges des Alten und Neuen Bundes und der ersten Entwickelung der Kirche in einem Maße verschließe, daß die lebendige Gestalt des Herrn zu einem Schattenbilde wird, die Weissagung der Propheten sich eine sogenannte geistliche, alles geschichtlichen Lebens entbehrende, Auslegung gefallen lassen muß und die geschichtliche Stellung der Apostel ein Räthsel wird. Denn ist Jesus nicht zunächst der Messias Israels, sondern von vorn herein der Messias der Heiden, so bildet seine centrale, auf Israel gerichtete Wirksamkeit kein Object für die dogmatische Anschauung, so dürfen die Propheten keinen Israelitischen Messias geweissagt, so darf auch die Mission der Urapostel nicht Israel gegolten haben. Zwar hat die neuere historische Theologie, indem sie sich auf den Boden rein geschichtlicher Forschung stellt und daher die Satzungen der alten Dogmatik bei Seite setzt, das ursprüngliche Bild Christi auch nach dieser Seite wieder herzustellen begonnen, aber weder scheinen uns alle einschlagenden Punkte erledigt, noch ein Resultat gewonnen zu sein, welches fähig wäre, eine durchschlagende Wirkung auf die Exegese und Dogmatik auszuüben. Wir glauben daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn wir im Folgenden die Reden Jesu, die auch auf dem vorliegenden Gebiete den sichersten Halt bieten, auf die Frage nach der Stellung Jesu zu der Israelitischen Nationalität hin ansehen.

Eine Reihe kritisch gesicherter Aussprüche Jesu zeigt aber, daß derselbe ebenso wie die Urapostel seine Wirksamkeit auf Israel beschränkte und daß die in seinem Schooße zu gründende Messianische Gemeinde den Mittelpunkt und Stamm des Gottesreiches bilden sollte. Als die Phönizierin Jesum um Heilung ihrer Tochter angeht, antwortete er ihr, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt

und es sei nicht erlaubt, das den Kindern des Hauses gehörige Brod den Stubenhündchen vorzuwerfen (Mtth. 15, 24. und 26.). Zwar hat nun Markus den ersten Theil des Ausspruches nicht und der letztere erscheint bei ihm (7, 27.) mit dem Zusatze: „Laß erst die Kinder gesättigt sein“. Allein es ist kein Grund vorhanden, jenen für unächt zu halten; der Zusatz bei Markus aber gibt nur den dem Matthäus nicht widersprechenden Gedanken, daß später auch die Heiden der Wohlthaten des Messianischen Reiches theilhaftig werden sollten. Die alte Auslegung, wonach Jesus mit seiner Weigerung nur den Glauben der Frau hat prüfen wollen, bedarf wohl keiner Widerlegung mehr, und so haben wir also hier die Thatsache vor uns, daß Jesus seine Wirksamkeit grundsätzlich auf Israel beschränkt. Zu demselben Resultate führen auch die Worte, welche Jesus nach Luk. 19, 9. den Murrenden gegenüber an den bekehrten Zachäus richtet, denn er rechtfertigt darin seine Fürsorge für denselben damit, daß auch e r ein Sohn Abrahams sei. Wenn er aber nun doch den Bitten der Phönizierin nachgibt, so anticipirt er damit in einem einzelnen Falle einen Fortschritt, der in seiner Allgemeinheit erst später eintreten sollte. Diesem Sachverhalt ist es vollkommen entsprechend, wenn Jesus den Aposteln, als er sie aussendet, die Instruction gibt: „Geht nicht auf den Weg zu den Heiden und in eine Stadt der Samariter geht nicht hinein; geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mtth. 10, 5.). Freilich hat diese Weisung, da wir dieselbe als gleichzeitig mit dem, was Markus (Cap. 6.) und Lukas (Cap. 9.) über eine zeitweilige Aussendung der Zwölfe berichtet, setzen müssen, an und für sich nicht den Charakter einer Ein für allemal gegebenen Vorschrift, aber wenn wir sie mit den obigen Aussprüchen zusammenhalten, so leidet es keinen Zweifel, daß sie auf demselben Grundsatze beruht. Denn auch Lukas berichtet 9, 52 ff. nichts von einer beabsichtigten Wirksamkeit Jesu in Samarien, sondern nur von einer beabsichtigten D u r c h r e i s e, und die von Johannes (4 40 f.) berichtete, ebenfalls auf einer Durchreise stattfindende Thätigkeit Jesu in Samarien ist ihm ebenso durch die Umstände abgenöthigt wie jene Heilung der Tochter der Phönizierin. Von demselben Gesichtspunkte wie diese letztere ist aber auch die Heilung des aussätzigen Samariters (Luk. 17, 12 ff.) zu betrachten, und außerdem ist bei beiden Fällen zu bedenken, daß es sich dabei nicht um eine Bekehrung und darauf folgende Aufnahme unter die Jünger, sondern blos um ein Werk der Barmherzigkeit handelt. Unsere Annahme findet aber auch noch sonst ihre Bestätigung.

Wenn die Jünger, von den Ungläubigen verfolgt, von einer zur andern Stadt in Israel fliehen sollen, ohne doch in Allen gewesen sein zu können, bis die Parusie eingetreten sein wird (Mtth. 10, 23.), so setzt dies voraus, daß die Zwölfe niemals einen andern Wirkungskreis haben würden als Israel, und wenn denselben verheißen wird, daß sie Jesu Beisitzer beim Gericht über die zwölf Stämme Israels sein würden (Mtth. 19, 28.), während sie bei dem Gericht über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.) nicht erwähnt werden, so zeigt dies klar, daß die Zwölfe ihren Beruf lediglich in Israel haben sollten. Ebenso werden dieselben auch bei Erwähnung der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden vor der nahen Parusie (Mtth. 24, 14.) nicht genannt; vielmehr müssen sie nach dem Obigen zu dieser Zeit in Israel anwesend gedacht werden. Es sollen also nach dem Plane Jesu die Heiden erst dann zur Theilnahme am Reiche Gottes berufen werden, wenn die Apostel ihren Beruf am eigenen Volk erfüllt haben; in Israel soll sich der Stamm des Gottesreiches bilden, welchem alsdann die Heiden einverleibt werden. Diese Vorstellung liegt auch den Worten zu Grunde, welche Jesus, nachdem er den Sklaven des Centurio geheilt, zu dem Volke spricht (Mtth. 8, 10—12.). Diejenigen, welche von Osten und Westen kommen, sind gläubig gewordene Heiden, aber dies Kommen, welches dem Volke zur Beschämung vorgehalten wird, gehört der Zukunft an (wie denn auch keine Spur davon vorhanden ist, daß Heiden oder auch nur Proselyten von Jesu unter die Jünger aufgenommen worden seien), während die gläubigen Israeliten, welche durch die Erzväter repräsentirt werden, bereits Insassen des Himmelreiches sind. Demgemäß können „die Söhne des Reiches" nicht die Israeliten überhaupt sein, sondern nur diejenigen in Israel, welche sich für die Söhne des Reiches halten, es ihres Unglaubens (V. 10.) wegen aber nicht sind. Auch Mtth. 21, 43. führt über diese Anschauung nicht hinaus; denn der Sprachgebrauch verwehrt es, unter dem ἔθνος die Heiden zu verstehen. Das ἔθνος, welches die Früchte des Himmelreiches bringt, sind vielmehr die Gläubigen in Israel, die nicht aus den Häuptern der Völker, den Pharisäern und Schriftgelehrten, an die ja die Worte gerichtet sind (V. 23. und 45.), sondern aus den Verachteten des Volkes (V. 32.) hervorgehen, und welche nach alttestamentlichem Typus wie 1 Petr. 2, 9. als ἔθνος bezeichnet werden. Wollte man aber auch die künftig gläubig gewordenen Heiden mit unter diesem begreifen, wozu jedoch im Contexte kein Grund vorliegt, so würde dies unserer Ansicht nicht entgegen sein.

Wir können uns hier einer eingehenden Nachweisung überheben, daß Christus sich mit diesem Plane seiner Wirksamkeit auf den Boden der Weissagung des Alten Bundes stellte; denn ein Blick in die eschatologischen Reden des Jesaias, auf den Jesus vorzugsweise zurückgeht, genügt, um dies überzeugend darzuthun. Die Gerechten in Israel sind es, welche das Gottesreich unter ihrem idealen Könige constituiren; um diese sollen sich alsdann die Heiden schaaren. Hätte Jesus dieses Verhältniß umgewandt, so hätte er den weltgeschichtlichen Beruf seines Volkes verleugnet; den Weg organischer Entwickelung verlassend, hätte er eine jener atomistischen socialen Institutionen aufgerichtet, welche keinen Sturm überdauern, geschweige denn die Welt überwinden; und die Corruption der genuin christlichen Anschauung, welche später in Folge der Unfähigkeit der heidenchristlichen Kirche, auf Israelitischem Boden erwachsene Ideen aufzufassen, eintrat, hätte von vorn herein in einem Maße um sich gegriffen, daß nicht einmal eine normative Darstellung der Grundlagen des Christenthums zu Stande gekommen wäre. Wie aber unsere obigen Aufstellungen sich, rückwärts geschaut, bewähren, so auch vorwärts durch die theoretische Anschauung wie die thatsächliche Wirksamkeit der Apostel. Die aus dem Schooße des Jüngerkreises hervorgewachsene Palästinensische Christengemeinde wird die Mutter der ganzen Kirche und die Thätigkeit der Urapostel bewegt sich lediglich auf Israelitischem Boden. Von der Verheißung der Ausgießung des Geistes wie von der Erhöhung Christi und dem apostolischen Berufe erklärt Petrus, daß sie der Israelitischen Nation gälten (Apg. 2, 39.; 5, 31.; 10, 42.), der Centurio Cornelius, welchen Petrus mit seiner Familie tauft, ist wie der äthiopische Verschnittene, welcher durch Philippus bekehrt wird, ein Proselyt (Apg. 10, 2., vgl. 22.); und wenn er auch das Recht der Heiden auf das Christenthum anerkennt und in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen ihnen und den Israeliten will gelten lassen (Apg. 15, 7—9.), so hat er doch selbst keine Heidenmission betrieben; denn weder seine Anwesenheit in Samarien (Apg. 8.), noch der Umstand, daß sein Brief an Heidenchristen gerichtet ist, noch sein Aufenthalt in Rom bieten Belege hierfür dar. Wie Johannes die Gerechten aus Israel in den Mittelpunkt der ganzen eschatologischen Entwickelung stellt (Apk. 7, 1 ff.; 20, 9.; 21, 2.), so hat er auch das Israelitische Missionsgebiet, dem er sich gleich Petrus und Jakobus verpflichtet hatte (Gal. 2, 9.), erst in Folge der der Zerstörung Jerusalems vorhergehenden Drangsale und Verfolgungen verlassen (vgl. Apk. 1, 9.)

und ist in den ehemaligen Wirkungskreis des Apostels Paulus eingetreten, aber auch hier nicht zur Fortsetzung der Heidenmission, sondern als Vorsteher einer bereits bestehenden Gemeinde (2 Joh. 1.). Ja auch sein nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenes Evangelium ist nicht in dem Sinn universalistisch, daß es das temporäre Vorrecht der jüdischen Nation im Reiche Gottes verleugnete (vgl. 1, 11.; 4, 35.; 10, 16.; 11, 52.)[1]. Ueber den späteren Wirkungskreis der übrigen Urapostel fehlen uns zwar alle Nachrichten[2]. Aber der Umstand, daß wir, den Jakobus Zebedäi ausgenommen, keine Spuren von ihrer Anwesenheit in Palästina haben, beweist nicht, daß sie sich an der Heidenmission betheiligt; vielmehr läßt die Verpflichtung, welche die Apostel mit ihrem Berufe gegen die ausgedehnte jüdische Diaspora übernommen hatten (vgl. Apg. 2, 39.; Jak. 1, 1.), vermuthen, daß dieselbe in Folge einer Uebereinkunft sich diese zum Arbeitsfelde erwählt haben. Allerdings geht die Mission unter Samaritern und Heiden von der Jerusalemitischen Muttergemeinde aus,

---

[1]) Es ist zwar für unseren Zweck gleichgültig, ob unter den „andern Schafen" und „den zerstreuten Kindern Gottes" Heiden oder die Juden in der Diaspora zu verstehen sind, denn das Subject ist an beiden Stellen nicht der irdische, sondern der erhöhete Christus. Allein wenn man nicht das Vorurtheil des sogenannten spirituellen Charakters des Evangeliums zu der Auslegung mitbringt, der sich doch am Ende nur auf den vermeintlichen philosophischen Ursprung der Logoslehre gründet, so ist nicht einzusehen, warum beide Stellen nicht auf die jüdische Diaspora bezogen werden sollen (vgl. Röm. 9, 4.). Auch 7, 35. sind die Hellenen nicht Heiden, sondern griechisch gebildete Juden. Wollte man sich für den Johanneischen Kosmopolitismus auf 4, 21. und 23. berufen, so ist doch an dieser Stelle nicht von einer Aufhebung des Israelitischen Prärogativs im Reiche Gottes, das vielmehr in V. 22. gewahrt wird, sondern nur von einem Aufhören des Tempelcultus, und zwar in der Zukunft, die Rede. Dies entspricht dem apokalyptischen Gedanken, daß in dem neuen Jerusalem kein Tempel sein werde (C. 21, 22.). Ueberhaupt aber stellt sich, wenn man die hergebrachte Ansicht von dem „pneumatischen" Charakter des Evangeliums fallen läßt, eine so wesentliche Uebereinstimmung desselben mit dem judenchristlichen Typus der Apokalypse heraus, daß wir keinen Grund haben, der letzteren die apostolische Abfassung abzusprechen.

[2]) Denn was Eusebius darüber berichtet, sind bloße Vermuthungen. Zwar ist nun die folgende Aufstellung auch nicht mehr als eine Hypothese, aber sie hat einen geschichtlichen Boden, der ihr einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gibt. Uebrigens schließt dieselbe die Richtigkeit der Angaben, daß Thomas in Parthien und Philippus in Phrygien gewirkt habe, nicht aus, da sich in beiden Ländern Juden befanden (vgl. Apg. 2, 8 ff.).

denn es sind zerstreute Glieder derselben, welche sie eröffnen (Apg. 8, 4.; 11, 20.), doch wird sie nicht von den Uraposteln selbst gehandhabt; denn wenn Petrus und Johannes auf der Rückkehr von ihrer Inspectionsreise in Samarien das Evangelium verkündigen (Apg. 8, 25.), so ist dies ebenso anzusehen wie die dortige Wirksamkeit Jesu selbst. Indem aber die Heidenchristen durch das Apostelbecret (Apg. 15.) an die Proselytengesetze gebunden werden, wird der Vorrang Israels im Reiche Gottes thatsächlich anerkannt. Hätte die Ansicht von der Indifferenz der christlichen Urkirche gegen die jüdische Nationalität auch nur irgend einen Halt im Neuen Testament, so müßte sie ihn am Apostel Paulus haben. Aber so richtig es auch ist, denselben als den Vorkämpfer der Heidenmission anzusehen, so war er doch keineswegs gesonnen, auf das Privilegium seiner Nation zu verzichten. Zwar vermag nach ihm die jüdische Abstammung und die Beschneidung kein religiöses Vorrecht zu begründen (1 Cor. 7, 19.; Gal. 3, 11.), wohl aber begründet sie ein geschichtliches (Röm. 3, 2.; 15, 8.; Eph. 2, 12.). Es kann daher nicht seine Absicht gewesen sein, die Heidenchristen vollkommen zu emancipiren, und der Eifer für seine Selbstständigkeit gegenüber den Uraposteln hat nicht den Sinn, als wolle er den Zusammenhang mit der Israelitischen Urgemeinde aufheben, sondern es handelt sich ihm nur um die Selbstständigkeit seines apostolischen Berufes. Israel ist der edle Oelbaum, aus dem Gott einige Zweige, die verstockten Glieder des Volkes, ausgebrochen, um statt deren die wilden Oelreiser der gläubigen Heiden einzupfropfen, die nun an der Güte jenes Theil haben (Röm. 11, 16 ff.). Diese Vorstellung, welche bei Paulus in die Erwartung ausläuft, daß Gott nach Bekehrung der Heiden seiner Verheißung gemäß ganz Israel retten werde (ebd. 25 ff.), ist dem oben Dargelegten ganz entsprechend und wir befinden uns also in vollkommener Uebereinstimmung mit der Gesammtanschauung des Neuen Testamentes. Freilich hat die Zukunft weder die Erwartung des Paulus realisirt noch überhaupt einen der urchristlichen Vorstellung von der centralen Stellung Israels im Gottesreiche entsprechenden Verlauf genommen, sondern die wachsende Macht des Heidenchristenthums und die Auflösung der Jüdischen Nationalität unter Hadrian haben thatsächlich das Heidenchristenthum zur Alleinherrschaft geführt. Aber daß das Reich Gottes seinen Anfang in Israel genommen und die Jerusalemitische Gemeinde die Mutter aller anderen ist, ist eine Thatsache, gegen die sich die alte Kirche schwer vergangen hat, indem sie theils aus Abneigung gegen Israel,

theils aus Mangel an geschichtlichem Sinne das Resultat eines späteren geschichtlichen Processes in die Urgeschichte der Kirche hineintrug.

Beschränkt sich somit die Wirksamkeit Jesu und der Urapostel lediglich auf Israel, so werden wir nicht erwarten können, daß derselbe in seinen Reden die Heiden anders, als wo es sich um eschatologische Ausblicke handelt, in seinen Gesichtskreis gezogen habe; vielmehr werden wir voraussetzen müssen, daß sich dieselben nach Form und Inhalt auf Israelitischem Boden und innerhalb Israelitischer Verhältnisse bewegen. Diesem auf exegetischem Wege gewonnenen Kanon entspricht aber zunächst nicht die Aufforderung Jesu Mtth. 28, 19., indem daselbst die Elfe an alle Heiden gesandt werden, denn das *πάντα τὰ ἔθνη* in dem Sinne von „allen Nationen“ zu fassen, so daß die Juden mit einbegriffen wären, ist der Analogie von 24, 14. und 25, 32. entgegen, daher nur die Heiden verstanden sein können. Aber wenn auch die gewöhnliche Fassung statthaft wäre, so müßten wir dennoch die Ursprünglichkeit der Worte in Zweifel ziehen, da die Annahme[1]), daß die Beschränkung der Mission auf Israel für die Zwölfe nur für die Zeit der irdischen Wirksamkeit Jesu gegolten habe, dann aber in den Universalismus übergegangen sei, durch die obige Ausführung widerlegt wird. Da nun der Ausspruch auch sonst Spuren einer späteren Zeit an sich trägt[2]), so liegt die Vermuthung nahe, daß derselbe seine jetzige Form erst durch den letzten Bearbeiter des Evangeliums empfangen habe, zu einer Zeit, wo die großen Resultate der Heidenmission des Paulus und das Verschwinden der Urapostel aus ihrem ersten Wirkungskreise den Blick in das ursprüngliche Verhältniß bereits getrübt hatten.

Der Einfluß des gewonnenen Gesichtspunkts auf die Exegese aber zeigt sich besonders in den eschatologischen Reden Jesu. Hier hat sich die heidenchristliche Anschauungsweise in einem Maße geltend gemacht, daß dadurch die Lehre von den letzten Dingen fast zu einem farblosen Schema geworden ist. Und doch lehrt ein oberflächlicher Blick in die betreffenden Aussprüche, daß auch hier Israel das Centrum bilde. Die Reihe der eschatologischen Entwickelungen beginnt mit einer Katastrophe in Israel, mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels, und diese bilden die Voraussetzung aller folgenden Ereignisse. Als Schauplatz

---

1) Vgl. Meyer S. 553.

2) Vgl. Ewald's Gesch. d. V. Isr. VI, 163 ff.

der Parusie muß Israel gedacht werden, denn auf die Frage der Jünger, wo dieselbe stattfinden werde (Lk. 17, 37., vgl. Mtth. 24, 27.) antwortet er: „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler“. Es ist falsch, mit Meyer (S. 449.) diesen Ausspruch auf das Gericht zu beziehen und bei dem Aase an die geistlich Todten zu denken, denn nicht vom Gerichte, sondern von der Sammlung der Auserwählten ist im Zusammenhange die Rede, und an diese kann daher auch allein gedacht werden, wie bei den Adlern an den Messias. Faßt man nun den Ausspruch als reine Allegorie, so würde dabei eine Incongruenz des Bildes mit der Sache herauskommen; allein derselbe hat auch nicht die Form eines Gleichnisses, sondern eines Sprichwortes. Der Herr will also sagen, der Messias werde da erscheinen, wo die ἐκλεκτοί seien. Unter diesen werden nun gewöhnlich alle Gläubigen verstanden, Juden- und Heidenchristen. Aber so wenig auch bezweifelt werden kann, daß sich die ἐκλογή im Allgemeinen nicht blos auf Israeliten erstreckt, so können doch an dieser Stelle nur Israeliten gemeint sein, denn dem Vortritte, welchen der Herr Israel im zeitlichen Gottesreiche zugesteht, entspricht es nur, wenn die Erwählten in Israel auch zuerst in das vollendete Gottesreich aufgenommen werden. Wir haben uns mithin die Herabkunft des Himmelreiches (Mk. 9, 1.; Mtth. 16, 28.) in Uebereinstimmung mit der Vorstellung der Propheten, der auch Johannes gefolgt ist (Apk. 14, 1 ff.), als in Israel vor sich gehend zu denken, und die Auserwählten, welche der Messias zu sich von der ganzen Erde versammelt, sind die zerstreuten Israeliten (vgl. Apk. 7, 1 ff.). Nach alle dem kann es uns auch nicht befremden, wenn wir in den Reden Jesu ein besonderes Gericht über Israel angedeutet finden. Denn auf die Frage des Petrus, was die Jünger für Lohn dafür erhalten würden, daß sie Alles verlassen hätten, antwortet Jesu, sie würden bei der Welterneuerung seine Beisitzer im Gerichte über Israel sein (Mtth. 19, 27 f.). Dieses Gericht hält man gewöhnlich blos für eine Phase des im 25. Cap. bei Matthäus erwähnten. Allein der Umstand, daß bei jenem die Zwölfe als Beisitzer erscheinen, bei diesem dagegen nicht, zeigt schon, daß diese Annahme irrthümlich ist. Auch darf dasselbe nicht mit auf die ἐκλεκτοί bezogen werden, denn diese sind ja eben die durch die Annahme des Evangeliums bereits aus der Masse Ausgesonderten, welche als solche auch Glieder des vollendeten Gottesreiches und daher dem Gerichte, nicht unterworfen sind, ein Gedanke, der bereits in den Seligpreisungen Mtth. 5. enthalten ist, besonders aber bei Johannes hervortritt (Ev. 3,

18.; 11, 25.; 1 Br. 5, 11 ff.). Damit steht es nicht in Widerspruch, daß die zwölf Stämme Israels als Gegenstand des Gerichts genannt werden, denn es wird dadurch nur das Volksganze, wozu sich die ἐκλεκτοί als Individuen verhalten, bezeichnet. Diesem Gerichte über Israel folgt nun ein besonderes Gericht über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.). Nach der bisherigen Auslegung wird diese Stelle entweder auf alle Menschen bezogen oder auf die Nichtchristen oder aber auf die Gläubigen aus Heiden und Juden. Allein die erste Auffassung widerspricht der Wortbedeutung von „τὰ ἔθνη", die zweite wird durch V. 34. und 37. unmöglich gemacht, da Nichtchristen weder als Erwählte noch als Gerechte bezeichnet werden können, und die dritte würde die ἐκλογή der Gläubigen als zweifelhaft darstellen, was wider die Anschauung des ganzen Neuen Testamentes ist. Es bleibt mithin nur übrig, das Gericht auf alle Heiden zu beziehen, und dasselbe besteht dann darin, daß die Gläubigen unter den Heiden von den Ungläubigen gesondert werden. Das Kriterium hierbei aber ist die Liebe oder Feindschaft, welche sie den Gläubigen als solchen erzeigt haben (vgl. Mtth. 10, 40. und 42.), sofern sich darin ihre Empfänglichkeit oder Verstocktheit gegen das Evangelium und also gegen Jesum selbst offenbart (vgl. Mtth. 10, 42.), denn die ἀδελφοί (V. 40.) können nur leidende und verfolgte Jünger, nicht aber Nothleidende überhaupt sein (vgl. Mk. 3, 33 ff.). Daß aber Jesus hier gerade dies Kriterium wählt, hat seinen Grund darin, daß ja die Rede an die Jünger gerichtet ist (Mtth. 24, 3.).

Wir berühren endlich noch die Frage, ob der nationale Charakter, den wir der Wirksamkeit Jesu beilegen müssen, zugleich ein politischer sei. Man beruft sich dafür theils auf Andeutungen in den Evangelien, theils auf den alttestamentlichen Messiasbegriff. Allein es scheint uns hierbei eine große Unklarheit obzuwalten in Betreff dessen, was als politisch zu bezeichnen sei. Versteht man unter dem Staate die öconomische und rechtliche Organisation einer durch gemeinsame Abstammung oder geographische Lage gegebene Gemeinschaft von Menschen, so wäre eine politische Wirksamkeit diejenige, welche diese Organisation zum Zwecke hätte. Ist nun zwar auf Israelitischem Gebiete das Religiöse und Sittliche hiervon nicht zu trennen, so könnte doch von einer politischen Wirksamkeit Jesu nur dann die Rede sein, wenn er eine ethische Regeneration des Volkes als solchen und mit dieser zugleich jene angestrebt hätte. Daß das Erstere nicht in seiner Absicht lag, haben wir bereits oben gesehen; zu dem Letzteren aber würde

den geschichtlichen Verhältnissen gemäß hauptsächlich die Befreiung Israels von der römischen Herrschaft, die Schöpfung eines neuen Königthums und die Herstellung neuer Staatseinrichtungen gehören. Aber Jesus weist nicht allein alle Anwendung physischer Gewalt von sich, sondern er weicht auch dem politischen Enthusiasmus des Volkes aus und erklärt bei Johannes in einem Ausspruche, dessen Authenticität nicht angezweifelt werden kann, daß sein Reich nicht das Wesen der gegenwärtigen Welt theile (Joh. 18, 36.). Wie aber die von ihm gegründete Gemeinde kein Verein ist, der gewisse politische Grundsätze vertritt, sondern einzig die Darstellung religiös-sittlicher Zwecke zum Ziele hat, so ist auch das nach der zweiten Parusie zu vollendende Gottesreich keine politische, sondern eine rein religiöse Institution, gegründet auf die Idee der im Glauben an den Messias erlangten Gerechtigkeit. Es ist also nicht die natürliche Volksgemeinschaft, aus welcher beide hervorgehen, noch sind sie dem Umfange nach mit dieser identisch, sondern sie haben ihren Ursprung in der religiösen Persönlichkeit Einzelner, die allerdings zunächst einer besonderen Nationalität angehören, aber auch dies nicht aus einem politischen Grunde oder aus einem blos auf dem natürlichen Heimathsgefühl beruhenden Patriotismus, sondern wegen des organischen Zusammenhanges von Christenthum und Judenthum, daher das, was wir den nationalen Gesichtskreis der Wirksamkeit Jesu genannt haben, im letzten Grunde auf einem religiösen Motive beruht. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß die alttestamentliche Messiasidee, obgleich sie ihren Ausgangspunkt ebenfalls auf sittlichem Gebiete hat, eine politische Seite besitzt, allein der folgende Abschnitt unserer Erörterungen wird zeigen, daß gerade diese Seite von Jesu abgeworfen worden ist.

IV.

Die Reden Jesu in ihrem Verhältnisse zu der Weissagung der Propheten.

Wir haben im vorhergehenden Abschnitte bereits Gelegenheit gehabt, auf das Verhältniß zwischen dem Selbstzeugnisse Jesu über den Bereich und das Ziel seiner Wirksamkeit und der Eschatologie der Propheten hinzuweisen. Dies Verhältniß ist im Allgemeinen das von Weissagung und Erfüllung, und zwar nicht in der Weise, wenn auch nicht unbewußter, so doch willenloser, unter dem Zwange objectiver Nothwendigkeit zu Stande kommender Verwirklichung wahrgesagter

Ereignisse, wie es sich die alte Theologie unter der Herrschaft mehr physischer als ethischer Kategorien vorgestellt hat, sondern im Sinne eines mit freiem Selbstbewußtsein ergriffenen Zweckes. Wie schon Johannes der Täufer seine Wirksamkeit nicht begann, weil der Messias erschienen war, sondern damit er erschiene (vgl. Joh. 1, 31.), so war auch die Gründung des Gottesreiches in Israel für Jesus ein mit sittlicher Energie angestrebtes Ziel, dessen Erreichung ihm keineswegs von vorn herein absolut gewiß war. Die alte Theologie hat sich den Nachweis, wie Jesus die Weissagung der Propheten erfüllt habe, sehr leicht gemacht, indem sie in der willkürlichsten Weise Alles, was ihrer abstracten Vorstellung von der Person und dem Werke Jesu widersprach, in die Kategorie bildlicher Darstellung geistlicher Wahrheiten verwies. Nachdem aber der mechanische Inspirationsbegriff, dessen nothwendige Consequenz dies Verfahren war, der Annahme einer lebendigen Fortbildung alttestamentlicher Gedanken und eines organischen Verhältnisses zwischen Idee und sinnlicher Anschauung gewichen ist und daher die Erfüllung der Weissagung nicht mehr, wie ehedem, in lauten und zwar großentheils äußerlichen Einzelnheiten gesucht zu werden braucht, ist die biblische Theologie einer solchen, das wissenschaftliche Gewissen verletzenden, Arbeit überhoben. Statt dessen ergibt sich aber nun die Aufgabe, das Verhältniß aufzufinden, worin das Bewußtsein Jesu zu den eschatologischen Ideen des Alten Testamentes steht und von hier aus die Art und den Umfang der thatsächlichen Erfüllung derselben aufzuzeigen. Zur Lösung dieser Aufgabe, der, wie uns scheint, bisher noch nicht diejenige Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, welche ihr gebührt, denken wir im Folgenden einen Beitrag zu geben. Wir geben zu dem Zwecke zuerst eine Uebersicht über den Plan und das Ziel der Wirksamkeit Jesu, wie er sie selbst in seinen Reden darstellt, wobei wir voraussetzen, daß die im 24. und 25. Capitel des Matthäus aufbewahrten Aussprüche Jesu authentisch sind; denn dafür sprechen nicht allein die Parabeln bei Markus und Lukas, sondern auch die Eschatologie der Apostel läßt sich nur bei dieser Annahme geschichtlich begreifen.

Die Messianische Wirksamkeit Jesu zerfällt nach seiner eigenen Aussage in zwei Epochen, von denen die Eine dem *αἰὼν οὗτος* (Mtth. 24, 3.; 12, 32.), die Andere dem *αἰὼν μέλλων* (Mk. 10, 30.; Mtth. 12, 32.) angehört. Die erstere beginnt mit seiner Taufe und schließt mit seinem Tode, die zweite hebt mit seiner Wiederkunft an und endet

mit der vollendeten Darstellung im Reiche Gottes. Zwischen beiden Epochen liegt seine Erhebung in den Himmel und die zeitliche Entwickelung seines Reiches. Zwar kann ihm nur die erstere Object der sinnlichen Gewißheit sein, aber der Eintritt der letzteren ist für sein prophetisches Bewußtsein nicht minder sicher (Mtth. 24, 25.), weil nur dadurch sein Werk, die Herstellung des göttliches Reiches, vollendet werden kann. Beide Epochen aber verhalten sich so zu einander, daß in jener der Grund seines Werkes gelegt wird, in dieser seine Vollendung erfolgt, daher, da der Fortschritt von Anfang bis zum Ende in einer Reihe organischer Entwickelungen vor sich geht, beide wesentlich dieselben Momente zeigen, nur daß sie hier als reife Frucht, dort als die Keime vorhanden sind. Das von den Propheten geweissagte Reich Gottes ist also bei Jesus kein rein eschatologischer Begriff, sondern mit ihm und seiner Wirksamkeit ist es da (Mk. 1, 15.; Mtth. 12, 18.; Lk. 17, 21.), und seine Lehre bezweckt daher lediglich die Verkündigung dieses Daseins (Mk. 1, 15.; Lk. 4, 43.) und die Herstellung desselben in den einzelnen Subjecten. Seine Wunderwerke sind Zeichen, daß das Messianische Zeitalter angebrochen ist (Mtth. 11, 4 f.; 12, 28.); er vollzieht das Gericht über die Menschen, indem sich an seiner Person die Empfänglichen von den Verstockten scheiden (Mtth. 10, 34—39., vgl. Joh. 9, 39. u. f.), und er den erstern das ewige Leben, den letztern die Verdammniß ankündigt (Mtth. 23, 33.). Diejenigen aber, welche ihm Folge leisten, sind jetzt schon Genossen des Reiches (Mtth. 5, 3 ff.; Lk. 18, 7., vgl. Joh. 3, 36.; 6, 54.), obgleich ihre Gottessohnschaft erst in der Zukunft vollendet wird (vgl. Mtth. 5, 45. mit ebd. 9.); er führt einen Kampf mit den Widersachern des Reiches, der gegenwärtig schon zum Siege führt (vgl. Joh. 16, 11. und 33.), aber erst in jener Welt mit der vollkommenen Vernichtung aller Feinde endet. Diese erste Wirksamkeit des Herrn findet also ihren Abschluß in seinem Tode, doch so, daß derselbe zugleich ein bedeutsames Moment zu jener hinzufügt. Denn dieser Tod ist das Weiheopfer eines neuen Bundes (Lk. 22, 20.), ein Tod des gerechten Gottesknechtes zur Erlösung Vieler (Lk. 22, 37.; Mk. 10, 45.). Andererseits aber ist dieser Tod der Uebergang zu der himmlischen Verklärung des Messias (Mtth. 26, 64.). Während seines Sitzens zur Rechten Gottes (Mk. 14, 62.) nimmt die Entwickelung des Gottesreiches ihren weiteren Verlauf. Es tritt eine gewaltige Erregung des Geistes und große Zwietracht um des Evangeliums willen ein (Lk. 12, 49 ff.); Krieg, Seuchen, Erdbeben

und Hungersnoth brechen aus (Mtth. 24, 6 f.) [1]) und eine Christenverfolgung, welche dadurch herbeigeführt wird, macht Viele zu Abtrünnigen und Verräthern (ebendas. 9 f.). Unterdessen hat die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden ihr Ziel erreicht (Mtth. 24, 14.; vgl. Mk. 14, 9.) und es folgt nun das Ende der gegenwärtigen Weltperiode (ebd.), die Zerstörung Jerusalems und die Verwüstung des Tempels (Lk. 19, 43 f.; Mtth. 24, 15.). Während der Drangsale, welche hiermit verbunden sind, treten falsche Propheten und Messiasse mit Wunderzeichen auf, um wo möglich auch die Auserwählten irre zu führen (Mtth. 24, 24.). Es gelingt ihnen bei Vielen (ebd. 11.), und da die Gottlosigkeit überhand nimmt, so erkaltet die Bruderliebe bei der Mehrzahl (ebd. 12., vgl. Mk. 13, 12.). Nachdem so der Gegensatz zwischen Christenthum und Antichristenthum aufs Höchste gestiegen ist, erscheinen die unmittelbaren Vorzeichen der Parusie, Verfinsterung der Sonne und des Mondes und gewaltsame Erschütterung des Himmels (ebd. 29.). Das Zeichen des Menschensohnes zeigt sich am Himmel unter großem Wehklagen der Menschen und in großer Kraft und Herrlichkeit, umgeben von den Engeln und den Frommen des Alten Bundes (ebd. 30.; 25, 31.; 8, 11.) erscheint Jesus, um das vollendete Gottesreich herabzubringen (Mk. 9, 1.). Er sammelt die zerstreuten Gläubigen aus Israel (Mtth. 24, 31.), scheidet die Heuchler, Trägen und Untreuen aus, um sie in die Gehenna zu verweisen (Mtth. 7, 21.; 25, 14 ff.; 24, 45 ff.; vgl. 13, 47 ff.), und erweckt die Gerechten vom Tode (Lk. 14, 14.; vgl.

---

[1]) Der Zusammenhang in Cap. 24. ist offenbar folgender: In V. 3. fragen die Jünger den Herrn, wann die Zerstörung des Tempels stattfinden und welches das Anzeichen seiner Wiederkunft und des Endes der gegenwärtigen Weltperiode sein werde. Die beiden letzteren Fragen beantwortet Jesus zuerst und zwar zuerst in negativer Weise (V. 5—14.), indem er davor warnt, Ereignisse, welche keine Zeichen für beide sind, als solche anzusehen, sodann aber in positiver (V. 15—31.), indem er als wirkliche Anzeichen des Endes die Zerstörung des Tempels, die damit verbundenen Drangsale und das Auftreten falscher Propheten und Messiasse, welche er sie erkennen lehrt, als Anzeichen seiner Wiederkunft Sonnen- und Mondfinsterniß, Erschütterung des Himmelsgewölbes und eine himmlische Lichterscheinung angibt. Die erste Frage (das πότε) wird sodann durch V. 32 ff. beantwortet. Es ist hierbei klar, daß die V. 5 u. 11. genannten falschen Propheten und Messiasse dieselben sind wie V. 23 f. — Wir werden uns im Folgenden hauptsächlich an die Darstellung des Matthäus halten; denn obgleich Markus im Wesentlichen denselben Text darbietet, so sind die an einigen Stellen vorkommenden Kürzungen doch schwerlich ursprünglich. Lukas aber zeigt deutlich die Spuren der späteren Zeit.

20, 35.), um ihnen ein engelgleiches, unvergängliches Leben zu schenken (Mk. 12, 25.; Mtth. 13, 43.). Dann hält er Gericht über Israel (Mtth. 19, 28.) und über die Heiden (Mtth. 25, 31 ff.), und nachdem er die Verworfenen der ewigen Verdammniß übergeben hat (Mtth. 8, 12.; 25, 41 u. 46.) vollendet er das Reich Gottes durch Erneuerung des Himmels und der Erde (Mtth. 24, 35.; vgl. Apk. 21, 8.; 1 Kor. 7, 31.).

In dieser Gedankenreihe sind offenbar verschiedene Elemente alttestamentlicher Vorstellungen mit einander vereinigt, deren gemeinsame Grundlage die Idee der Gerechtigkeit bildet. Wie die Darstellung der Gerechtigkeit, der Einheit des göttlichen und menschlichen Willens, als das Ziel der ganzen Israelitischen Geschichte erscheint, so bildet sie auch das Princip aller eschatologischen Anschauungen der Propheten, so daß die einzelnen Momente und Acte der eschatologischen Entwickelung nur Mittel sind zur Herstellung der Gerechtigkeit, zunächst in Israel und sodann unter den Heiden. Die über Israel verhängten schweren Geschicke bezwecken die Läuterung und Sichtung desselben, in Folge dessen ein Rest zurückbleibt, der fähig ist, die Gerechtigkeit in sich zu realisiren; die Gerichte, welche über die Heiden ergehen, sollen dieselben Jahve erkennen lehren und sie willig machen, ihm zu dienen und sich um Israel als das Centralvolk des göttlichen Reichs zu schaaren; die Weltherrschaft Israels ist lediglich eine Herrschaft Jahves und seiner Gesetze. Diese Gedanken werden aber von den Propheten nicht in abstracter Weise aufgestellt, sondern sie werden individualisirt und gestalten sich zu concreten Anschauungen. Der geschichtliche Verlauf der Verwirklichung der göttlichen Reichsideen zeigt daher zwar bei allen Propheten dieselben Grundmomente, aber sie werden je nach dem zeitlichen Gesichtspunkte des Propheten bald so, bald so angeschaut; je ausgebildeter aber die theologische Grundlage des prophetischen Bewußtseins ist, eine desto ausgebildetere Eschatologie kommt auch zum Vorschein; daher der Prophetismus nicht aus dogmatischem, sondern aus geschichtlichem Gesichtspunkte aufzufassen ist. Demgemäß wird auch die Idee Israels als des erwählten Bundesvolkes und Organs zur Ausrichtung des göttlichen Weltplans nicht in dieser abstracten Form vorgeführt, sondern dieselbe verkörpert sich zur Persönlichkeit. Der allgemeinste Ausdruck für den idealen Charakter des Volkes Israel, der auf diese Weise entsteht, ist der des Sohnes Gottes. Indem derselbe Israel bezeichnet, sofern es durch den Willen Jahves zur Gemeinschaft mit

ihm berufen ist, kann er ebensowohl auf das ganze Volk (Hos. 11, 1.; 2 Mos. 4, 22.) als auf den einzelnen Israeliten angewandt werden (2 Sam. 7, 14.; Ps. 2, 7.). Hiermit verwandt, doch mehr aus dem Gesichtspunkte des Gehorsams gefaßt, ist die Idee des Knechts Gottes. Er repräsentirt das wahre, dem Willen Jahves dienstbare Israel (vgl. Jes. 49, 3.) und kann daher ebenfalls sowohl das ganze Volk, soweit es nicht ganz von Jahve abgefallen ist, als einen Theil desselben oder einzelne Personen charakterisiren. Aber nur in den beiden letzten Beziehungen, sofern der Ausdruck nämlich den ächten theokratischen Kern des Volkes oder einzelne hervorragende Persönlichkeiten in ihm bezeichnet, entspricht er einer realen Existenz, in der ersten dagegen gehört seine Realität der Zukunft an. Als das gegenwärtige wahre Israel nun ist der Knecht Gottes beladen mit Schmerzen und Elend, verlassen von den Menschen und vom Tode dahingerafft. Es ist, als wenn der Zorn Gottes auf ihm liege, aber er trägt die von Jahve über sein Volk verhängten Leiden, nimmt ihre Schuld auf sich und wird um ihrer Sünden willen getödtet. Aber indem der Gerechte (Jes. 53, 9 u. 11.) stellvertretend für die Ungerechten leidet und dadurch als Sünder hingestellt wird (53, 115.), wird er zum Schuldopfer für sie, wendet ihnen Gottes Huld wieder zu und erwirkt ihnen Vergebung der Sünde. Diese letztere ist aber vermittelt gedacht durch die bevorstehende Bekehrung des Volkes, zu der eben der theokratische Kern desselben den Antrieb gibt; denn es erscheint als die weitere Aufgabe des Knechts Gottes, daß er Israel als ein Volk von Gerechten darstelle. Der vom Geiste Gottes erfüllte Knecht wird der Reformator Israels und richtet einen Neuen Bund zwischen ihm und Jahve auf, führt die zerstreuten Glieder desselben wieder zusammen, lehrt die Heiden das Recht Jahves und vollendet die Theokratie. Einen hiermit theilweise übereinstimmenden, theilweise differirenden Ausdruck hat das ideale Israel in der Vorstellung von einem Messianischen Könige aus dem Hause Davids gefunden. Es leidet zwar keinen Zweifel, daß derselbe nicht als ideelles, sondern als wirkliches Individuum gedacht ist, aber er repräsentirt dennoch nur eine Qualität des ganzen Volkes (vgl. Habak. 3, 13.; Ps. 84, 10.; 89, 39.), seine Auserwähltheit und Geweihtheit. Was also bei dem Knechte Gottes in einer Collectivpersönlichkeit angeschaut wird, das wird hier in einem Individuum geschaut und insofern sind beide Begriffe identisch; aber während jener das leidende und verherrlichte Israel zugleich darstellt, bezieht sich dieser nur auf

das letztere. Nachdem Jahve seine Gerichte, blutige Niederlagen, Gefangenschaft und Zerstörung über Israel hat ergehen lassen und den größten Theil desselben in seinem Zorne vernichtet hat, bereitet er dem übrigbleibenden Theile des Volkes, der sich mit demüthigem Herzen zu Gott bekehrt, eine neue Zukunft. Aus dem Geschlechte Davids erscheint der Messias, der sein Volk siegreich aus der Gewalt der Heiden, welche Gott mit schweren Gerichten heimsucht, befreit. Auf ihn senkt sich der Geist Jahves herab, er stellt Recht und Gerechtigkeit im Lande her und weidet sein Volk in Frieden. Jahve gießt seinen Geist über Israel aus, so daß sein Gesetz ihm fortan ins Herz geschrieben ist; daher wandelt es in Gottesfurcht und Gerechtigkeit als ein priesterliches Volk, und Gott macht mit ihm einen Bund für ewige Zeiten, darin sie als seine Kinder in seliger Gemeinschaft mit ihm leben. Ein neues Jerusalem, ein neuer Tempel und ein neuer Cultus entsteht; die Heiden, zu Jahve bekehrt, schaaren sich um Israel, um Lehre und Gesetz zu empfangen; die Natur, erneut und verklärt, wird dem Menschen vollkommen dienstbar und ein ewiges Reich des Friedens und der Gottseligkeit breitet sich über die Erde aus. Diese Grundzüge der Messianischen Weissagung erhalten im Laufe der Entwickelung des Prophetismus eine concretere Ausbildung, indem dem Bilde von der Herstellung des Messianischen Reiches neue Züge hinzugefügt werden, wie die Auferweckung des ganzen Hauses Israel und der Vernichtungskampf zwischen der heidnischen Weltmacht und dem neuerrichteten jüdischen Staate. Zugleich aber erscheint neben dem Bilde des Messias ein überirdisches Gegenbild desselben, welches den eschatologischen Gesichtskreis wesentlich erweitert, das des Menschensohnes. Daniel sieht im Gesichte Einen in den Wolken des Himmels kommen wie eines Menschen Sohn und diesem wird von Gott die ewige Weltherrschaft übertragen (Dan. 7, 13 f.). Zwar ist nun dieser Vorgang in den Himmel verlegt, aber offenbar hier nur vorbildlich, so daß derselbe als dereinst vom Himmel herabkommend und seine Herrschaft wirklich auf Erden gründend zu denken ist. Es wird dem Menschensohne damit aber nur beigelegt, was anderwärts als Attribut des ganzen Israel auftritt (7, 18 u. 27.), und wir sehen also auch hier in einem Individuum das ideale Wesen des Volkes dargestellt. Das von Daniel nur angedeutete Bild des Menschensohnes hat der Verfasser des Buches Henoch weiter ausgeführt. Hatte Daniel mit dem Menschensohne nur ein Attribut des von ihm geschauten Wesens gegeben, so

tritt er dagegen im Buche Henoch geradezu als der Menschen- oder Weibessohn auf (vgl. Henoch 46, 2 ff.; 62, 7.; 69, 29.; 62, 5.). Dieser Menschensohn ist von Anfang an bei Gott gewesen; er ist erhaben über alle Creatur und über die Engel, ist im Besitz der verborgenen Weisheit des Herrn und der vollkommenen Gerechtigkeit, und wird dereinst auf Erden erscheinen, um die Welt zu richten und das Reich der Himmel herabzubringen (vgl. 48, 3 u. 6.; 49.; 61, 8 ff.). In dieser Gestalt des Menschensohns hat die Messianische Idee einen universelleren Ausdruck empfangen, als sie in dem volksthümlichen Könige aus dem Stamme Davids hatte. Der ideale Israelit ist zum idealen Menschen geworden, und weil die Idee des Menschen mit der Idee der Schöpfung oder des göttlichen Weltzwecks identisch ist, so ist dieser ideale Mensch der Repräsentant und das Organ Gottes und der Menschheit zugleich. Der Blick des Propheten ist daher auch nicht mehr durch die zeitlichen Verhältnisse Israels begränzt, sondern er schweift in großartiger Weise über die ganze Menschheit und ihre Geschichte. Wie dem Menschensohn von Gott die Aufrichtung des Reichs Gottes auf Erden übertragen ist, so auch das Gericht, welches demselben vorangeht. Er wird die heidnischen Weltmächte vernichten, über Lebendige und Todte richten und die Ungerechten von der Erde vertilgen (vgl. 46, 4 ff.; 61, 5.; 54, 7 ff.). Dann werden sich alle Großen vor ihm beugen, er wird die Gemeinde der Heiligen unter den Menschen gründen, Himmel und Erde werden erneut werden, und alle Auserwählten mit sich vereinend wird er mit ihnen ein Leben in ewiger Herrlichkeit führen (vgl. 62, 7ff.; 51.) [1].

Nach diesem Ueberblicke über die alttestamentliche Eschatologie wird es uns nicht schwer fallen, diejenigen Elemente aufzufinden, welche Jesus in seinen Reden zu einer Gesammtanschauung vereinigt hat. Nach der Ansicht der alten Theologie freilich ist es lediglich die Weissagung vom Messias gewesen, die Jesus erfüllt hat, und auf diese werden daher auch sämmtliche eschatologischen Aussprüche der Propheten bezogen. Allein diese Ansicht hat weder im

---

[1]) S. dazu: Dillmann, das Buch Henoch, S. XX. ff.; Ewald, Gesch. des V. Isr. V. S. 90 ff. Die Frage, ob Jesus das Buch Henoch gekannt und benutzt habe, ist schwer zu entscheiden; wohl aber muß er die darin entwickelten eschatologischen Grundbegriffe gekannt haben, denn dieselben bilden ein nothwendiges Mittelglied zwischen der Eschatologie des Buches Daniel und der der Evangelien.



Alten noch im Neuen Testamente Boden; denn so viel Mühe man sich auch gegeben hat, durch eine gezwungene Exegese die Leidensfähigkeit des Messias darzuthun, um ihn mit dem Knechte Gottes zu einer Figur zu vereinigen, so widerstrebt dieselbe doch der alttestamentlichen Vorstellung zu sehr, als daß ein Erfolg davon zu erwarten wäre. Ist vielmehr unsere obige Exposition richtig, so sind die Begriffe: Sohn Gottes, Knecht Gottes, Menschensohn zwar alle mit dem des Messias verwandt, und der erste Ausdruck kann als Attribut desselben gebraucht werden, obgleich er nicht schon an sich den Messias bezeichnet; aber weder ist die Vorstellung des leidenden Gottesknechts auf den Messias anzuwenden, noch ist der Menschensohn mit ihm unmittelbar identisch. Wir wüßten aber auch in der That nicht anzugeben, welchen Gewinn es für die biblische Theologie und Dogmatik bringen sollte, den Reichthum und die Mannigfaltigkeit alttestamentlicher Ideen um einer vorgefaßten Meinung willen zu einem dürren Schema einschrumpfen zu lassen. In Betreff des Neuen Testaments aber ist wohl zu beachten, daß, obgleich die differenten Anschauungen des Alten Testaments hier zu einem Gesammtbilde vereinigt sind und daher auch von Jesu als dem Christ ein Leiden prädicirt werden kann, dennoch sowohl der Herr selbst als auch die Apostel sich zur prophetischen Begründung der Leiden Jesu niemals auf andere als deutero-jesaianische Stellen berufen (vgl. Mk. 9, 12.; Lk. 22, 37.; Apg. 3, 13.; 8, 32 f.; 1 Petr. 2, 24.) [1]), daß ihnen der Widerspruch der jüdischen Anschauung mit einem leidenden Messias wohl bekannt ist (Joh. 12, 34.; 1 Kor. 1, 23.), daß die Vorstellung des Sohnes Gottes bei ihnen eine generelle Bedeutung hat (vgl. Matth. 5, 9.; Gal. 3, 26.), und daß der Begriff Menschensohn von Jesu nicht ohne Weiteres mit dem des Messias identificirt wird (vgl. Mtth. 16, 13 mit 16.). Wir fragen nunmehr: In welcher Art hat Jesus die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen des Alten Testaments mit einander vereinigt und auf den Plan und Verlauf seiner Wirksamkeit übertragen? Der constante Ausdruck, welchen Jesus zur Bezeichnung seiner Person gebraucht, ist der Ausdruck Menschensohn. Dagegen kommt der Ausdruck Sohn Gottes nur

---

1) Wenn dagegen Petrus Apg. 3, 18. alle Propheten weissagen läßt, daß Jesus als der Christus Gottes leiden werde, so sind die von den Propheten vorausgesagten Leiden Israels nach jener freien Weise, womit die Schriftsteller des Neuen Testaments prophetische Aussprüche auslegen, auf Christum übertragen.

selten und zwar als directe Aussage nur im Kreise der Jünger vor; den Namen Messias eignet er sich nur mit dem gleichzeitigen Verbote zu, ihn als solchen beim Volk nicht offenbar zu machen (Mtth. 16, 20.). Da Jesus hingegen den ersten Ausdruck öffentlich vor dem Volke gebraucht, so könnte es scheinen, als sei derselbe nicht in dem oben entwickelten Sinne zu fassen. Allein nicht nur hat Jesus bei einzelnen Aussprüchen jene Stelle bei Daniel vor Augen (Mtth. 24, 36.; Mk. 14, 62.), sondern die Attribute, welche er sich als dem Menschensohne beilegt, entsprechen ganz denen bei Daniel und Henoch; denn als der Menschensohn vergibt er Sünden (Mk. 2, 10.), kommt er in den Wolken des Himmels, hält er Gericht und richtet das Reich Gottes auf. Gleichwohl aber kann die Bezeichnung nicht allgemein verständlich gewesen sein, denn weder das Volk noch die Pharisäer scheinen die Tragweite derselben zu erkennen. Zwar konnte es ihnen nicht verborgen bleiben, daß Jesus den Begriff einer höheren Würde damit verband (vgl. z. B. Mk. 2, 28.), aber daß sie dieselbe als mit der des Messias gleichbedeutend betrachtet hätten, davon ist nicht nur keine Spur vorhanden, sondern das Verbot des Herrn, ihn dem Volke als den Messias zu bezeichnen, hätte auch keinen Sinn, wenn er sich durch den Ausdruck Menschensohn selbst vor dem Volke als solchen offenbart hätte. Endlich aber geht aus Mtth. 16, 13., vgl. mit 16. hervor, daß Jesus den Messianischen Sinn des Worts als nicht unmittelbar gegeben betrachtet; unverhüllt legt er denselben außerhalb des Jüngerkreises erst in seinem Verhöre vor dem Synedrium dar, und zwar im Hinblick auf seine Wiederkunft (Mk. 14, 61 f.). Wenn er ihn daher auch selbst von Anfang an nach seinem ganzen Umfange auf seine eigene Person anwendet, so hat er ihm doch im Angesichte des Volkes seine Unbestimmtheit gelassen und die Einsicht in seine volle Bedeutung erst von der Vollendung seiner Wirksamkeit erwartet [1]). Den Begriff des himmlischen Menschensohnes nun hat Jesus in der Weise umgestaltet, daß er nicht sogleich die Fülle seines Inhalts setzt, sondern ihn in die

---

[1]) Dies scheint uns die einfachste Lösung der Schwierigkeit zu sein, welche die Auslegung der betreffenden Stellen macht und welche man zum Theil durch sehr willkürliche Deutungen zu entfernen gesucht hat. Auch Stephanus (Apg. 7, 55 f.) und Johannes (Apk. 14, 14.; Ev. 3, 13.; 5, 27.; 6, 62.) haben keinen anderen Begriff vom Menschensohne als den oben entwickelten und bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs bildet derselbe, obgleich sie den Ausdruck nicht gebrauchen, die Grundlage der ganzen Christologie.

Schranken irdisch-menschlicher Entwickelung eingehen läßt. Erst die zweite Parusie ist es, welche den Menschensohn nach dem ganzen Umfange seiner Wirksamkeit offenbart; die erste dagegen zeigt ihn innerhalb der Grenzen des endlichen Lebens, den Keim des Gottesreichs durch Wort und Werk im Bereiche einer Nation legend, die Menschen durch das Evangelium innerlich scheidend, das sittliche und leibliche Uebel nur hier und da aufhebend (vgl. Mtth. 12, 28.). Jesus hat mithin, so können wir sagen, die Idee des irdischen Messias, wie sie bei den älteren Propheten auftritt, mit der des himmlischen, des Menschensohnes, verbunden und auf diese Weise ein auf dem Wege organischen Fortschritts zu realisirendes Weltideal gewonnen. Von diesem Menschensohne galt alsdann der Name Sohn Gottes im höchsten Sinne, so daß er sich schlechthin als den Sohn bezeichnen konnte (Mtth. 11, 27., vgl. Joh. 1, 18.). War aber die erste Periode der Messianischen Wirksamkeit in die Sphäre zeitlicher Entwickelung verlegt, so war damit die Möglichkeit gegeben, die Idee des leidenden Gottesknechts zu realisiren, ohne dadurch den Messianischen Beruf zu zerstören. Es ist freilich dem starren jüdischen Bewußtsein schwer geworden, zu dieser Einsicht zu gelangen; aber daß dieselbe ohne einen Abfall von der prophetischen Anschauung erreicht werden konnte, zeigt die Entstehung der Palästinensischen Gemeinde und der Uebertritt des Apostels Paulus; denn bei beiden verbindet sich der christliche Glaube mit der intensivsten israelitischen Denkweise. Nur wenn, wie bei den Sadducäern, die Berechtigung einer Fortentwickelung des canonischen Hebraismus negirt wurde, war dieselbe unmöglich. Mit der Idee des leidenden Knechts aber hat Jesus zugleich die des Opfers in den Plan seines Werkes aufgenommen. Schon der Prophet des Exils hatte den Knecht Gottes, wie wir oben gesehen haben, als ein Schuldopfer für das Volk bezeichnet, sofern derselbe durch sein Leiden und Sterben vorbildlich die Schuld Israels abrogirte. Hieran anknüpfend hat Jesus seinen Tod ebenfalls als ein Opfer bezeichnet, und die Apostel haben in der Folge von dieser Bezeichnung den weitesten Gebrauch gemacht. Es war dies aber nur dadurch möglich, daß beide Begriffe mit einander verwandt sind; denn gleichwie der Knecht Gottes als vorbildlicher Stellvertreter des Volkes leidet und stirbt, so vertritt ja auch das Opferthier typisch die Intention des opfernden Einzelnen oder der opfernden Gesammtheit. Dabei mußte jedoch der Opferbegriff insofern eine Aenderung erleiden, als in dem Opfertode eines Menschen Symbol

und Symbolisirtes zusammenfallen, und also der Gedanke der Stellvertretung lediglich in das opfernde Subject fällt. Der Uebergang von dem Opfertode des Gottesknechts zu der vollendeten Herrschaft des Menschensohnes endlich ward durch die Idee der Auferstehung gewonnen, welche, entsprungen aus der prophetischen Anschauung von der einstigen Wiederherstellung Israels (vgl. Hos. 6, 2.; Jes. 16, 29.; Ezech. 37, 1 ff.; Dan. 12, 1 ff.) in der damaligen Zeit bereits zu einer solchen Klarheit der Ueberzeugung gelangt war (vgl. Weish. 3, 1.; 4, 2.; 6, 19.; 2 Mk. 7, 9 ff.), daß sie auf allgemeines Verständniß rechnen konnte. Während dieselbe aber, auf die Frommen im Allgemeinen angewandt, nur als Erhebung ins Paradies erschien, mußte sie in Bezug auf den Menschensohn zugleich die Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft in sich fassen.

Auf diese Weise hat Jesus die Cardinalideen des Alten Testaments zu einer großartigen Einheit verbunden und ein Messiasbild geschaffen, welches in großartigen Zügen die Idee und Geschichte des Individuums wie des Volkes Israel und der ganzen Menschheit darstellt. Mit dieser materialen Umbildung der alttestamentlichen Eschatologie aber geht eine formale Hand in Hand, die ihren Ausgangspunkt in dem Begriffe der Gerechtigkeit hat. In dem Mosaismus tritt dieser Begriff vor dem der Heiligkeit zurück, und daher nimmt die prophetische Betrachtung nicht den rein ethischen, sondern einen Gesichtspunkt ein, wo Physisches, Ethisches und Ceremonielles noch zu einer ununterschiedenen Einheit verbunden sind und der Blick nur beziehungsweise über Israel hinausschweift. Die Propheten aber bilden dies Verhältniß allmälig dahin aus, daß sie umgekehrt die Gerechtigkeit zum Hauptbegriffe erheben und derselben die Heiligkeit unterordnen, in Folge dessen die auf die Verwirklichung des Gottesreichs gerichtete Thätigkeit Jahve's mehr und mehr einen ethischen und universellen Charakter annimmt. Diesen Proceß, dessen Resultate in den Apokryphen sehr deutlich vorliegen, hat Jesus zum Abschlusse gebracht, indem er die göttliche Heiligkeit ganz zurücktreten läßt[1]), und statt dessen die Darstellung der göttlichen *δικαιοσύνη* durch die menschliche, d. h. die von der Liebe zu Gott und dem Nächsten bestimmte Willensrichtung als das Ziel der Geschichte hinstellt. Demgemäß muß nun auch die Eschatologie ein rein ethisches

---

[1]) Vgl. Diestel: die Heiligkeit Gottes in den Jahrb. für deutsche Theol. Jahrg. 1859, S. 44 ff.

Gepräge annehmen und die exceptionelle Stellung Israels sich auf den zeitlichen Vortritt in der Entwickelung des Gottesreiches reduciren. Auch die gläubigen Heiden erscheinen nunmehr als solche, denen das Reich des Vaters von Grundlegung der Welt an bereitet ist (Mtth. 25, 34.), und nicht Israel als Volksganzes ist es, welches Theil haben soll an der zukünftigen *βασιλεία*, sondern es sind die einzelnen Gläubigen aus Israel, deren Nationalität als solche gar nicht mehr in Betracht kommt. Ferner ist das Gericht, welches der Messias während seiner irdischen Wirksamkeit vollzieht, fortan rein sittlicher Art, daher Jesus die Zumuthung von Gewaltthaten von sich weist (Lk. 9, 54 ff.), und das zukünftig über Israel und die Heiden zu vollziehende besteht nicht mehr in physischer Vernichtung der Feinde des Gottesreiches, sondern in der äußeren Offenbarung einer innerlich bereits geschehenen Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Geretteten und Verdammten. Trat ferner ehedem das Antichristenthum auf seinem höchsten Gipfel als physische Gewalt auf, so erscheint es nunmehr in der Gestalt falscher Propheten und Messiasse. Und endlich ist in der Schilderung des Reiches Gottes selbst alles Nationale und Cultische abgestreift; weder von einem neuen Tempel noch von einem neuen Jerusalem ist die Rede; der Unterschied unter den Gliedern des Reichs ist ein ethischer (Mtth. 5, 19.), und wie der geschlechtliche Gegensatz darin keine Stelle mehr hat (Luk. 20, 36.), so haben wir uns auch alle andere Formen endlicher Existenz aufgehoben zu denken, so daß das vollendete Himmelreich als die vollkommene Einheit Gottes und der Menschen, Himmels und der Erde erscheint (Mtth. 5, 8.; vgl. Apk. 21, 22 f.).

Wir kommen nunmehr zu der Frage, in welchem Maße und in welcher Art wir uns die Erfüllung der auf die zweite Parusie bezüglichen Weissagung Jesu zu denken haben. Die Exegese befindet sich in diesem Punkte in nicht geringer Verlegenheit, so lange sie von einem Begriffe der Weissagung ausgeht, die in den prophetischen Reden keine Producte lebendiger, von göttlichem Geiste getragener, aber innerhalb individueller und temporeller Schranken sich bewegender Intuition, sondern mehr oder weniger mechanische Offenbarung sieht. Denn so wenig diese Theorie im Stande ist, ohne exegetische und historische Gewaltthätigkeiten die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen nachzuweisen, ebenso wenig vermag sie es auch mit denen des Neuen Testaments. Sie wird auf unserem Gebiete entweder darauf ausgehen müssen, die individuellen Züge der Weissagung

und namentlich das, was wir oben als den nationalen Charakter derselben bezeichnet haben, zu verflüchtigen oder eine vergangene und zukünftige Erfüllung nachzuweisen trachten, welche dem wirklichen Verlauf der Geschichte geradezu widerspricht. Denn obgleich wir oben sahen, daß die nationale Grundlage, welche Jesus seiner und seiner ersten Apostel Wirksamkeit gegeben hatte, weder von den letztern noch selbst von Paulus aufgehoben worden ist, wie denn auch der Begriff des geistlichen Israels nicht den geschichtlichen, sondern nur den religiösen Werth israelitischer Abstammung negirt, so ist doch durch die später eingetretene Auflösung der jüdischen Nationalität jene Basis thatsächlich zerstört worden. Die Wiederherstellung derselben aber auch jetzt, nach einem Zeitraum von fast 1800 Jahren, noch zu erwarten, das heißt nicht allein die Geschichte des Reiches Gottes wieder zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren lassen, sondern auch Zweckloses fordern. Denn die welthistorische Mission Israels besteht nach den Aussagen seiner Propheten darin, der Lehrmeister der Menschheit zu sein. Soll aber das nichtchristliche Israel dies nochmals werden, so könnte es wiederum nur durch die Christenheit geschehen. Wir werden also dahin geführt, die Weissagung Jesu ebenso wie die der Propheten nicht wie abstracte Dogmen zu beurtheilen, sondern wie concrete Ausprägungen von Ideen, die als solche von einer geschichtlichen Basis ausgehen und sich in einem durch die geschichtliche Constellation begrenzten Gesichtskreise bewegen. Diese geschichtliche Basis ist bei Jesus das, was wir den nationalen Charakter seiner Wirksamkeit nannten, die Gründung des Reiches Gottes im Bereiche des Alten Bundesvolkes. Indem Jesus auf dieser Grundlage ein Bild von der Entwickelung und Vollendung des Gottesreiches entwirft, empfängt dasselbe durchweg eine nationale Färbung. Wie also Israel in der Aufnahme des Evangeliums den Vortritt hat, so soll es ihn auch künftig haben. Die Zerstörung Jerusalems eröffnet die ganze eschatologische Entwickelung; die Parusie haben wir uns in Israel zu denken; das Antichristenthum der falschen Propheten und Messiasse kann nur auf jüdischem Gebiet erwachsen; die Sammlung der Auserwählten betrifft zunächst die gläubigen Israeliten; über Israel findet ein besonderes Gericht statt, bei welchem die Zwölfe als Beisitzer fungiren. Sofern nun diese Vorstellungen auf der Voraussetzung des Fortbestands der Israelitischen Nationalität beruhen, sind sie gerade wie die alttestamentliche Weissagung zu beurtheilen, und es ist also einzugestehen, daß auch der prophetische Blick Jesu, obwohl er weit

über das Maß alttestamentlicher Prophetie hinausgeht, nicht unbegrenzt gewesen sei. Die concrete Ausprägung, welche die prophetische Idee durch das Zeitbewußtsein empfängt, läßt aber weiter auch die einzelnen prädicirten Ereignisse mehr als Typen sich wiederholender Erscheinungen, denn als zeitlich begrenzte Thatsachen erscheinen. Dies gilt sowohl von dem geweissagten Erdbeben, den Seuchen und Kriegen, wie von den falschen Propheten und Messiassen. Verhielte es sich nicht so, so müßte die Eschatologie der Apostel als ein Abfall von der Lehre Christi bezeichnet werden; denn obschon in derselben die Grundzüge der Eschatologie Jesu wiederkehren, so sind diese doch im Einzelnen in solch freier Weise ausgeführt und weiter ausgestaltet, daß nur eine gewissenlose Exegese es unternehmen würde, die divergirenden Vorstellungen alle mit einander auszugleichen. So tritt an die Stelle der falschen Propheten und Messiasse bei Paulus der Antichrist (2 Thess. 2, 8 u. 11.), an die Stelle der Auferstehung der Gerechten die doppelte Auferstehung der Gläubigen (1 Thess. 4, 16.; 1 Kor. 15, 52.) und Ungläubigen (2 Kor. 5, 10.; Röm. 2, 6.), und der *βασιλεία Χριστοῦ* folgt die Alleinherrschaft Gottes (1 Kor. 15, 28.); eine besondere Bezugnahme auf Israel aber findet nicht statt, und es ist daher weder von der Zerstörung Jerusalems, noch von einem besonderen Gericht über Israel, noch von einer Sammlung der gläubigen Israeliten die Rede. Dagegen hat Johannes die letztere in seine Apokalypse aufgenommen (Cap. 7.), und lehnt sich in dieser überhaupt enger an das Vorbild Christi an. Dennoch aber ist dieselbe keineswegs nur eine weitere Ausführung der Reden bei Matthäus, sondern sie besitzt in der Vorstellung von dem 1000jährigen Reiche, welche sich mit der des Paulus von der *βασιλεία Χριστοῦ* berührt, in der Vorstellung von einer zweiten Auferstehung, in der Beziehung des Antichrists auf Rom und dessen Herrscher (Apk. 13, 17.) und Anderem so viele Eigenthümlichkeiten, daß sie mit der synoptischen Darstellung nicht zusammengeworfen werden kann. Derselbe Johannes aber weicht in dem Evangelium und in den Briefen nicht unmerklich von seiner früheren Darstellung ab, indem er z. B. den Antichrist in den christlichen Irrlehrern sieht (1 Joh. 4, 1 u. 3.). Auch die neutestamentliche Eschatologie zeigt also individuelle und zeitliche Differenzen, eine Entfaltung in verschiedene Lehrtypen neben und nach einander, und ist daher auch in der Folge in beständigem Flusse geblieben. Mit dem Zeitbewußtsein verbunden, gewinnen die Grundideen der christlichen Hoffnung immer wieder eine neue und

eigenthümliche Gestalt, und darum sind sie nicht mit dem Maße des Dogma's, sondern der Geschichte zu messen. Wenn wir daher nach dieser Seite mit der obigen Ausführung auf dem Boden des Neuen Testaments stehen, so scheinen derselben doch andererseits große Schwierigkeiten entgegenzustehen, einmal die Zeitbestimmung, welche die Reden Jesu über den Eintritt der eschatologischen Katastrophe enthalten, indem dieselbe nicht die Annahme von Typen, sondern von einmaligen Thatsachen zu fordern scheinen, sodann die neutestamentliche Lehre von der Person Christi. Die Lösung dieser Schwierigkeit soll in den folgenden Abschnitten versucht werden.

V.

Die Nähe der Parusie.

Nachdem Jesus in Mtth. 24. zuerst die Frage seiner Jünger, welches das Anzeichen seiner Wiederkunft und des Endes des αἰὼν οὗτος sei (V. 3 b), beantwortet hat, geht er von V. 32. an auf die Frage ein, wann die Zerstörung des Tempels stattfinden werde (V. 3a, vgl. 1 ff.), beantwortet dieselbe aber so, daß er, an das Vorhergehende anknüpfend, den Zeitpunkt jener der Parusie vorangehenden Vorzeichen bestimmt, da hiermit zugleich die Zeit dieses Ereignisses bestimmt war. Denn indem die Jünger fragen: „Sage uns, wann wird dies (die Zerstörung Jerusalems) geschehen, und welches wird das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der (gegenwärtigen) Weltperiode sein?“, setzen sie auf Grund früherer Belehrung voraus, daß diese Ereignisse mit einander in Verbindung stehen, und indem der Herr in seiner Antwort die Verwüstung des Tempels als das τέλος τῶν ὠδίνων (vgl. V. 14. mit 8.) und als eines der Vorzeichen seiner Ankunft anführt (V. 15 ff.), gibt er zugleich als die Zeit der Verwüstung das Eintreten der Vorzeichen der Parusie überhaupt an (vgl. V. 33.). Dieses letztere aber fixirt er sodann in V. 34. chronologisch dadurch, daß er sagt: Wahrlich, ich sage euch: es wird nicht vergehen dieses Geschlecht, bis dies Alles (nämlich alle diese Vorzeichen der Parusie; vgl. V. 32 u. 33.) [1]) geschehen ist,

[1]) Da die Worte in V. 33.: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις auf Jesum bezogen werden müssen, so können unter den vorhergehenden πάντα ταῦτα nur die Vorzeichen der Parusie verstanden sein. Demgemäß darf aber in das folgende πάντα ταῦτα (V. 34.) die Parusie nicht mit einbegriffen werden, wie Meyer (S. 464.) will. Die Parusie selbst wird in V. 30 u. 31. blos um ihres Zusammenhanges mit den Vorzeichen willen erwähnt, wie sie denn auch außerhalb der von den Jüngern gestellten Frage lag.



d. h. die gegenwärtig lebende Generation wird nicht aussterben bis dahin, wo alle diese Vorzeichen der Parusie eingetreten sind. Es sind also als Zeitraum, innerhalb dessen die Zerstörung Jerusalems (als das erste Vorzeichen, V. 14. u. 15.) sowie die damit verbundenen Drangsale, das Auftreten der falschen Propheten und Messiasse und die Naturkatastrophen vor sich gehen, die nächsten 40 Jahre angegeben. Da nun aber die Parusie selbst sogleich auf das letztere Ereigniß folgt (V. 29. u. 30.), so muß diese ebenfalls noch in dieser Zeit stattfinden.

Jesus hat mithin die Erwartung gehegt, daß ein Theil seiner Zeitgenossen noch seine Wiederkunft erleben werde. Zu diesem Resultat unserer Analyse von Mtth. 24. führt zugleich eine Reihe von anderen Aussprüchen. Zunächst Markus 8, 34 ff. Nachdem er dort die Jünger aufgefordert, gleich ihm um des Evangeliums willen Leiden über sich zu nehmen, warnt er sie vor der Verläugnung seiner Person und seines Werkes und schließt diese Warnung mit dem Hinweis auf seine dereinstige, noch vor ihren Augen stattfindende Wiederkunft zur Vergeltung, denn die Worte: „Wahrlich, ich sage euch, daß unter denen, die hier stehen, einige sind, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes haben kommen sehen in Kraft“ (9, 1.), gestatten keine andere Auslegung, wofern man nicht zu den willkürlichsten Deutungen seine Zuflucht nehmen will. Ferner Mtth. 23, 39., denn indem hier Jesus verkündigt: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprechet: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn“, setzt er, da das Sehen und Sprechen ja nur ein diesseitiges sein kann, das Nochleben der gegenwärtigen Generation (V. 36.) zur Zeit seiner Wiederkunft voraus; ebenso auch Markus 14, 62. Und endlich sind alle Ermahnungen des Herrn zur Wachsamkeit (Mtth. 24, 42—44. u. 25, 1—13.), zur Treue im Dienst (24, 45—51.), zur treuen Verwerthung der ihnen verliehenen Güter (25, 14—30.) nur verständlich bei der Annahme, daß ein Theil der Jünger (vgl. 24, 9. u. 15.), an welche diese Reden gerichtet sind, zur Zeit der Parusie noch am Leben sein würden; denn die Jünger, die aus Knechten von ihrem Herrn zu Haushaltern gemacht werden und nun durch Treue und Klugheit in diesem Berufe allezeit im Stande sein sollen, vor dem unversehens wiederkehrenden Herrn Rechenschaft zu geben, die wie die klugen Brautjungfern stets in sittlicher Bereitschaft sein sollen, den unvermuthet erscheinenden Herrn zu empfangen, die aufgefordert werden, die von ihrem abwesenden Herrn erhaltenen Güter zu vermehren, um bei seiner Wiederkunft von ihm als rechtschaffen und treu

erkannt zu werden, müssen bei dem Eintreten der Parusie als noch in jenem Berufe thätig gedacht werden.

Diese Stellen würden schon an sich genügen, darzuthun, daß Jesus sich seine Parusie als nahe bevorstehend gedacht habe, mit der zuerst betrachteten zusammengehalten aber machen sie diese Annahme zur unzweifelhaften Thatsache. Wäre sie dies aber auch nicht, sondern wären wir auf exegetischem Wege nur zu einer Vermuthung gelangt, so würde uns doch das Zeugniß aller übrigen Schriftsteller des Neuen Testamentes die Nöthigung auferlegen, sie als solche anzusehen. Denn von den ältesten Stücken der neutestamentlichen Literatur, dem Briefe des Jakobus (vgl. das. 5, 8.) bis zu dem jüngsten, dem zweiten Petrusbriefe (vgl. Cap. 3.), wird die Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn trotz der immer wieder eintretenden Verzögerung laut. Hatte der Apokalyptiker Johannes die Parusie den Reden Jesu gemäß mit der Zerstörung Jerusalems in Verbindung gebracht und die erstere als nahe bevorstehend angesehen (Cap. 11., vgl. 22, 7.; 12, 20.), ohne daß mit dem Eintritte jener auch diese erfolgte, so verleitete dies den Evangelisten, der vielleicht zehn Jahre später schrieb, doch nicht, Jesu eine andere Redeweise in den Mund zu legen und ihn etwa auf eine fernere Zukunft seiner Parusie hindeuten zu lassen (vgl. 5, 25.; 14, 3.; 16, 25 ff.); und ebenso bezeugt der Briefschreiber Johannes, es sei bereits die letzte Stunde bis zum Anbruche des jüngsten Tages (1 Joh. 2, 18.). Wenn ferner Lukas, wie wir nicht zweifeln können, erst nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, so ist es ein nicht geringes Zeugniß für die Treue der evangelischen Tradition, wenn bei ihm doch das Wort des Matthäus und Markus von der Nähe der Wiederkunft unverkürzt und unverändert wiedergegeben ist (Lk. 21, 32.). Was Paulus anlangt, so sind die auf die Nähe der Parusie zielenden Stellen zu häufig, als daß wir dieselben einzeln aufzuzählen brauchten; für den Hebräerbrief aber verweisen wir auf 9, 26.; 10, 37., für den Brief des Petrus auf 1, 13. und 4, 5 und 7.

Diese Zeugnisse, die sich noch durch Citate aus nachapostolischen Schriftstellen vermehren ließen, bekunden eine solche Einstimmigkeit der eschatologischen Hoffnung im apostolischen Zeitalter und bilden eine solche geschlossene Reihe von geschichtlichen Belegen für die Ursprünglichkeit der evangelischen Tradition, daß es unmöglich ist, die letztere in Zweifel zu ziehen. Dennoch ist es noch bis in die neueste Zeit versucht worden, theils auf exegetischem, theils auf kritischem Wege,

die Thatsache, daß Jesus seine Parusie als nahe bevorstehend bezeichnet habe, zu entfernen. In letzter Beziehung wollen wir hier statt aller anderen die neueste Darstellung von Meyer (Comm. zu Matth. S. 462 ff.) in Betracht ziehen. Er unterscheidet einen dreifachen Sinn der Reden Jesu von seiner Wiederkunft, indem er als solche 1) die Mittheilung des heiligen Geistes, 2) die geschichtliche Offenbarung seiner Herrschaft und Macht im Siege seines Werkes auf Erden und 3) seine wirkliche Parusie zur Erweckung der Todten, Gerichthaltung und Reichserrichtung bezeichnet habe. In der Vorstellung der Jünger nun seien durch Mißverständniß der bildlichen Redeweise Jesu die beiden ersteren Kategorien mit der letzten zusammengeworfen worden und in Folge dessen habe die evangelische Tradition die uns jetzt vorliegende Gestalt erhalten. Allein wir müssen es bestreiten, daß Jesus in einem anderen Sinne als dem unter 3) angegebenen von seiner Parusie geredet habe. Meyer beruft sich dafür zunächst auf Mtth. 26, 64., wo das ἀπάρτι verwehre, unter ὄψεσθε ein anderes als ein fortdauerndes, mit dem eintretenden Tode beginnendes Sehen zu verstehen; diesem aber entspreche nur das uneigentliche Kommen Jesu, d. h. seine Machtwirkung vom Himmel herab auf Erden. Aber das Sitzen zur Rechten, welches mit der Wiederkunft zusammen genannt ist, tritt ja kurz nach dem Tode, durch welchen es bedingt ist, ein und dauert bis zur Wiederkunft; mithin kann das ὄψεσθε als ein fortdauerndes betrachtet werden, ohne daß darin die letztere als ein andauerndes, d. h. uneigentliches Kommen verstanden werden müßte. Außerdem aber nöthigt sowohl der Context wie die Parallele bei Markus und die Analogie mit den übrigen Aussagen von der Parusie, die Stelle von der wirklichen Wiederkunft zu verstehen. So wenig aber die Synoptiker überhaupt irgendwo von einem uneigentlichen Wiederkommen Jesu reden, so wenig auch Johannes. Denn die Stellen, welche Meyer auf die geistige Wiederkunft Jesu durch den Paraklet deutet, beziehen sich in Wirklichkeit auf seine persönliche Wiederkunft. Die ganze Rede im Evangelium Cap. 14—16. hat offenbar den Zweck, den Jüngern im Angesicht seines nahen Todes Muth und Vertrauen einzuflößen (vgl. 14, 1. und 27.; 16, 1. und 33.). Dies erreicht er durch Hinweisung theils auf seine Auferstehung, theils auf die Sendung des Paraklets, theils auf seine Parusie. Diese Momente, deren Exposition nur durch die Fragen der Jünger unterbrochen wird, treten abwechselnd hervor, ohne daß ein strenger Gedankengang dabei eingehalten würde. Wenn nun in 14, 3.

auf die Parusie hingewiesen wird, wie auch Meyer (Comm. zum Joh.) zugibt, dann in V. 16. und 17. auf den Paraklet, in V. 19. und 21. auf die Auferstehung (denn das begründende ὅτι ἐγὼ ζῶ ꝛc. läßt keine andere Fassung zu), dann wieder in V. 26. und Cap. 15, 26. bis 16, 15. auf den Paraklet, endlich in 16, 16—25. nochmals auf die Auferstehung (auf welche allein das πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με und V. 22. paßt), so wäre es sonderbar, wenn nicht dazwischen auch die Parusie, die doch gerade das bedeutsamste Moment ist, wieder hervorträte. Zudem widerstrebt es der Vorstellung vom Paraklet, denselben als ein Wiederkommen des Herrn zu bezeichnen, da derselbe als ein anderer Beistand neben Jesus, als vom Vater auf die Bitte des Sohnes ausgehend beschrieben wird. Deshalb müssen wir die Stelle 14, 18. und 28., sowie 16, 25 ff. von der wirklichen Parusie Jesu erklären. In der letzten Stelle wird dies ja schon durch V. 26. gefordert, indem die hohenpriesterliche Fürbitte Jesu erst mit seiner Wiederkunft, wo die υἱοθεσία sich vollendet, überflüssig wird. Ist aber weder bei den Synoptikern, noch bei Johannes, noch auch, was keines Beweises bedarf, sonstwo von einer sogenannten geistigen Wiederkunft des Herrn die Rede, so fällt jeder Halt für die Vermuthung weg, es seien von den Jüngern zweierlei Redeweisen Jesu mit einander verwechselt worden. Mit dieser, in dogmatischem Interesse aufgestellten Hypothese ist aber auch auf kritischem Gebiete eine schwere Einbuße verbunden; denn wenn die Jünger den Herrn in einem solchen Cardinalpunkte, wie seine Parusie ist, mißverstanden haben sollten, so ist die Authenticität der evangelischen Ueberlieferung an allen Punkten gefährdet und wir müssen gestehen: Will man den oben angezogenen Gleichnissen, welche eine baldige Wiederkehr Jesu voraussetzen, die Ursprünglichkeit absprechen, so ist es um jedes Vertrauen in die Treue der christlichen Urtradition geschehen.

Der exegetische Weg zur Entfernung des dogmatischen Anstoßes an der Verkündigung der nahen Parusie aber ist nicht minder schlüpfrig, denn sollte es auch gelingen, die Zeitbestimmung in Mtth. 24, 34. durch eine gezwungene Erklärung von γενεά zu entkräften, so würde doch, wie wir oben gezeigt haben, der Context dieselbe wieder fordern und es bliebe nur übrig, diese so wie die übrigen synoptischen Stellen allegorisch zu deuten. Für diese Deutung, welche in der verschiedensten Weise versucht worden, ist aber in den betreffenden Reden selber nicht der geringste Anhalt vorhanden. Die Annahme einer Allegorie hat überhaupt nur da ihr Recht, wo sie, wie in den Gleich-

nissen Jesu, irgendwie indicirt ist; wo dies aber nicht der Fall ist, führt sie zu einer Auslegung, welche das Schriftverständniß der größten Willkür preisgibt und in ihrer Consequenz die biblischen Grundanschauungen geradezu zerstört. Oder wäre es im Grunde etwas anderes als allegorische Auslegung, wenn die Aussagen Jesu über seine nahe Wiederkunft auf die Aufrichtung der christlichen Kirche oder auf die Ausgießung des heiligen Geistes oder auf die siegreiche Ausbreitung des Christenthums oder auf die Umgestaltung der Welt durch das Christenthum bezogen werden? Wäre aber diese Auslegung die richtige, so hinderte nichts, sie auch auf die Propheten anzuwenden, ja da die Eschatologie Jesu mit der der Propheten in organischem Zusammenhange steht, so müßte sie auch für diese gefordert werden und wir würden also auch hier zu einer Exegese zurückgedrängt, welche die wissenschaftliche Theologie längst abgethan hat.

Steht es aber fest, daß Jesus seine Parusie als nahe bevorstehend bezeichnet habe, ohne daß diese Aussage in Erfüllung gegangen ist, so werden wir uns der Aufgabe nicht entziehen können, den Grund dieser Erscheinung aufzusuchen und sie mit der neutestamentlichen Christologie auszugleichen. Haben wir nun in den eschatologischen Reden Jesu, wie es aus unserer bisherigen Auseinandersetzung zur Genüge hervorgeht, eine Fortentwickelung der Prophetie des Alten Bundes vor uns, deren Eigenthümlichkeit einerseits in ihrem streng ethischen Charakter, andererseits darin besteht, daß das centrale Object der Weissagung zugleich Subject derselben und also die Prophetie wesentlich Product des Selbstbewußtseins ist, so wird jene Erscheinung aus dem geschichtlichen Wesen des israelitischen Prophetismus überhaupt erklärt werden müssen. Nun ist es eine gemeinsame Eigenthümlichkeit der kanonischen wie nachkanonischen Propheten, daß sie die Verwirklichung ihrer Weissagung in der Nähe schauen. Den Grund davon hat man seit Bengel häufig in dem malerischen Charakter der Weissagung gesucht, indem diese es mit sich bringe, daß nur das dem Auge zunächst Liegende die wirklichen Dimensionen zeige, wogegen das Fernliegende, weil wir an demselben nur einen Theil der Merkmale erkennen können, immer geringere Dimensionen annehme und daher in die Nähe gerückt erscheine. Allein von einem solchen perspectivischen Schauen ließe sich bei der Weissagung nur dann reden, wenn die entfernten Ereignisse wirklich minder klar geschaut und geschildert würden als die naheliegenden, nur die letzteren chronologisch fixirt, die ersteren dagegen etwa nur mit einem εὐθέως oder τότε eingeleitet würden.

Aber wie schon in der alttestamentlichen Prophetie, so wird auch in Mtth. 24. das Entferntere mit derselben Ausführlichkeit geschildert als das Nahe, und indem das Ganze von einer chronologischen Angabe, der Lebensdauer einer Generation, umspannt wird, trägt auch das εὐθέως und τότε keinen blos malerischen, sondern einen streng zeitlichen Charakter. Was aber diese Theorie umgehen will, nämlich das Geständniß, daß die Propheten und Jesus in ihrer Zeitangabe geirrt hätten, dazu wird sie demnach gerade durch das Wesen der Perspective gezwungen, denn da die Perspective auf einer optischen Täuschung beruht, welche der Schauende in Gedanken rectificirt, so würde die Weissagung, da sie diese Berichtigung weder eintreten läßt noch auch deren Nothwendigkeit dem Leser auch nur andeutet, den Vorwurf, sich getäuscht zu haben, nicht von sich weisen können. Dagegen möchte man versucht sein, den neuerdings von Bertheau[1]) für die alttestamentliche Prophetie aufgestellten Kanon, daß alle Weissagung bedingter Natur sei, auch auf die Reden Jesu anzuwenden. Derselbe weist geschichtlich nach, daß weder die Propheten selbst noch ihre Zuhörer die Weissagung als Verhängung eines unabänderlichen Geschickes angesehen, sondern daß dieselbe nur die göttliche Intention des Handelns bezeichne, deren Realisation von dem Verhalten des Volkes gemäß der Idee des Alten Bundes als eines gegenseitigen Vertragsverhältnisses zwischen Gott und dem Volke abhängig sei. Trete daher die Erfüllung nicht ein, so sei dies eben nur durch das Verhalten des Volkes veranlaßt, indem sich Gott alsdann seines Rathschlusses habe gereuen lassen. Aber wenn auch hierbei eine ganze Reihe von alttestamentlichen Weissagungen ihre Erklärung findet, so doch nicht alle; denn da dem Propheten das Kommen des Heiles für Israel gewiß ist, so muß ihm auch die Erfüllung jener Bedingung, der dereinstigen Bekehrung des Volkes, gewiß sein. Je länger daher das verheißene Heil verzieht und je schwerer die Gerichte sind, welche über das Volk ergehen, es zur Buße rufen und von seinen unreinen Elementen reinigen, desto näher muß auch für den Blick des Propheten die end-

[1]) In dem Aufsatze: Die alttestamentliche Weissagung von Isr. Reichsherrlichkeit in seinem Lande, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. IV. S. 335 ff. Die dort durchgeführte geschichtliche Betrachtung der alttestamentlichen Prophetie, die auch wir in dem Vorhergehenden zu Grunde gelegt haben, scheint bis jetzt leider noch wenig Frucht gebracht zu haben; wenigstens bewegt sich die Abhandlung von Tholuck: Die Propheten und ihre Weissagungen (1861) noch fast ganz in dem alten Geleise.



liche Erfüllung der Verheißung sein. Hieraus erklärt es sich, daß die Weissagung mit der Zeit immer zuversichtlicher wird, und wenn Johannes der Täufer die bevorstehende Ankunft des Messias ankündigt (Mtth. 3, 2.; Lk. 3, 9. u. 16 f.) und darauf hin tauft, ohne daß er Jesum kannte (Joh. 1, 31. u. 33.), so hat er sicherlich dabei keine stillschweigende Bedingung gemacht. Wie daher jener Kanon nicht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen kann, so ist er insbesondere auch nicht auf Mtth. 24. anwendbar; denn die Zukunft des Reiches Gottes ist hier gar nicht mehr von dem zukünftigen Verhalten des Volkes abhängig, da in dem Jüngerkreise, dessen Wachsthum und Fortbestand Jesus nicht zweifelhaft war, das Reich Gottes bereits thatsächlich vorhanden war und die Bekehrung des ganzen Volkes von ihm nach den Erfahrungen, die er gemacht hatte, nicht erwartet wurde. Am wenigsten aber könnten wir uns entschließen, behufs Lösung unseres Problems die Weissagung als Ferngefühl der in der Gegenwart werdenden Zukunft, d. h. als Ahnung zu bestimmen [1]), denn dieses somatisch-psychische Phänomen ist zu unbestimmt und mattherzig, als daß es den prophetischen Geist irgendwie zu charakterisiren vermöchte. Die Lösung liegt vielmehr gerade in der bewußtesten, von dem Geiste Jahves, welcher den Propheten treibt, beherrschten Seite der Prophetie, wie in dieser auch das Wesen der Prophetie überhaupt liegt. Der Geist Jahves, der den Propheten beseelt und treibt, ist der von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit getragene Zweckgedanke des Reiches Gottes. In diesem Gedanken weiß er sich eins mit Jahve und redet daher in seinem Namen; derselbe treibt ihn, selbst gegen den Willen seines Fleisches und Blutes, zu weissagen; derselbe wird zu einer Macht in ihm, welche durch den νοῦς hindurch auch die ψύχη beherrscht und daher zugleich Zustände physischer und somatischer Art hervorruft; derselbe, als Anfang und Ziel der Welt, beherrscht seine ganze Weltanschauung. Aus dieser geistigen Disposition des Propheten entsteht die concrete Weissagung dadurch, daß er jene Idee zum Kriterium für den bisherigen Verlauf der Geschichte, für die Zustände des Volkes und die Lage der Weltmächte erhebt, daran das Maß der Annäherung der empirischen Welt an ihr göttliches Ziel ermißt, und nun aus den Zeichen der Zeit die Art der Weiterentwickelung und Vollendung des in der Gegenwart werdenden Gottesreiches deutet. Je mächtiger aber die Idee des Reiches Gottes in dem Pro-

[1]) So Tholuck a. a. O. S. 62.

pheten ist und je günstiger die Zustände der Gegenwart für die Verwirklichung desselben sind, desto näher wird ihm auch das Ziel erscheinen. Denn das Hervortreten der eschatologischen Weissagung ist ja gerade durch die Zeitlage bedingt, indem dieselbe das paränetische Moment darin bildet, und es ist psychologisch nothwendig, daß, je energischer sittliche Zwecke angestrebt werden, desto näher ihre Realisation dem Handelnden erscheint. Hieraus erklärt es sich, daß gerade die Koryphäen der Prophetie das Heil als im Kommen begriffen ansahen, und wenn nun Jesus die persönliche Erscheinung des Reichsgedankens selbst ist, so wird man, wofern man seine Menschheit zu dem ihr gebührenden Rechte kommen läßt, es als eine Nothwendigkeit betrachten müssen, daß er seine Parusie mit der vollsten Zuversicht (Mtth. 24, 35.) als nahe bevorstehend dachte. Von dem Standpunkt objectiver Reflexion aus werden wir allerdings nicht umhin können, diese Erwartung als einen Irrthum zu bezeichnen, aber was in dem gegenwärtigen Falle auf intellectuellem Gebiete als ein Mangel erscheint, das ist, auf das ethische Gebiet übertragen, eine Tugend. Auf ethischem Gebiete aber und nicht auf dem der wissenschaftlichen Reflexion liegt die Würde und der ewige Werth der Person Christi; dieses allein hat er als die Sphäre seiner Wirksamkeit erkannt und bezeichnet; auf diesem bewegen sich alle Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller über die Person Christi. Indem aber Jesus in dem vorliegenden Falle für den Eintritt der eschatologischen Thatsachen den Zeitraum einer Generation bestimmt und den Mangel einer genaueren Bestimmung auf die Schranken seines Wissens zurückführt (Mtth. 24, 36.), hat er seiner Erkenntniß selbst eine Grenze gezogen, die sich verengern läßt, ohne daß dadurch seiner Größe Abbruch gethan wird.

Für die Auffassung der Reden Jesu ist die Anerkenntniß, daß er seine Parusie als nahe bevorstehend betrachtet habe, von großem Gewicht; denn es liegt in diesem Gedanken, werde er nun direct ausgesprochen oder auch nur stillschweigend vorausgesetzt, nicht nur ein bedeutendes paränetisches Moment, indem er den Belehrungen Jesu einen feierlichen und ernsten Nachdruck gibt, die Größe der den Jüngern gestellten Aufgabe hervortreten läßt, ihren sittlichen Willen reinigt und kräftigt und die Zuversicht in den Erfolg ihres Berufes steigert, sondern er eröffnet auch den Zuhörern eine großartige Perspective und gibt dem ganzen Lehrsystem einen idealen Schwung. Das Vertrauen in die nahe Wiederkunft Jesu ist daher im apostolischen Zeitalter ein

mächtiger Hebel für die Entfaltung des Christenthums gewesen, und wo es in der Folge wieder hervortrat, da ist es, abgesehen von den schwärmerischen Auswüchsen, ein belebendes Element in der Kirche geworden. Die Berechtigung zu diesem Vertrauen liegt theils in dem oben Angeführten, theils darin, daß das Kommen des vollkommenen Gottesreiches das Resultat eines bald mehr, bald minder rasch vor sich gehenden Entwickelungsprocesses ist, dessen Höhenpunkte die Vollendung potenziell in sich schließen. — Einen nicht geringeren Einfluß übt dieselbe aber auch auf die Auslegung einzelner Stellen, wovon wir hier nur Ein Beispiel geben wollen. Die Worte: *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* (Mtth. 16, 18.) werden gewöhnlich (vgl. auch Meyer S. 322.) so erklärt, daß der Sinn herauskommt: Und die Pforten des Hades werden nicht so mächtig sein über meine Gemeinde, daß sie die Glieder derselben bei der Auferstehung werden zurückhalten können. Bei dieser Auslegung wird aber der Ausspruch, der den Sieg der Gemeinde über den Tod darstellen soll, bedeutend abgeschwächt, indem darnach der Hades also doch eine zeitweise Gewalt über dieselbe erlangt. Ihre ganze Kraft behalten die Worte nur, wenn sie mit der Erwartung der nahen Parusie in Zusammenhang gebracht werden, sofern dann vorausgesetzt wird, daß die Gemeinde als Ganzes (und von dieser ist ja nur die Rede, so daß Einzelne, welche früher sterben, nicht in Rechnung kommen), die Parusie noch erleben werde, also gar nicht von dem Hades werde überwältigt werden.

VI.

Die Entwickelung des Messianischen Lebens und Wirkens Jesu.

Wir haben in unseren bisherigen Untersuchungen bereits hinreichend Gelegenheit gehabt, zu erkennen, wie verkehrt es sei, das Leben und Wirken Jesu nach Art des falschen Supernaturalismus als ohne alle geschichtliche Vermittelung sich vollziehend und alle irdischen Bedingungen des Ursprungs und Wachsthums überspringend zu denken. Diese Vorstellungsweise, welche auf einem durchaus unbiblischen Gegensatze von Göttlichem und Menschlichem, Irdischem und Himmlischem beruht, zerstört nicht allein die Geschichte, indem sie dieselbe aller göttlichen Gedanken und Kräfte entleert, sondern sie macht auch die Person Christi zu einem leeren Schemen, der, weil er selbst kein Leben hat, auch keins zu erzeugen vermag. Statt also, wie sie es beabsichtigt,

die Person Christi zu heben, entzieht sie derselben das, worauf ihr Werth beruht, ihre Wirkung. Denn es ist in der That nicht einzusehen, welcher ethische Effect von einer Persönlichkeit ausgehen könne, deren eigener sittlicher Gehalt nicht das Resultat eines entsprechenden Processes, sondern fast nur einer physischen Bestimmtheit ist, die in keinem Zusammenhange mit der geschichtlichen Wirklichkeit steht, weil sie in derselben nicht ihre Heimath hat, sondern gleichsam in eine fremde Welt verschlagen ist, die nicht in lebendiger Weise in die menschlichen Verhältnisse eingeht, um sie von innen heraus mit einem neuen Inhalt zu erfüllen und so eine concrete Anschauung göttlich-menschlichen Lebens zu gewähren. Die sittlichen und religiösen Elemente des Christenthums sind ja, wie wir gesehen haben, nur zwei Seiten derselben Sache und der Glaube ist nicht die Ueberzeugung von der Wahrheit christologischer Dogmen, sondern die sittliche Einheit mit der geschichtlichen Person Jesu Christi. Je mehr es der wissenschaftlichen Theologie gelingen wird, auf dem Wege besonnener und gesunder Kritik eine Christologie herzustellen, durch welche der Herr mitten in den lebendigen Zusammenhang der Geschichte, deren Wende- und Zielpunkt er ist, hineingestellt wird, welche seinem Handeln den Charakter von Evolutionen des sittlichen Willens gibt und sein inneres Leben wie sein Wirken unter den Gesichtspunkt fortschreitender Entwickelung bringt, desto heller und eindringlicher wird seine Gestalt vor die Augen der Zeitgenossen treten, denen man es nicht verargen kann, daß sie mehr Sinn für geschichtliche als für dogmatische Größen haben, und es wird dann keiner künstlichen Apologetik mehr bedürfen, um die göttliche Hoheit der Person Christi dem kritischen Verstande plausibel zu machen.

Was wir also im Folgenden geben, ist eigentlich nur eine weitere Ausführung und Begründung aus den bisherigen Untersuchungen schon erkannter Wahrheiten[1]). Wir beginnen aber auch hier damit, daß wir zuerst eine Reihe von Aussprüchen Christi untersuchen, welche einen Fortschritt in seinem Leben und Wirken zu bezeichnen scheinen. Ein solcher liegt am Klarsten in der Art vor, wie Jesus sich über die Würde seiner Person äußert. Die gewöhnliche Bezeichnung

---

[1]) Wir geben damit ein Seitenstück zu den von Weizsäcker in den deutschen Jahrb. Bd. II. S. 154 ff. und IV. S. 716 ff. angestellten Untersuchungen über das Evangelium Johannis, müssen uns aber hier freilich auf die Andeutungen in den Reden beschränken.



für dieselbe ist der Menschensohn, und zwar wird dieselbe von ihm von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit gebraucht (vgl. Mk. 2, 10. u. 14., 62.). Für sein eigenes Bewußtsein liegt hierin, wie wir oben gesehen haben, der Gedanke, daß er der Messias sei, und dies wird sowohl durch den Zusammenhang, worin sich diese Benennung findet, als auch durch anderweitige Aussagen bestätigt. Denn wenn Jesus sich als der Menschensohn die Macht beilegt, Sünden zu vergeben (Mk. 2, 10.), so muß nach prophetischer Anschauung in ihm das Messianische Reich erschienen sein, und ebenso ist die ganze Bergpredigt nur verständlich unter der Voraussetzung, daß der Redende sich selbst für den Messias halte. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß diese Identität von Menschensohn und Messias nicht ohne Weiteres vom Volke anerkannt worden sei. So oft auch Jesus den Ausdruck Menschensohn von sich gegenüber dem Volke gebraucht, so ist doch nirgendwo sichtbar, daß dasselbe ihn so verstanden habe, wie er ihn selbst verstand, und die wenigen Stellen, wo Jesus direct von jemandem aus dem Volke als der Messias bezeichnet wird (Mk. 1, 24.; 5, 7.; Mtth. 12, 23.), haben weder den Ausdruck Menschensohn, noch enthalten sie überhaupt mehr als vereinzelte Kundgebungen momentaner Erkenntniß, die daher auch keineswegs von Jesus beabsichtigt sind. Denn er selbst vermeidet es augenscheinlich, sich dem Volke nach seiner wahren Würde zu zeigen, indem er es den Jüngern verbietet, ihn als den Messias kundzugeben (Mtth. 16, 20.), und dasselbe Verfahren beobachtet er auch im Allgemeinen in Betreff seiner Wunder, sofern dieselben als Zeichen des Anbruchs der Messianischen Zeit angesehen werden konnten und dann schwärmerische Bewegungen des Volkes bewirkten. Wo er sich aber Attribute des Messias beilegt, da geschieht es in einer Weise, daß sie nur durch einen Schluß zur Erkenntniß seiner Messianität führen konnten (vgl. Mk. 2, 10.; 12, 6 ff.). Wofür ihn das Volk im Allgemeinen hielt, sagen ja die Jünger Mtth. 16, 14. selbst, wie auch das Bekenntniß des Petrus dort als etwas Neues auftritt und erst auf die Anfrage des Hohenpriesters Jesus sich unverhüllt als den Messias kundgibt. Da nun auch Mtth. 16, 13 ff. der Ausdruck Menschensohn, um mit Messias für gleichbedeutend gehalten zu werden, erst einer ausdrücklichen Erklärung bedarf [1]), so ist

[1]) Will man hingegen geltend machen, daß der Sinn des Ausdrucks durch die Bücher Daniel und Henoch bekannt gewesen sein müsse, so ist doch wohl zu bedenken, daß die betreffende Stelle im Daniel keineswegs so allgemein verständ-

die Annahme unumgänglich, daß Jesus den wahren Charakter seiner Person vor dem Volke verhüllt habe. Dagegen nun könnte man einwenden, daß ja der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem und die darauf folgende Reinigung des Tempels eine offene Erklärung über das Wesen seiner Person enthielten. Aber es berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß dieser Einzug nach Jesu Absicht mehr habe vorstellen sollen als eine gewöhnliche Festcaravane, bei welcher er natürlich den Mittelpunkt bildete. Denn es ist doch schwer zu glauben, Jesus habe dadurch, daß er auf einem Eselsfüllen ritt, das Volk an jene Messianische Stelle aus Sacharjia erinnern wollen, zumal da Johannes (12, 16.) andeutet, es sei den Jüngern die Erinnerung an diese Stelle erst später gekommen. Wenn nun aber dieser Einzug dennoch in eine Messianische Declaration von Seiten des Volkes, welche nach Johannes (12, 9 ff. u. 17 f.) durch die Auferweckung des Lazarus veranlaßt war, auslief, so geschah dies eben ohne seine Absicht. Was hätte auch eine solche Messianische Selbstmanifestation bezwecken sollen? Durch äußerliche Triumphe eine neue Theokratie in Jerusalem zu gründen, das widerstrebte dem ganzen Charakter seiner Wirksamkeit; zudem hatte er ja, was kritisch nicht bezweifelt werden kann, seinen Jüngern die Nothwendigkeit seines Todes bereits angekündigt, und er ging nach Jerusalem, um denselben eben dort zu erleiden, konnte also unmöglich noch beabsichtigen, das Volk durch eine politische Demonstration für sich zu gewinnen. Sollte der Vorgang aber eine Mahnung an seine Feinde sein, doch den Messias des Volkes nicht zu verderben, so wäre doch dazu ein dem Geiste Jesu widersprechendes Mittel gewählt. Die Reinigung des Tempels aber, sei es nun, daß dieselbe, wie Markus (11, 12.) berichtet, am Tage nach dem Einzuge stattfand oder daß sie seiner früheren Wirksamkeit angehört, wie Johannes voraussetzt (Cap. 2.), war jedenfalls unzureichend, ihn als den Messias zu kennzeichnen, da sie weder einer durchgreifenden Reformation des Cultus entsprach, noch auf mehr als einen Propheten schließen ließ. Jesus hat also dem Volke theils durch den Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn, theils durch Andeutungen wie Mk. 2, 10. seine Würde nur in verhüllter Weise zu erkennen gegeben, ohne jedoch die freie Anerkennung derselben von sich zu weisen. Der Grund dieses Verfahrens liegt in der

---

lich ist, daß jener Ausdruck, der ja an sich eine verschiedene Deutung zuließ, zu einer geläufigen Bezeichnung des Messias hätte werden können, und daß das Buch Henoch schwerlich populär war.



Tendenz und Art seines Wirkens; denn Jesus bezweckte ja nicht die Gründung einer neuen theokratischen Volksgemeinschaft, sondern die Gründung des göttlichen Reiches aus gläubigen Israeliten. Dies konnte nur auf dem Wege einer nach ihrem Messianischen Anspruch verhüllten Wirksamkeit geschehen, denn der entgegengesetzte Weg hätte unfehlbar zu politischen Umwälzungen geführt. Erst der Tod Jesu räumte diese Schranke weg; da der gestorbene Messias ja nicht mehr fähig war, Volksoberhaupt zu werden, und von da ab erstreckt sich daher auch die Predigt der Jünger nicht mehr blos auf den Satz: Das Himmelreich ist herbeigekommen (vgl. Mtth. 10, 7.), sondern sie hat die Messianität Jesu zu ihrem wesentlichen Inhalt. — Anders dagegen verhält sich der Herr gegenüber den Jüngern. Hier ist seine Messianität nicht allein die stillschweigende Voraussetzung aller seiner Reden, sondern er legt sie sich auch vom Anfange seines Unterrichts an unverhüllt bei (Mtth. 7, 21 ff.). Dennoch aber ist es der Relation der Synoptiker zuwider, anzunehmen, Jesus habe die Jünger nur unter der Voraussetzung und mit der Bedingung angenommen, daß sie in ihm den Messias erkännten. Da ihm vielmehr seine Messianität nicht als eine fertige Thatsache, sondern als eine Lebensaufgabe gegenüberstand, deren endliche Lösung ihm freilich gewiß war, und außerdem die Jünger ihre traditionelle Christologie umbilden mußten, wofern sie in Jesu den Messias erkennen sollten, so konnte er an seine Jünger nur die Forderung stellen, daß sie allmählich durch Anschauung seiner Person und seines Wirkens zur Anerkenntniß seiner Würde gelangten. Diese Anerkenntniß konnte durch ernste Zweifel hindurchgehen, ja sie konnte, wo sie wie bei Judas mit einer auf das Materielle gerichteten Gesinnung zu kämpfen hatte, vielleicht gar nicht erfolgen, keinenfalls aber konnte sie von vorn herein als festes und gewisses Bekenntniß auftreten, sondern mußte erst dazu werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist uns die Erzählung der Synoptiker von dem Bekenntnisse des Petrus verständlich; denn dieses Bekenntniß tritt dort als etwas Neues auf. Die Worte: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas, da Fleisch und Blut es dir nicht geoffenbaret hat, sondern mein Vater im Himmel" können ja unmöglich auf ein Bekenntniß gehen, das eine bloße Wiederholung oder Bekräftigung eines früheren war [1]); denn wie paßt dazu die Seligpreisung, die Zurückführung

[1]) Als solche wird es auch blos aufgefaßt, um über die Differenz mit den Joh. 1, 40 ff. berichteten früheren Bekenntnissen der Jünger hinweg zu kommen.

der erlangten Erkenntniß auf göttliche Offenbarung und die nachfolgende Verheißung? Nein, sie müssen sich auf ein Bekenntniß beziehen, das hier zum ersten Male abgelegt wird und einen bedeutenden Fortschritt in dem Wirken des Herrn wie im Leben der Apostel bezeichnet. Von da an datirt die Existenz der christlichen Gemeinde, deren Grundstein ja Petrus eben durch sein Bekenntniß geworden ist (V. 18.) und tritt daher eine Aenderung in den Belehrungen Christi ein, indem er ihnen nunmehr die Nothwendigkeit seines Sterbens und die ganze Zukunft seiner Person eröffnet.

Auch in ihrem Beginn zeigt die Wirksamkeit Jesu nicht der Art des abgerissenen, unvermittelten Handelns, sondern er knüpft in lebendiger Weise an die Verkündigung Johannis des Täufers an. Johannes begann seine Mission mit dem Rufe: „Aendert euern Sinn, denn das Himmelreich hat sich genaht“ (Mtth. 3, 2.). An dieses Wort anknüpfend, erhebt auch Jesus den Ruf: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes hat sich genaht; ändert euern Sinn und glaubet an das Evangelium“ (Mk. 1, 15.); er bekennt sich zu dem Werke Johannis des Täufers als eines gewaltigen Bahnbrechers des Reiches (Mtth. 11, 12.) und empfängt nach der Erzählung des vierten Evangelisten sogar seine ersten Jünger aus den Schülern des Johannes.

Betreffen diese Aussprüche mehr den Fortschritt des Wirkens Jesu, so führt uns dagegen eine Reihe anderer in die Entwickelung seines inneren Lebens ein. Wir meinen die Aussprüche über sein Leiden. Eine erste Andeutung desselben könnte man Mk. 2, 20. finden. Aber der Ausdruck ἀπαρθῇ ist so allgemein, daß er nicht von dem Tode am Kreuze, oder auch nur von dem Tode überhaupt verstanden zu werden braucht. Denn Jesus vergleicht ja das Zusammenleben mit seinen Jüngern mit demjenigen des Bräutigams und seiner Freunde. Wie nun das Zusammenleben dieser aufhört, wenn die Hochzeit vorüber ist und sich der Bräutigam mit seiner Braut zurückzieht, so hört auch das Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern auf, wenn

---

Diese zu lösen hat freilich seine Schwierigkeit, wenn man die Geschichtlichkeit beider Erzählungen aufrecht erhalten will; aber es hat deshalb der Exeget kein Recht, ein so klares Sachverhältniß wie das vorliegende in irgend einer Weise zu alteriren. Die einfachste Lösung wäre noch die Annahme, die Jünger seien später wieder an ihrem Erkenntniß irre geworden; aber auch hierbei kommt der Bericht der Synoptiker, der alle Merkmale der Ursprünglichkeit an sich trägt, nicht zu seinem Rechte, und es bleibt uns daher nichts übrig, als der Erzählung bei Johannes die objective Geschichtlichkeit abzusprechen.

er nach Errichtung seines Reiches (dies ist die Hochzeit, vgl. Mtth. 22, 2 ff.) von seinen Jüngern getrennt wird, sei es nun durch einen natürlichen oder einen gewaltsamen Tod oder auch durch anderweitige Umstände. In diesem allgemeinen Sinne müssen es die Jünger selbst verstanden haben, denn seine spätere Leidens- und Todesverkündigung ist ihnen etwas ganz Neues und muß durch wiederholte Belehrung ihrem Verständniß vermittelt werden. Erst nachdem Petrus sein Bekenntniß abgelegt hatte und so eine gewisse Bürgschaft vorhanden war, daß jene Verkündigung nicht einen Abfall der Jünger vom Glauben an seine Person zur Folge haben werde, unternimmt es Jesus, über sein bevorstehendes Schicksal mit ihnen zu reden. Er eröffnet ihnen die Nothwendigkeit, daß der Menschensohn viel leiden, von den Aeltesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden und getödtet werden müsse (Mk. 8, 31.). Diese Kunde muß die Jünger überrascht haben, denn Petrus weiß sich so wenig in dieselbe zu finden, daß er dem Herrn Vorwürfe über sein Vorhaben macht, und Jesus macht in der Folge sein Leiden zum Gegenstande eines besonderen Unterrichts (Mk. 9, 31.; 10, 32 f.). Es fragt sich nun, ob wir diese Thatsache dahin zu verstehen haben, daß Jesus mit seiner Leidensverkündigung bisher nur zurückgehalten habe oder ob wir voraussetzen müssen, daß er jetzt erst zur Einsicht in die Nothwendigkeit seines Leidens gelangt sei. Wir entscheiden uns für das Letztere, denn da diese Nothwendigkeit geschichtlich bedingt ist durch den Widerstand, welchen Jesus im Verlauf seiner Wirksamkeit fand, so kann sich das Bewußtsein um dieselbe auch nur an der Erfahrung dieses Widerstandes entwickelt haben. Die einzelnen Momente dieses inneren Vorganges können wir freilich nicht mehr verfolgen; aber die Opposition der Pharisäer, die bereits zur Verfolgung überging (vgl. Mk. 3, 6.) das Schicksal Johannis des Täufers und der Vorgang vieler Propheten (vgl. Mtth. 23, 34 ff.) mußte ihm die Unmöglichkeit eines stillen Verlaufes seines Wirkens klar machen; je größer aber der Conflict zwischen ihm und der herrschenden Partei war, desto stärker trat an ihn die Aufforderung heran, nicht zu weichen, sondern seinen Lebenszweck allen feindlichen Mächten gegenüber aufrecht zu erhalten, und so mußte er allmählig zur Gewißheit gelangen, daß sein Werk nicht ohne Leiden und Tod vollendet werden könnte, sondern daß diese gerade das Mittel werden müßten, die Welt zu überwinden. War nun aber hiermit zugleich die Nothwendigkeit gegeben, ein neues, der herrschenden Anschauung fremdes Moment in die Idee des Menschen-

sohnes oder Messias aufzunehmen, so mußte sich in dem Bewußtsein Jesu ein dialektischer Proceß entspinnen, dessen Erhabenheit wir nur ahnen können. Wollte man hiergegen einwerfen, daß auf diese Weise der Tod Jesu nur das Product einer durch menschliche Verhältnisse, nicht aber durch einen überzeitlichen Rathschluß herbeigeführten Nothwendigkeit erscheine und daß dabei von Erlösung und Versöhnung nicht mehr die Rede sein könne, so ist wohl zu bedenken, daß jener Rathschluß sich doch irgendwie geschichtlich documentiren muß und daß nach richtiger Einsicht in die neutestamentliche Erlösungs- und Versöhnungslehre die vorbildliche Hingabe an den göttlichen Weltzweck des Reiches Gottes die Wurzel derselben bildet. Freilich wird auch hiergegen der abstracte Dogmatismus noch Vieles zu erinnern haben, aber wir möchten doch wissen, wie derselbe sich den in den Evangelien vorliegenden Sachverhalt auseinandersetzen will, ohne denselben total zu alteriren. Denn zu der Schriftmäßigkeit eines Lehrsatzes gehört mehr, als die traditionelle Dogmatik zu geben pflegt, nämlich nicht allein der Nachweis der logischen Uebereinstimmung mit einer Anzahl von apostolischen Sprüchen, sondern auch die genetische Entwickelung des in diesen durch Analyse gefundenen Sinnes aus den Selbstzeugnissen Christi und den sie begleitenden Thatsachen. Wo diese nicht gelingen will, da liegt die Schuld entweder an jener Analyse oder es muß eine Abweichung der apostolischen Anschauung von derjenigen des Herrn angenommen werden, der betreffende Lehrsatz aber kann alsdann nicht als schriftgemäß gelten. Wir glauben dagegen mit unserer Auffassung sowohl den eigenen Gedanken Christi wiedergegeben als auch die Wurzel der apostolischen Lehre bezeichnet zu haben. Demgemäß sehen auch wir in dem Leiden Christi nicht das Resultat zufälliger Ereignisse, sondern die Verwirklichung eines überzeitlichen göttlichen Rathschlusses. Aber für das Bewußtsein Jesu mußte dieser Rathschluß Gegenstand fortschreitender Erkenntniß werden und es mußten ihm also von Anfang verschiedene Möglichkeiten eines Abschlusses seiner irdischen Wirksamkeit vorliegen. Nur so erklärt es sich, wie er in jenem Seelenkampf in Gethsemane noch daran denken konnte, es könne der Zweck seines Wirkens auch ohne Leiden erreicht werden (Mk. 14, 36.). Wir würden uns in nutzlose Hypothesen verlieren, wollten wir constatiren, wie sich Jesus im Einzelnen die Vollendung seines Werkes ohne sein Leiden gedacht habe; aber daß eine Wirksamkeit, die mit dem natürlichen Tode abschloß, für sein Messianisches Bewußtsein nicht vorstellbar gewesen sei, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil

ja auch die ältere Prophetie sich nicht den Messias, sondern nur das Messianisch-Davidische Geschlecht als ewig lebend dachte (vgl. Ezech. 45, 8.; 46, 18.). Hat sich aber Jesus seine erste Parusie in der Form endlicher Entwickelung verlaufend vorgestellt, so gehört dazu auch der natürliche Tod. Aber den natürlichen Tod wie den Kreuzestod konnte er freilich nur in Verbindung mit der Auferstehung denken, denn so wenig der göttliche Weltzweck vergänglich ist, so wenig darf es auch die Persönlichkeit sein, welche der Träger desselben geworden ist. An die Verkündigung seines Todes reiht sich daher jedesmal die seiner Auferstehung, und gerade im Angesicht des nahen Kreuzestodes entfaltet sich die ganze Fülle seines eschatologischen Bewußtseins.

Wenn wir von hier aus den ganzen Verlauf unserer Erörterungen überblicken, so stellt sich uns das Leben und Wirken Jesu als ein solches dar, das stufenweise bis zur adäquaten Darstellung der Idee der Menschheit emporsteigt und auf festem geschichtlichen Boden wie in fortschreitender organischer Entfaltung den göttlichen Weltzweck vorbildlich realisirt. Gegen diese Betrachtungsweise, welche das Göttliche nicht außerhalb, sondern innerhalb der organischen Thätigkeit und der geschichtlichen Ordnung sieht, den Vorwurf des Rationalismus zu erheben, das hieße einem abstracten deistischen und daher unbiblischen Spiritualismus das Wort reden. Dieselbe hat sich gerade an den schwierigsten Punkten unserer Untersuchung bewährt und ist daher keineswegs ein von außen an die Schrift herangebrachtes philosophisches Princip, sondern sie enthält im Grunde die metaphysische Anschauung dieser selbst. Es bedarf nur weniger Andeutungen, um zu begreifen, daß in ihrem Lichte die Christologie eine ganz neue Gestalt erhält. Was die alte Theologie als die Gottheit Christi bezeichnet hat, das fällt darnach, so sonderbar dies auch klingen mag, mit seiner idealen Menschheit zusammen. Gott objectivirt sein eigenes Wesen in dem persönlich und darum als Mensch gedachten Weltzwecke, und dieser göttliche Gedanke wird in Jesu Fleisch, aber nicht auf dem Wege mechanischer Herstellung, sondern auf dem organisch-ethischer Entwickelung, indem der von Gott dazu prädestinirte und prädisponirte Mensch Jesus den göttlichen Weltgedanken in sein Selbstbewußtsein aufnimmt und durch seine gesammte Lebensthätigkeit zur Darstellung bringt. Dieser Gedanke ist die Grundlage der ganzen neutestamentlichen Christologie [1]), weil er die Grundlage des Selbstzeugnisses Jesu ist, wie

---

[1]) Wir kommen damit auf anderem Wege zu demselben Resultate wie Bey-

wir oben gesehen haben, und nur von ihm aus sind die christologischen Vorstellungen der Apostel zu begreifen. Dann bedarf es nicht der widerspruchsvollen Vorstellung von einer realen persönlichen Präexistenz, bei welcher doch niemals eine Einigung von Dogma und Geschichte erreicht werden kann, noch der abstrusen Lehre von einer der Fleischwerdung des Logos vorangehenden Kenosis, noch der Uebertragung einer griechischer und nicht biblischer Anschauung entsprungenen Vorstellung von einem Unter- oder Nebengott auf die Person Jesu, um den göttlichen Gehalt und Charakter derselben begrifflich zu fixiren; sondern indem Christus die Idee der Menschheit repräsentirt, ist er zugleich der Repräsentant, das Ebenbild und Organ Gottes und daher behält selbst das Prädicat θεός, ohne Einschränkung auf den erhöhten, mit solcher auf den irdischen Christus angewandt, seine vollkommene Berechtigung.

---

schlag in seiner Abhandlung „zur Paulinischen Christologie" (Stud. u. Krit. Jahrg. 1860. S. 431 ff.). Diese Abhandlung ist ein schöner Beitrag zur Erörterung einer Frage, von deren Lösung in unserer Zeit Vieles abhängig ist; aber wir haben freilich wenig Hoffnung, daß es sobald gelingen werde, die darin vertretene Christologie der dogmatischen Aengstlichkeit Vieler, die dasjenige, was der Apostel als Offenbarung ansieht, gern in ein Mysterium verwandeln, um eine Krücke für ihre Unsicherheit zu haben, annehmbar zu machen und so eine Christologie zur Geltung zu bringen, die eine lebendige und darum auch lebenerweckende Anschauung von der Person Christi gewährt.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Hievon sind mehrere Theile in neuer Auflage erschienen:

Dritte Abtheilung. Biblisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte. Dritte, verb. u. verm. Aufl. 1861.

Die zweite Auflage des Commentars zur Apostelgeschichte ist 1854 erschienen; in die Zwischenzeit von hier bis zur dritten Auflage fallen eine Reihe wichtiger Erscheinungen der hieher gehörigen Literatur. Ewald's Geschichte des apostolischen Zeitalters, die zweite Auflage von Lechler's Geschichte dieses Zeitalters, ebenso von Ritschl's Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche, Wieseler's Galaterbrief und manche kleinere Arbeiten. Es war also für die neue Auflage Manches zu berücksichtigen und zu verarbeiten; daß der Verfasser dies mit gewohnter Treue und Sorgfalt gethan, zeigt schon die Vermehrung des Umfanges von 471 auf 520 Seiten; aber nicht blos was sich von außen dargeboten hat, ist benutzt worden; sondern die Arbeit zeigt überall die unermüdete eigene Thätigkeit, der es auch nicht zu geringe ist, an Satz und Wort zu bessern, wo dies zum Vortheil der Sache zu sein, zur schärferen Fassung oder richtigeren Darstellung zu dienen scheint. Sonst ist die Auffassung fast durchaus dieselbe geblieben, nur Manches entschiedener ausgesprochen als früher, Weniges wirklich verändert. So spricht sich der Verf. S. 7. noch stärker als früher für die Glaubwürdigkeit des Buches aus, wenn gleich die Grade derselben nach den verschiedenen Bestandtheilen und dem Ursprung und Charakter unterschieden werden. Die verstärkte Ueberzeugung von der historisch unbefangenen Haltung des Buches konnte sich nur erfolgreicher darlegen, wenn die Composition noch eingehender, d. h. nicht blos in Abwehr der Angriffe, sondern in lebendiger Nachbildung entwickelt wäre. Einzelne Modificationen, welche der Verf. in der neuen Auflage hat eintreten lassen, dürften nicht über allen Zweifel erhaben sein. So hatte die zweite Auflage die Beschränkungen des Decretes, das in Capitel 15. aufgestellt wird, wenigstens als geschichtliches Analogon des Proselytenthums gelten lassen, Seite 278., während jetzt Seite 310. gesagt ist, daß die Sache mit dem Proselytenthum des Thores gänzlich nichts gemein habe. Aber das Einzige, was dafür geltend gemacht werden kann, ist doch, daß sich die Noachischen Gebote und die des Apostelbecretes nicht ganz decken. Dies ist jedoch mehr scheinbar, da doch die nach Umständen praktischen Punkte der ersteren in den letzteren wieder erscheinen. Man wird das um so weniger abweisen dürfen, wenn man berücksichtigt, daß bei der diesen Zusammenhang leugnenden Erklärung die πορνεία in einem Sinne genommen werden muß, wie sie doch gewiß den ex hypothesi

Christen gewordenen nicht erst aus Rücksichten der Anbequemung an das Gesetz verboten werden kann, während die Anerkennung dieses Zusammenhanges allein die befriedigende Erklärung gibt. In demselben Capitel wäre wohl bei V. 21. die Verbesserung der in der 2. Aufl. gegebenen und auch jetzt festgehaltenen Erklärung zu wünschen, wonach die Verkündigung des Gesetzes, die aller Orten stattfindet, den Grund für die Auflage an die Heidenchristen abgeben solle, weil sonst der Contrast und das Aergerniß allzu groß wäre. Diese Erklärung hat allerdings den Wortlaut der Verbindung nicht gegen sich; aber sie entspricht nicht dem Gedankengang der Rede des Jakobus. Diese ist so gehalten, daß ein Motiv solcher Auflage gar nicht mehr erwartet werden kann, sondern nur eine Begründung dafür, daß dieselbe noch weiter auszudehnen nicht nöthig ist. — Doch ist es nicht meine Absicht, mich, da ich nur die Anerkennung für die tüchtige Fortführung des Commentars aussprechen wollte, in solche Bemerkungen über dessen Haltung in einzelnen zweifelhaften Dingen zu verlieren. Auch das möchte ich nur berühren, daß der Verf. (S. 14.) seine frühere Ansicht, der abgebrochene Schluß des Buches sei durch politische Rücksichtnahme begründet, nun dahin abgeändert hat, daß Lukas wahrscheinlich schon in der Absicht, noch ein drittes Buch zu schreiben, so das zweite beendigt habe. Die Vergleichung des Endes des Evangeliums und des Anfangs der Apostelgeschichte bietet aber hiefür keine zutreffende Analogie. Dort erzählt er allerdings dasselbe Ereigniß kurz am Schlusse des ersten Buches, das er dann am Anfang des zweiten noch einmal eingehender darstellt. Hier aber würde am Schlusse des zweiten auch die vorläufige Erwähnung dessen, was nach allem Vorhergehenden hieher gehörte, ganz fehlen. So ist also gerade das Auffallende durch jene Analogie nicht erklärt, und man wird keine andere Wahl haben, als entweder, da eine zufällige Verhinderung der Fortsetzung durch die gerundete Darstellung am Schlusse ausgeschlossen ist, entweder ein Verschweigen des weiteren aus Absicht anzunehmen, oder dasselbe aus der persönlichen nächsten Bestimmung des Buches zu erklären, für welche die Kenntniß des Ausganges vorausgesetzt werden darf. Denn daß die Schrift vor dem Ausgang des Apostels Paulus beendigt sei, wird ebenfalls dadurch ausgeschlossen, daß dessen Aufenthalt und Wirken in Rom in so bestimmter Begrenzung (28, 30.) noch erwähnt ist. Und gerade diese letzten Worte machen es überaus wahrscheinlich, daß der Erzähler hier in den Kreis der Dinge eingetreten ist, die dem Freunde, für den er schreibt, so bekannt als ihm selbst sind, so daß er mit vielsagender Hinweisung schließen kann.

Fünfte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage.

Auch diese neue Auflage des Commentars zum Korintherbrief zeugt von dem rüstigen Fleiße des Verfassers und seiner sinnigen Aufmerksamkeit auf den Gang der Literatur. Dieser Commentar sticht ganz besonders vortheilhaft von manchem andern durch die Klarheit und Besonnenheit ab, welche gerade bei dieser Schrift besonders nöthig sind, aber eben deshalb auch sehr leicht verloren werden. Wenn auch bei seiner jetzigen Gestalt noch Etwas zu wünschen übrig ist, so möchte es sich am ersten um ein noch schärferes Eingehen auf die concreten Verhältnisse, ein noch lebendigeres Erfassen des Tones, der in diesem Briefe herrscht, oder seiner ganz ausgeprägten Briefnatur handeln. Beispielsweise führe ich das neunte

Capitel an. Der Verf. leitet dasselbe so ein: Der Apostel bestätige den Grundsatz liebevoller Selbstverläugnung, den er in Betreff eines einzelnen Punktes ausgesprochen habe, jetzt an seinem allgemeinen Verhalten, von welchem jenes Einzelne nur eine besondere Aeußerung war, und zeige so, wie er ungeachtet seiner Freiheit und Apostelschaft, auf das wohlbegründete Recht, sich von den Gemeinden erhalten zu lassen, verzichte und sich nach Aller Bedürfnissen bequeme. Wie Wettkämpfer sollen die Leser nach dem Kranze, durch Enthaltsamkeit bereitet, ringen, wie auch Paulus durch Selbstüberwindung des Preises würdig zu werden suche. Bei dieser Auffassung scheint mir, so wenig sich positiv dagegen sagen läßt, doch gerade die Hauptsache nicht hervorgekehrt. Der Apostel geht ja nicht auf sein allgemeines Verhalten über, sondern die Digression, die er macht, handelt gerade von einem ganz concreten Erweise seiner Gesinnung; es muß aber seine besonderen Gründe haben, warum er diese Digression, die nicht im Zusammenhang begründet ist — deswegen eben ist es eine Digression — macht. Und wer kann daran zweifeln, daß bei dieser Gelegenheit, nur weil ihn eine verwandte Gedankenreihe darauf geführt hat, die Stimmung hervorbricht, welche Paulus durch den ganzen Brief hindurch in sich trägt. Daß er dabei seinen Unmuth über die Anfeindungen und Zurücksetzungen, die ihm das Parteiwesen in der Gemeinde zugezogen hat, Luft macht und den Gründen, die man gegen ihn vorbringt, entgegentritt? Man kann allerdings die Bedeutung dieses Parteiwesens, wie der Verf. in der Einleitung hervorhebt, überschätzen, man kann es aber auch zu sehr zurückstellen und dann gehen in der Erklärung die feineren Bezüge, der lebendige Pulsschlag der Stimmung verloren. So kann ich auch nicht die Fragen in 9, 1., noch auf die Rücksichtnahme, von welcher in 8, 13. die Rede war, beziehen. Dort war von einer allgemeinen Christenpflicht die Rede: was haben mit dieser die Berufungen auf seine Apostelwürde zu thun? Sie erklären sich nur aus dem Folgenden, und daran zeigt sich, daß hier schon die Abschweifung eingetreten ist, nämlich eben zu seiner angefochtenen Apostelstellung in Korinth. So kann aber auch das *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἑώρακα;* nur eine ganz concrete Beziehung haben, und wie nahe liegt es, dasselbe zur Erklärung derer, die *τοῦ χριστοῦ* sein wollen, zu verwenden. Der Verf. freilich bleibt in Beziehung auf diese Partei dabei stehen, daß sie die an sich richtige Verwerfung aller Menschenautorität als Sonderprincip geltend gemacht und sich dadurch verfehlt haben. Aber dies ist doch eine viel zu abstracte Wendung, und ist weder recht zu begreifen, wie sich so eine Partei sollte gebildet, noch wie Paulus diese als solche sollte bekämpft haben.

Der Verf. konnte die Harleß'sche Schrift über die Ehescheidungsfrage nicht mehr im Commentar berücksichtigen, er erklärt sich aber noch im Vorwort über sie, d. h. über ihre Auslegung und Anwendung von 1 Cor. 7., besonders V. 15. Harleß hat aus diesem *εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται χωριζέσθω* die Berechtigung zur Ehescheidung christlicher Ehen wegen böslicher Verlassung abgeleitet. Meyer erklärt sich bei aller Anerkennung der Harleß'schen Arbeit entschieden hiegegen, und zwar deßwegen, weil man nicht wie Harleß will, das was Paulus von einem *ἄπιστος* sagt, auch auf einen unchristlich gesinnten Christen übertragen dürfe, dieser vielmehr immer unter den vom Apostel in V. 10. aufgestellten Kanon falle, dem Gesetze Christi verpflichtet sei, und daher auch der andere Theil ihm gegenüber nicht die Freiheit habe, wie gegenüber von einem Ungläu-

digen. In der Hauptsache ist dies ohne Zweifel richtig, nämlich insofern, als bei einem noch so unchristlich gesinnten Christen das vinculum, welches der Apostel in der Kategorie der οἱ γεγαμηκότες V. 10. annimmt, vorausgesetzt werden muß, während die Freiheit bei den gemischten Ehen (οἱ λοιποί), von denen V. 15. die Rede wird, lediglich darauf beruht, daß es hier allererst noch von dem Willen beider Theile abhängt, ob dieses vinculum zu Stande kommt. Also so unmittelbar kann man hier freilich nicht jenen Scheidungsgrund erheben. Aber wie auch Meyer andeutet (er sagt: wie dieser Scheidungsgrund gleichwohl biblisch zu begründen sei und unter was für Beschränkungen, gehört nicht hieher), damit ist der Versuch, den Harleß aufs Neue gemacht hat, noch keineswegs ganz abzuweisen. Es frägt sich nämlich, ob man so ohne Weiteres unsere Ehe mit der in V. 10. vorausgesetzten identificiren kann. Hier handelt es sich um eine Verbindung, die im engen Kreise der gläubigen Gemeinschaft geschlossen ist, nicht um eine kirchliche Eheschließnng, die ihrem Wesen nach mehr Civilehe ist, doch auch hieher gehört es nicht, dies weiter zu verfolgen. Dem Verf. müssen wir auch hier wie anderwärts Dank wissen, daß er von seiner Exegese die theologische Begehrlichkeit ferne hält.

Dreizehnte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Hebräer. Von Dr. Gottlieb Lünemann. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 1861.

In der Erörterung über den Verfasser des Briefes hat diese Auflage einen ansehnlichen Zuwachs erhalten durch das Eingehen auf die Meinung Delitzschs', daß der Sprachgebrauch eine auffallende Identität mit dem des Lukas zeige. Während Delitzsch seine Belege hiefür nur als Bemerkungen an Ort und Stelle durch seinen Commentar zerstreut hat, so hat sich Lünemann die Mühe genommen, sie zusammenzusuchen und hier wenigstens in eine Reihe gebracht wiederzugeben. Mehr hat er dann freilich auch nicht gethan; er sagt nur im Allgemeinen, wenn man dieselben kritisch sichte, und dasjenige davon sondere, was nicht ausschließlich dem Lukas und dem Hebräerbrief eigenthümlich sei, auch in Abrechnung bringe, was Lukas erst aus der von ihm benutzten Quelle aufgenommen habe, und auf vereinzelte Ausdrücke und Wendungen kein Gewicht lege, die ein Gemeingut theils der griechischen Sprache überhaupt, theils der späteren Gräcität insbesondere waren und nur zufällig zugleich bei Lukas und im Hebräerbrief sich finden, so bleibe von einer wirklichen Verwandtschaft, wie sie zwischen Werken desselben Verfassers sich nachweisen lassen müßte, gar nichts übrig. Ein näheres Eingehen scheint ihm aber wohl deswegen überflüssig, weil er, wie hier aus der früheren Auflage wiederholt ist, schon den Umstand für entscheidend gegen die Lukashypothese ansieht, daß Lukas ein Heidenchrist sei, während der Verfasser des Hebräerbriefes nur ein gebborener Jude gewesen sein könne. Was ist aber eigentlich damit gesagt? Lünemann selbst hält an der großen Wahrscheinlichkeit der Apollos-Hypothese fest. Der Verfasser ist ihm also zwar geborener Jude, aber Alexandriner und Pauliner, und dies ist ihm offenbar die viel wesentlichere Kategorie, gegen welche die Nationalität kaum noch viel in Betracht kommt. Ich kann auch der Bemerkung S. 14. Anm. nur beistimmen, daß man keinen Grund habe, den Brief wegen seiner individuellen,

selbstständigen Färbung gar nicht für das Werk eines Pauliners zu halten, sondern in ihm eine spätere Stufe des urapostolischen Judenchristenthums zu erblicken, wie neuerdings mehrere gethan haben. So wenig ich daher Grund für die Lukashypothese sehe, so kann ich doch nicht einräumen, daß dieselbe mit der Nationalität des Verfassers des Hebräerbriefes schon beseitigt sei Und worauf stützt sich diese überhaupt? doch nur auf seine Vertrautheit mit der alttestamentlichen Schrift, auf seine in dieser ganz beruhenden Denkweise. Aber Delitzsch hat wohl nicht so ganz Unrecht, wenn er meint, daß auch ein Pauliner wie Lucas sich in Jüdisches und Christliches so eingelebt haben könne. Jedenfalls sind auch hier andere Momente als die Geburt entscheidend. Es ist freilich ein großer Unterschied zwischen dem Geiste des Briefes und dem, der in nachapostolischen Erzeugnissen heimisch ist, ein Unterschied, welcher gerade im Verhältnisse zum Alten Testamente am stärksten hervortritt; aber nicht die Geburt der Schriftsteller des apostolischen Zeitalters, sondern eben der Gesammtgeist des apostolischen Christenthums ist hier das Entscheidende. Gerade deswegen nun würde es sich wohl lohnen, jenen vermeinten sprachlichen Nachweis bei Delitzsch näher zu untersuchen; derselbe beruht doch auf der Verwandtschaft zweier Erzeugnisse des paulinischen Geistes, und es ließe sich deshalb wohl auch ein nicht blos negatives Resultat der Kritik darüber aufstellen.

Was die Empfänger des Briefes betrifft, so hält der Verf. auch jetzt daran fest, daß dieselben in Palästina zu suchen seien. Er hat früher die Gegengründe gegen diese Annahme ganz kurz mit der Erwiederung beseitigt, daß die Palästinenser wohl mit Apollos und nach des Paulus' Tod auch mit Timotheus in einem allgemeineren Freundschaftsverhältnisse gestanden sein können, und daß man im Uebrigen nicht vergessen dürfe, es handele sich um die zweite Generation der Christenheit. Jetzt hat er hier noch einen weiteren Abschnitt eingeschaltet, in welchem er die besonderen Gründe, die Köstlin gegen palästinensische Lehre geltend gemacht hat, aufzählt und zu widerlegen sucht. Indessen fallen Nr. 3—5. diese Gründe im Wesentlichen mit No. 3. der auch von Andern vorgebrachten Einwendungen, ebenso Nr. 6. von jenen mit Nr. 2. von diesen zusammen, indem Köstlin hier nur schärfer und eingehender jene Instanzen ausgeführt hat. Es ist also nicht recht zu sehen, warum beides zweimal aufgeführt wird. Aber auch die Wiederlegung kann ich keineswegs für durchaus gelungen und die Sache deshalb für abgemacht ansehen. Köstlin hat an verschiedenen Momenten dargethan, daß sich aus denselben ein anderes Bild von den Zuständen und der Geschichte dieser Gemeinde ergibt, als sich dasselbe bei Jerusalem voraussetzen läßt. Kann man auch bei dem einen oder anderen dieser Momente Zweifel erheben, so wird doch, wie dies in der Natur der Sache bei solchen kritischen Untersuchungen liegt, die Summe der Momente entscheidend. Namentlich aber kann ich nicht mit dem Satze des Verf. übereinstimmen, daß es eine der ganzen Argumentation des Briefes überall zu Grunde liegende Voraussetzung sei: die Empfänger desselben betheiligen sich noch fortwährend am jüdischen Tempel- und Opferdienst, und halten die Theilnahme daran für ein nothwendiges Erforderniß der völligen Sühnung der Sünden. Den Beweis dafür ist uns der Verf. schuldig geblieben. Indessen — darüber, was den Argumentationen des Briefes als Voraussetzung zu Grunde liege, kann man vielleicht streiten, wiewohl mir auch hier das Gegentheil deutlich genug scheint. Aber die Probe ist ja wohl da zu machen, wo der

Verf. die Anwendung seiner Argumentation eintreten läßt. Sehen wir nun 10, 19 ff. an, wo ist da Raum für die Vorstellung: es handle sich blos etwa um die richtigen Gedanken bei der Theilnahme am Tempeldienste, darum, daß man demselben nicht neben dem Glauben an Christus zu großen Werth beilege? welche Gefahr wäre bei jener Voraussetzung in der Argumentation 10, 28 f. gelegen. Daß diese gebraucht werden konnte, spricht, wie die ganze Ermahnung, dafür, daß es sich um Christen handelt, für welche auch der Gedanke der Theilnahme an jenem Cultus ein Abfall war. Ebenso kann ich auch die Thesis Köstlin's nicht durch die Anziehung von 5, 12. für widerlegt halten: daß die Lehrer des Briefes erst seit kurzer Zeit Christen geworden zu sein scheinen. Jedenfalls spricht 6, 1 ff. für einen anderen Gang ihres Christenthums, als wir denselben bei den Palästinensern und insbesondere Jerusalemiten voraussetzen müssen. Es wird dies am auffallendsten bei der Aufführung von *ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου* in 6, 2., was ich mit dem Verf. mir nur als abhängig von *διδαχῆς* denken kann. Wie aber dies dann, als zum Anfang ihres Christenthums gehörig, für palästinensische Leser bezeichnet werden kann, ist uns wenigstens nicht durch die Bemerkung des Verf. S. 199. erklärt: daß diese zwei schon der jüdischen Theologie angehörigen Dogmen durch das Christenthum ihren bestimmteren, concreteren Inhalt erhielten. Auch muß ich Köstlin und Riehm darin beipflichten, daß die *νεκρὰ ἔργα* in 6, 1. von jüdischen Gesetzeswerken zu verstehen, wenigstens durch die sonstige Lehre des Briefes nirgends angezeigt ist.

Von den einzelnen Zusätzen, welche die Erklärung in der neuen Auflage gewonnen hat, und welche meist abwehrender Art sind, stimme ich der Auseinandersetzung zu 1, 2., welche gegen Riehm die Beziehung des *ἔθηκεν κληρονόμον πάντων* auf die vor der Zeit im ewigen Rathschlusse Gottes getroffene Bestimmung festhält, bei, ebenso ist mit Recht gegen Hofmann mit aller Entschiedenheit die Beziehung des *ὢν ἀπαύγασμα* ꝛc. in 1, 3. auf die vormenschliche Existenzform festgehalten. Kaum irgendwo im Neuen Testament ist die Mahnung so nöthig wie im Hebräerbriefe, daß man doch einfach die eigenthümlichen Gedanken desselben lasse wie sie sind, und sie weder nach Analogien im Neuen Testament selbst noch nach unseren Gedanken umdeute. Und eben daß er, wie einst Bleek, danach strebt, ist der hoch anzuschlagende Vorzug des Lünemann'schen Commentars. Die überall nöthig gewordene Beziehung auf Riehm und Delitzsch erklärt, daß der Umfang des Commentars zunehmen mußte. Seine Objectivität hat durch den Gegensatz zu Hofmann und Delitzsch vielfach ein Relief gewonnen. Doch darf auch nicht verschwiegen werden, daß Manches stehen geblieben ist, worin die Exegese dem Gedankenschatz und Gedankengang des Briefes nicht gerecht wird. Ich führe beispielsweise hier nur noch 9, 14. an, wo der Verf. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* immer noch lediglich ethisch von der That des höchsten geistigen Gehorsams und *αἰωνίου* blos im Gegensatze zu der vergänglichen *σάρξ* verstanden wissen will.

Vierzehnte Abtheilung. Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Johannes, von Dr. Joh. Ed. Huther. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 1861.

Auch dieser Commentar ist in der neuen Auflage sehr fleißig verändert worden. Es hat dabei nicht blos die Berücksichtigung neuer Literatur gewirkt,

sondern der Verf. kann mit Recht sagen, diese zweite Ausgabe sei das Product eines erneueten Durchdenkens des auszulegenden Stoffes im Ganzen und Einzelnen. Man sieht das schon daran, daß er eine andere Disposition des Briefes gibt als früher. In der ersten Auflage theilt er den eigentlichen Körper des Briefes (ohne Eingang und Schluß) in drei Gedankengruppen 1, 5—2, 28.; 2, 29—4, 6.; 4, 7—5, 17. In jeder sollte von einer Bestimmtheit des göttlichen Lebens und der göttlichen Offenbarung aus (Licht, Gerechtigkeit, Liebe) eine Wesensbestimmung des christlichen Lebens gefolgert werden, und dabei wäre jeder der drei Theile in sich selbst abgerundet, ein Ganzes für sich, indem jedesmal die Welt und die Irrlehrer als Gegenbilder des gläubigen Lebens, zugleich aber für dieses der Empfang des heiligen Geistes und die *παῤῥησία* der Gotteskindschaft hervorgehoben werden; wobei aber doch ein Fortschritt, das Hervorgehen je des Folgenden aus dem Vorigen bemerkbar sei. Jetzt theilt er den Stamm des Briefes in vier Abschnitte: 1, 5—2, 11.; 2, 12—28.; 2, 29—3, 22.; 3, 23—5, 17. In dem ersten Abschnitt warne der Apostel seine Leser vor dem sie gefährdenden sittlichen Indifferentismus; im zweiten vor der Weltliebe und den Antichristen; im dritten zeige er, daß nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe der Natur des Christen entspreche; und im vierten weise er sie auf den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes als den von Gott bezeugten Grund des christlichen Lebens hin. Ich stehe nicht an, dies als einen wirklichen Fortschritt zu bezeichnen. Die frühere Disposition machte den Brief zu einer modernen Predigt und mußte den Inhalt desselben gewaltsam verallgemeinern. Die jetzige wird dem Gange der Sache gerechter. Man kann über die Grenzen der Abschnitte, wenn man überhaupt solche fixiren will, rechten; es liegt in der Natur dieser Johanneischen Darstellung ineinandergreifender Gedankenreihen, daß sich dieselben bald vorwärts, bald rückwärts ziehen lassen. Auch handelt kein Theil des Briefes ausschließlich von einer besonderen Materie; aber daß dieselben nach einander in den Vordergrund treten, ist doch unverkennbar, und im Wesentlichen ist der Gang von dem Verf. gewiß richtig gezeichnet, damit hängt aber auch zusammen, daß er nun mehr im Stande ist, dem Briefe in seiner Briefnatur gerecht zu werden, und den praktischen demonstrativen Zweck desselben zu erkennen. Um den Zweck völlig zu verstehen, glaube ich freilich, müßte noch ein Schritt geschehen; der Verf. hält noch daran fest, daß es Johannes mit doketischen Irrlehrern zu thun habe, daß aber die Ermahnungen über den Wandel, die Gerechtigkeit und das Gesetz in keiner näheren Beziehung zu dieser Irrlehre stehen. Aber diese Ermahnungen sind doch nicht so allgemeiner Natur, sie deuten auf zu bestimmte Absichten und Beziehungen hin; es muß doch die Aufgabe der Auslegung bleiben, das Ziel derselben zu erkennen, und dadurch die einzelnen Momente im Zwecke des Briefes miteinander in Einklang zu setzen.

Auch die Auseinandersetzung über die Authentie des Briefes in ihrer erweiterten Gestalt ist als eine recht gelungene zu bezeichnen, und der Commentar selbst ist überall mit vieler Sorgfalt revidirt, so daß er noch mehr als schon in der ersten Auflage eine Zierde des ganzen Werkes bildet. Man vergleiche z. B. 5, 6. Nur in Stellen wie 3, 4. ist es der eben berührten Ansicht über das Object der Polemik entsprechend noch nicht zu einer wirklich concreten Auslegung gekommen.

C. Weizsäcker.

Die Johanneischen Schriften, übersetzt und erklärt von Heinrich Ewald. Erster Band, des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben. Göttingen, Dietrich. 1861.

Nachdem des Verfassers Arbeiten über die Synoptiker in der Erklärung derselben und den kritischen Darstellungen in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft diesen Theil der evangelischen Literatur in umfassender, und — wie auch die Gegner nicht bestreiten können — bahnbrechender Weise erläutert haben, mußte das Leben Jesu desselben auch das vierte Evangelium hereinziehen, und zwar bei seiner Ansicht über die Aechtheit desselben und seinen Vorzug in den geschichtlichen Hauptfragen in den Vordergrund stellen. Hiebei hat es aber bisher, obwohl einige Arbeiten in den genannten Jahrbüchern ins Mittel traten, doch noch an einer umfassenden und selbstständigen Erläuterung dieses Evangeliums aus seiner Feder gefehlt. Jeder, der sich mit diesen Dingen beschäftigt, wird es mit lebhaftem Interesse begrüßen, daß die gegenwärtige Schrift in diese Lücke tritt, wäre es auch nur, um uns des Verfassers Ansichten zu vervollständigen. Wir haben aber um so mehr Ursache, uns dieser Gabe zu freuen, als doch offenbar die Erklärung dieser so hervorragenden — wenn man anders so sagen darf — Schrift des Neuen Testamentes, über welche in kritischer Absicht neuerdings so viel verhandelt ist, keineswegs zu einer des Gegenstandes würdigen Reife gekommen ist, und Lücke's in ihrer Art und zu ihrer Zeit treffliche Arbeit doch in so mancher Beziehung nicht mehr genügen kann. Der Meyer'sche Commentar leistet zwar auch dieser Schrift gegenüber Alles, was von ihm nach seinem Zwecke und seiner Anlage erwartet werden kann, aber es liegt in der Natur dieses Zweckes, daß daneben eine Erklärung, welche nicht ein Compendium über die bisherigen Auffassungen geben will, sondern ganz allein dem Gange der biblischen Schrift folgt und ihre Gedanken entwickelt, nicht aufhört, Bedürfniß zu sein. Kaum möchte es eine andere biblische Schrift geben, bei welcher dieses Bedürfniß so offenbar ist, wie eben bei dem Johanneischen Evangelium. Und zu dem Werthe, welchen diese Art von Erklärung an sich selbst hat, tritt noch ihre Bedeutung für die kritische Frage hinzu, welche, wenn man sie überhaupt richtig versteht, durch nichts so sehr gefördert werden kann, wie durch das Nachdenken des inneren Baues und damit der Absicht des Evangelisten. Es ist kaum nothwendig, hier auszuführen, daß die vorliegende Erklärung des Evangeliums eben diesen Weg einschlägt, da sie sich hiermit nur den übrigen Erklärungen biblischer Schriften durch denselben Verfasser anschließt. Wir werden gerne mit ihm übereinstimmen, wenn er in der Vorrede sagt: — Werke, welche die Ansichten der besseren Erklärer genau und gründlich beurtheilen, — — — haben ihren guten Nutzen und führen nicht leicht irre. Allein vor Allem muß doch jedes biblische Buch aus sich selbst vollkommen erklärt, und in seiner ganzen Wahrheit und Herrlichkeit sicher erkannt werden —, und schließen den Wunsch an, daß seine Arbeit zu dem letzteren beitragen möge. Auf die Erklärung selbst im Einzelnen näher einzugehen, ist einer kurzen Anzeige gerade deswegen erschwert und fast verwehrt, weil das Einzelne in derselben in dem Zusammenhange einer organischen Entwickelung steht und sich nicht so leicht aus ihr herausnehmen läßt. Aber denjenigen, der Aufschluß über Einzelnes sucht, darf man auffordern, daß er sich die Mühe nicht verdrießen lasse, dasselbe zu suchen,

indem er jener Entwickelung aufmerksam folgt, welche dasselbe nicht so unmittelbar in die Augen fallen läßt, während sie doch nicht leicht ohne eingehenden Wink an irgend einem Punkte von Bedeutung vorübergeht. Auch das ist gewiß eine sehr wohlthätige Erscheinung, daß der Verfasser das Evangelium in seinem Ursprunge einfach thetisch schildert und denselben darlegt, während wir längst gewöhnt sind, auch die Vertheidigung seiner Aechtheit und Wahrheit nur an dem Faden mühsamer und verwirrender apologetischer Polemik sich abwickeln zu sehen. Gesichtspunkte, welche so in der Abwehr vorgebracht, oft problematisch erscheinen, erhalten in dieser positiven Ausführung mit dem Mittelpunkte und der Grundlage der ganzen Anschauung in engem Zusammenhang gesetzt, ein neues und schlagendes Licht.

Den Zweck des Evangeliums bestimmt der Verf. im Allgemeinen als den, die schon vorhandenen Evangelienschriften zu ergänzen und theilweise zu berichtigen, weiter aber leitet er die unverkennbaren besonderen Zwecke, so den Universalismus Jesu darzuthun, seine Verwerfung von seinem eigenen Volke zu erklären ꝛc., aus der fortgeschrittenen Zeit und den neuen Verhältnissen, welche solche Fragen zu beantworten nahe legten, ab. Bei der entschiedensten Anerkennung des historischen Zweckes und historischen Charakters der Darstellung gibt er für die Reden im Evangelium doch eine durchaus freie Wiederbelebung zu, und es gehört das mit zu dem Interesse des Commentars, daß er eben von diesem Standpunkte aus den dadurch nicht beeinträchtigten wesentlich historischen Charakter der Reden aus ihrem Inhalte oder der zu erkennenden Grundlage desselben nachzuweisen bemüht ist. Die Abfassung der ganzen Schrift denkt sich der Verf. näher so, daß der Apostel um das Jahr 80 das Buch bis C. 20. mit Beihilfe von 7. verfaßt habe, welche an Einer Stelle, nämlich 19, 35. selbst redend eintreten. Es soll hier der Streit über diese Stelle nicht wieder aufgenommen werden, nachdem in neuerer Zeit Alles darüber gesagt ist, was gesagt werden kann. Von großem Werthe ist, was der Verf. über die ursprünglich Hebräischen Elemente in der sonst gut griechischen Sprache des Verfs. S. 46 f. ausführt; auch ist gewiß die Bemerkung S. 50. höchster Beachtung werth, daß die Darstellung den Charakter von vorgesprochenen Sätzen hat, die, kurz gefaßt, nicht selten sich selbst verbessernd, nachholend, ergänzend sind, nur bisweilen stärker verschlungen. Das Buch sei nun nicht für die sofortige Veröffentlichung bestimmt gewesen, sondern es solle bis zu des Apostels Tod liegen bleiben und dann erst an die Christenheit ausgehen. Etwa zehn Jahre später habe sich dann der Apostel entschlossen, einem über seinen Tod entstandenen Vorurtheile entgegenzutreten und so mit seinen Freunden Cap. 21. entworfen, wobei diese sich selbst noch etwas freier stellten und den neuen Schluß 21, 24 f. beifügten. Hierauf sei es aber veröffentlicht und allmählich auch mit des Apostels Namen überschrieben worden.

Von besonderem Werthe ist nun die Gliederung des Evangeliums, welche der Verf. entwirft. Es ist gewiß ein entschiedener Fortschritt gegenüber von den idealen oder vielmehr dogmatischen Eintheilungen, welche in letzter Zeit in Aufnahme gekommen sind, daß er zu dem einfachen und natürlichen Grundsatze zurückkehrt, der Apostel habe den Stoff, den er nach seinen Zwecken zu geben hatte. nach Zeitabschnitten vertheilt, so jedoch, daß diese, die Reisen Jesu nach dem Süden zugleich in ihrer Bedeutung für den Entwickelungsgang seines Lebens gedacht sind, und den fünf Schritten im Verlaufe des großen Dramas entsprechen.

So gerne ich diesen Fortschritt als ein Moment, welches den Evangelisten geleitet hat, anerkenne, so glaube ich doch, daß in der Ausführung des Evangeliums der Gesichtspunkt der ganzen Entwickelung des Lebens zurückgetreten ist hinter der Absicht, die letzte Entscheidung und ihre unmittelbare Vorbereitung zu schildern, und man jedenfalls die oberste Theilung der Schrift in 12, 27—50., wo sie sich unzweifelhaft kundgibt, erkennen muß. Der Verf. hat dann ferner einen sehr kunstreichen Bau der Schrift wahrzunehmen geglaubt, wonach jeder der fünf Haupttheile, die er annimmt, in drei Glieder zerfällt, diese selbst aber sich in sich selbst ebenfalls nach bestimmten Gesetzen je wieder in drei oder fünf Theile gliedern. Dieser Annahme steht sicher des Verfassers eigene Vorstellung von der Entstehungsweise der Schrift entgegen. Es ist kaum denkbar, wie bei jenem etwas mühevollen und abgebrochenen Vorsprechen des Stoffes in einzelnen Sätzen eine solche bis ins Einzelnste gehende Durchführung von Maßverhältnissen, denen ein geschichtlicher Stoff doch nur mit Zwang untergeordnet werden kann, statt gefunden hätte. Aber in der Ausführung der Erklärung läßt sich wohl auch eben dieser Zwang kaum ganz verkennen, wie schon die große äußere Ungleichheit der Glieder zeigt. Es wird überhaupt die Frage sein, ob wir, auch wenn sie sich scheinbar ganz ohne Anstoß durchführen ließe, eine derartige kunstvolle Gliederung annehmen dürfen, wo der Schriftsteller selbst uns das Recht durch gewisse in die Darstellung verwobene Zeichen nicht ausdrücklich gibt. Außerdem ist hier noch von etwas Besonderem zu reden. Der Verf. nimmt nämlich an, daß in dem von ihm bezeichneten dritten Haupttheil des Evangeliums das mittlere der drei zu demselben gehörige Stücke zwischen Cap. 5. und Cap. 6. ausgefallen sei. Diese Vermuthung stützt er theils eben darauf, daß nur so die Gliederung nach seinem Plane vollständig ist, theils aber auf die Anzeichen im Texte, welche wirklich das Fehlen eines solchen Stückes beweisen sollen. Wir haben es nun in erster Linie mit den letzteren zu thun. Die Gründe dafür sind nach S. 220 f.: 1) daß der Abschnitt Cap. 5. einen kurzen klaren Schluß haben müßte, welcher jetzt fehlt. Aber gerade dieses Abbrechen einer Erzählung ohne äußeren Schluß ist gar nicht ohne Beispiel im Evangelium, wenn die Erzählung auf eine größere Rede geführt hat, vgl. 3, 21. 2) Der Anfang in 6, 1. fordere die vorhergehende Darstellung eines Aufenthaltes in Galiläa, da man nicht unmittelbar von Jerusalem in seine äußersten nordöstlichen Gegenden überspringe. Allein a) die Bezeichnung *πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος* beweist, daß der allgemeine Schauplatz, welcher dieser Reise zu Grunde liegt, nicht vorher genannt war, ebenso b) der Satz *ὅτι ἑώρων — — ἀσθενούντων* in 6, 2., daß keine Schilderung seiner Galiläischen Wirksamkeit vorausging. 3) Der Apostel setze im Folgenden Mehreres voraus, was bei der wohlgereihten und folgerichtigen Weise seiner sonstigen Erzählung jedenfalls vorher erwähnt sein mußte, und nur in einem solchen ausgefallenen Abschnitte erzählt sein kann, so die Wahl der Zwölfe nach 6, 15. 67 f.; 20, 24., das Wohnen in Capernaum 6, 17. 24. 59.; die Verhängung des kleineren Banns als Folge des Cap. 5. Erzählten nach 7, 21. Aber der geschlossene Zusammenhang in der Erzählung des Evangelisten kann doch nur relativ genommen werden, dies kann ja gar nicht anders sein, da er eben die schon vorhandenen Evangelien in so Vielem voraussetzt, ohne dies ausdrücklich zu sagen. Und wie Vieles ist in der That blos so vorausgesetzt, ohne daß wir deshalb eine Lücke annehmen dürften. Ich erinnere nur

an die Taufe Jesu. Wer sagt uns, ob dies nicht auch bei der Wahl der Zwölfe so gewesen? Was aber den Bann betrifft, so gestehe ich, daß ich nach der Art, wie Jesus Cap. 7. verkehrt, und wie seinem Lehren entgegengetreten wird, nicht annehmen kann, derselbe sei damals schon ausgesprochen gewesen. Nehmen wir schließlich noch die Vermuthung S. 25 f. hinzu, daß das ausgefallene Stück die Heilung eines Dämonischen werde enthalten haben, so wird man sich doch nicht läugnen dürfen, daß dieselbe einen positiven Grund im Evangelium selbst mindestens nicht für sich hat.

Den ersten Brief Johannis läßt der Verfasser der Zeit nach dem Evangelium folgen, weil die Irrlehren des Briefes zur Zeit des Evangeliums noch nicht vorhanden gewesen zu sein scheinen, und der Brief das Gepräge der Ruhe des Alters in den Gedanken und in der knappen, fast nur andeutenden Darstellung noch stärker trage, und läßt ihn daher etwa um das Jahr 90 entstanden sein. Es ist jedenfalls von Werth, diese Ansicht hier durchgeführt zu sehen, wenn gleich wird zugegeben werden müssen, daß sich auch die gegentheilige noch begründen läßt. Es ist dies derselbe Gegensatz der Auffassung unter der Annahme eines einigen Verfassers, der unter der Voraussetzung, beide Schriften gehören der nachapostolischen Literatur an, in Betreff ihrer Aufeinanderfolge unlängst aufgestellt worden ist.

C. Weizsäcker.

Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes, zunächst für Prediger und Studirende, von Dr. Hermann Olshausen. Zweiter Band, Erste Abtheilung. Das Evangelium des Johannes, umgearbeitet von Dr. August Ebrard. Vierte Auflage. Königsberg, Unzer. 1861.

Ebrard hat diesen Commentar, wie er selbst sagt, so umgearbeitet, daß derselbe jetzt den ursprünglichen Olshausen'schen eigentlich nur noch benützt, das Material aus demselben genommen und verwendet hat. Die Identität des Werkes besteht hauptsächlich darin, daß er die gleiche Art der Exegese, den gleichen Ton eingehalten hat. Sonst wird man ihm gewiß darin Recht geben müssen, daß es nicht mehr möglich ist, bei dem Fortschritte der Johanneischen Exegese jene Auslegung so wie sie war, namentlich mit der einer anderen Zeit angehörigen Antithese, wieder zu geben. Insoferne nun, als es sich darum handelt, den nothwendigen Erforderniſſen der Jetztzeit gerecht zu werden, hat der Olshausen'sche Commentar und die Literatur durch diese Umarbeitung jedenfalls gewonnen. Man wird sich freilich fragen dürfen, ob nicht eben auch dies in dem Fortschritte der Zeit liege, daß wir über diese Art Exegese hinausgekommen seien. Wir rechnen zum Charakter derselben in dieser Beziehung zwei Momente, einmal, daß die Exegese eine dogmatische ist, daß sie unbefangen die Voraussetzungen der dogmatischen Begriffe an den Text mit heranbringt, sodann, daß sie dabei einen halb praktischen, erbaulichen Ton hat, welcher es leicht mit sich führt, daß über schwierige Dinge hinweggegangen wird und es zu eigentlich scharfer Auffassung überhaupt nur schwer kommen läßt. Eine dogmatische Exegese nun ist dem Commentar auch in der Umarbeitung geblieben; davon kann ein Blick in die Erklärung des Prologs, ebenso wie auf die der Reden Jesu überzeugen. Auch der Ton höherer Erbaulichkeit ist beibehalten. Da nun solche dem praktischen Elemente

Raum gestattende Commentare gerade jetzt wieder gesucht sind, und ein gewisses Bedürfniß derselben vorhanden ist, so mag in dieser Rücksicht auch der gegenwärtige seine Stelle wieder behaupten, zumal da er in glücklicher Aneignung des Olshausen'schen Tones eine gewisse milde und innige mystische Anschauung einhält, welche im Johanneischen Evangelium manche entsprechende Saite anzuschlagen vermag. Wollen wir den ausschließlich wissenschaftlichen Maßstab anlegen, so müßte gesagt werden, daß die ältere Literatur doch noch öfters im Uebergewichte geblieben ist, und ebenso möchten wir gegen Manches, wie gegen die kurzfertige Apologie der Perikope von der Ehebrecherin, Verwahrung einlegen.

C. Weizsäcker.

Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache, herausgegeben von Karl Schulze. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1860.

Diese Schrift ist eine werthvolle Bereicherung unserer Litteratur und ein neuer Beleg dafür, wie das Christenthum in alle Adern des deutschen Wesens befruchtend und belebend eingeflossen hat. Es ist noch nie in dem Umfange, wie hier mit Fleiß und Umsicht geschieht, untersucht und dargelegt worden, welche Masse sprichwörtlicher Redensarten das Deutsche den biblischen Schriften verdankt. Der Verfasser zieht nahe an dreihundert solcher Sätze aus und weist an jedem einzelnen den sprichwörtlichen Gebrauch in deutschen, besonders älteren deutschen Schriftstellern nach. Freilich dürfen nicht alle in gleichem Grade Anspruch auf die Bezeichnung Sprichwort machen; auch wird nicht von allen mit Bibelworten parallelen Reden dieser Art der biblische Ursprung bestimmt behauptet werden können, da, wie der Verfasser selbst einräumt, der Niederschlag allgemeiner Erfahrung bei den verschiedensten Völkern oft in überraschend gleicher Ausprägung zu Tage tritt. Von den ausgehobenen 296 biblischen Sätzen fallen 179 auf das Alte, 117 auf das Neue Testament. Manche derselben sind schon im deutschen Mittelalter sprichwörtlich verwerthet worden; von durchgreifendem Einfluß ist aber auch in dieser Beziehung Luther's Bibelübersetzung geworden, durch welche die heil. Schriften in den Gemeinbesitz des Volkes übergegangen sind. Der Verfasser glaubt sich zu dem Schlusse berechtigt, daß die Zahl der biblischen Sprichwörter im Deutschen die der biblischen Sprichwörter in anderen Sprachen bedeutend übersteige. Wenn dies auch im Allgemeinen wird zugegeben werden können, so erhellt dies aus der Arbeit des Verfassers doch nicht augenscheinlich, auch darum nicht, weil seine Belege mehr aus der älteren Litteratur genommen sind, welcher die Bibelkenntniß noch durch die auch andern Nationen gleich zugängliche Vulgata vermittelt war. In unseren altdeutschen Schriftstellern und Dichtern zeigt der Verfasser eine höchst erfreuliche und bei Nichtfachmännern seltene Belesenheit, und es wäre, um den guten Eindruck ungetrübt zu erhalten, nur zu wünschen, daß die citirten Stellen correcter mitgetheilt wären, als oft der Fall ist, wo die Inconsequenz in Setzung der Längezeichen, die Verwechslung von ie und je (z. B. S. 105. 134.) und anderes (wie werît statt werêt S. 83.) stört. Das in der Einleitung S. 3. erwähnte nichtbiblische Sprichwort „Kurzen muot und langez hâr" findet sich auch in dem mittelhochdeutschen Gedichte „die Heidin" Z. 992.; in den Fastnachtspielen S. 1208. 1375. 1532.; in Jac. Henrichmann's Prognostica hinter H. Bebel's Facetiae. Amsterdam, 1651. S. 296. Ja Liebrecht hat uns das Sprichwort sogar bei den Tataren nachgewiesen. Vgl. Benfey's Orient und Occident I, 129.

A. v. Keller.

Historische Theologie.

Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher größtentheils unbenützten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. Erster Band. Berlin, Nicolaische Buchhandlung. 1861.

Der Verfasser dieses Buches, ein Tiroler von Geburt und Arzt, war zwölf Jahre lang Vorstand muhammedanischer Schulen in Indien und in beständigem Umgang mit Moslimen, unter welchen er, wie er sagt, die besten Freunde fand, die er je gehabt habe. Er hat schon vor zehn Jahren über Muhammed geschrieben (The life of Mohammed from original sources. Part. I. Allahabad 1851.) und nimmt jetzt dieselbe Aufgabe in umfassenderer Weise wieder auf. In seinem Buch will er zwar die Bedürfnisse der Orientalisten nicht ganz aus dem Auge lassen, doch sei dasselbe für zwei andere, ganz verschiedene Klassen von Lesern berechnet: für den Forscher, welcher, ohne Arabisch zu verstehen, doch eingehende Studien über das Wesen des Islam zu machen wünscht, und für den weniger gründlichen Leser, welcher mit den Forschungen Anderer sich begnügt; daher in der Schrift die Scheidung in einen Text und Excurse.

Nicht nur die Vorzüge des gereisten und mit dem Orient vertrauten Mannes vor dem Stubengelehrten nimmt der Verf. für sich in Anspruch, sondern er rühmt sich auch, die planmäßigste und vollständigste Sammlung von orientalischen Handschriften und Druckwerken heimgebracht zu haben, die je ein Mann aus dem Osten mit sich führte. (Dieselbe ist an die Berliner Bibliothek verkauft.) Insbesondere sei es ihm gelungen, die besten Commentare zum Koran aufzufinden, während seine Fachgenossen in Europa an den Spitzfindigkeiten des Zamachscharg und seiner Nachfolger Befriedigung finden. So behauptet er auch, für das Verständniß des Korans die Bahn gebrochen zu haben, und eröffnet die Aussicht auf eine vollständige Uebersetzung desselben, mit welcher er allerdings der Wissenschaft einen großen Dienst erweisen würde.

Wenn gleich Herr Sprenger das, was er vor anderen voraus hat, vielleicht zu hoch anschlägt, während er dem seßhaften Gelehrten zu wenig zutraut, so wird doch jeder Leser sogleich den Eindruck bekommen, daß er es hier mit einer vollkommen selbstständigen Arbeit zu thun hat. Dieser Eindruck wäre nicht geschmälert worden, auch wenn der Verf. das, was vor ihm geleistet war, etwas voller und unumwundener anerkannt hätte, als es gelegentlich in einer Anmerkung geschehen ist. Es wäre namentlich manchem Leser, der sich bisher aus G. Weil's Muhammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre (Stuttgart 1843) unterrichtete, wohl angenehm gewesen zu erfahren, wie der neue Biograph zu den Leistungen des älteren sich stelle.

Der vorliegende Band gibt sieben Capitel; jedem derselben sind besondere Excurse mit reichen Auszügen aus den Quellen in Uebersetzung beigegeben, durch welche der Leser in den Stand gesetzt wird, die Zeugen selbst zu prüfen. Das erste behandelt: religiöse Bewegungen im nördlichen Arabien vor Mohammed. Es wird von Essäern, Ebioniten und Sabiern — ohne eigene und neue Untersuchungen — gesprochen, um daran die Darstellung der Hanyfe zu knüpfen, welche der Verf. für Essäer erklärt, denen fast alle Kenntniß der Bibel verloren gegangen war. Ihre Lehre, in den Oasen der Wüsten erwachsen, enthalte den reinsten Ausdruck des semitischen Geistes, und aus ihr sei der Islam hervorge-

gangen. Muhammed selbst nennet sich einen Hanyf, d. h. einen Freidenker; sie bilden das Band, durch welches der Islam mit der Bibel verknüpft ist, und ihre Bücher, oder wenigstens ähnliche Machwerke, sind die im Koran erwähnten Rollen des Moses und des Abraham. Hierüber werden aus arabischen Autoren merkwürdige Aufschlüsse gegeben.

Das zweite Capitel erzählt die Jugendgeschichte des Propheten; im dritten sind zwei heterogene Gegenstände zusammengeworfen: Hysterie und Vision. Arabisches Heidenthum. Von dem letzteren hätte man im ersten Capitel zu hören erwartet; übrigens ist das, was darüber gesagt wird, weit nicht erschöpfend, und nicht jedermann wird mit den Grundansichten des Verf. einverstanden sein, so wenig als mit seiner Theorie, daß im nördlichen Arabien die Heimath der Semiten zu suchen sei. In dem anderen Theil dieses Capitels ist der Arzt über den Historiker Meister geworden, und man findet zu seinem Erstaunen lange Geschichten von Hallucinationen, hysterischen Mädchen, Swedenborg u. dgl.; dies alles deshalb, weil Muhammed an einer Krankheit litt, welche bei uns in der Regel nur bei Frauen vorkomme und von Schönlein Hysteria muscularis genannt werde, einer Krankheit, in Folge deren er während einer bestimmten Periode seines Lebens Hallucinationen des Gehörs und des Gesichts hatte und sich für besessen hielt. In welcher Form sich diese Exaltation äußerte, schildert das vierte Capitel: Auftreten des Propheten. Der Uebergang von Besessenheit zum Prophetenthum bestand nach dem Verf. einzig in der Vorstellung, welche sich Muhammed unter dem Einflusse der Hanyfe von dem Wesen, das aus ihm sprach, (von Gott) machte. Es ist gewiß richtig, wenn gesagt wird, daß er anfangs nicht über den engen Kreis seiner Umgebung hinausgeblickt und nicht daran gedacht habe, eine Weltreligion zu stiften. Er ging nur mit der größten Vorsicht Schritt um Schritt vorwärts oder wurde vorwarts gedrängt. Ganz ähnlich ist das erste Auftreten des Gautama Buddha gewesen, welcher ebenso wie der arabische Prophet in einer Zeit erschien, welche erkannt hatte, daß alles Zeitliche eitel und nichtig sei und mit Anstrengung nach ihrem Heile suchte.

Im fünften Capitel werden die ersten Bekehrungen von 612 bis 617 beschrieben; das sechste führt die Aufschrift: Legenden von Strafgerichten, sammelt und beurtheilt diese Erzählungen, durch welche der Prophet sowohl seine Sendung darthun sollte, da ihm Gott dieselben theils wiedergeoffenbart, theils zum ersten Mal geoffenbart habe, als auch unmittelbar durch Schreckbilder seine Zuhörer für den Glauben empfänglich zu machen suchte. Weil aber diese Legenden und die Androhung zeitlicher Strafen doch nicht so eindringlich wirkten, und die Mekkaner, wenn auch immerhin beunruhigt, doch zuwarten wollten, ja ihn endlich herausforderten, ein Strafgericht wirklich zu Wege zu bringen oder wenigstens die Zeit eines solchen genau zu bestimmen, sah sich Muhammed nicht blos genöthigt, ausweichende Erklärungen zu geben, sondern auch dieselben auf den jüngsten Tag umzudeuten.

Diesen theils für die Charakteristik des Propheten, theils für die Erklärung des Korans und die Dogmatik des Islam wichtigen Gegenstand behandelt das siebente Capitel. Nach der Ansicht des Verf. hat Muhammed im Sommer 816 seine Drohung zeitlicher Strafen auf die Spitze getrieben, da kommen Christen nach Mekka, aus deren Mund er die Lehre von der „Stunde“, welche Niemand weiß, empfängt. Sie kommt ihm ganz gelegen. „Er selbst glaubte, daß die

Christen wirklich eine Offenbarung besitzen, glaubte also auch ihre Nachrichten über die Stunde und machte sie zu seiner eigenen — nein, zu göttlichen Offenbarungen." Aus diesem Grund findet der Verf. seinen Helden des absichtlichen Betrugs schuldig. Ueberhaupt ist sein Urtheil über Muhammeds sittlichen Werth schon während dieser ersten besseren Periode seiner Wirksamkeit, nicht blos nicht zu mild, sondern eher zu schonungslos, wenn er ihn wiederholt mit Frömmlern, heuchlerischen Schurken, Taschenspielern und dergleichen zusammenstellt.

Wenn der Verf. seinen Gegenstand in gleicher Umfänglichkeit zu Ende führt und alles das liefert, was da und dort in diesem Band in Aussicht gestellt ist, so wird er dazu noch mehrere Bände bedürfen, aber auch unsere geschichtliche Literatur um ein Werk bereichern, das, weil es auf tüchtiger Sprachkenntniß und ausgebreitetem Quellenstudium beruht, bleibenden Werth behalten wird.

R. Roth.

Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard. Par le Comte de Montalembert. Tom. I. et II. Paris 1860. Auch deutsch unter dem Titel: Die Mönche des Abendlandes vom heil. Benedict bis zum heil. Bernhard. Vom Grafen v. Montalembert. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von P. Karl Brandes, Benedictiner in Einsiedeln. I. u. II. Bd. Regensburg, Manz. 1860.

Unsere kirchenhistorische Literatur ist während der letzten Jahrzehnte mit mehreren Arbeiten beschenkt worden, welche bald in wissenschaftlicher, bald in populärerer Form, direct oder auch indirect, das interessante Problem einer Schilderung der Anfänge des christlichen Mönchslebens zu lösen suchen. Die alte wie die neue Welt, die evangelische wie die katholische Kirche, am meisten freilich die letztere, haben werthvolle Beiträge zu diesem Werke geliefert. Auf zwei amerikanische Werke, welche hieher gehören (Ruffner's „Fathers of the Desert" und Is. Taylor's „Ancient Christianity") ist erst jüngst in dieser Zeitschrift hingewiesen worden[1]). Von wohlbekannten und bedeutenden Werken ähnlichen Inhalts aus der alten Welt möge hier nur an Henrion's Histoire des Ordres religieux, an Möhler's Geschichte des Mönchthums (in seinen „Vermischten Schriften" Bd. II.), an die begeisterte apologetische Behandlung des Gegenstandes durch den englischen Convertiten Kenelm Digby im zehnten Theile seiner Mores catholici (Lond. 1840), sowie an die „Väter der Wüste" der Gräfin Ida Hahn-Hahn (1857), dieses wenigstens um seiner überaus glänzenden formellen Einkleidung willen hier zu nennende deutsche Seitenstück zu dem letzterwähnten britischen Werke, erinnert werden. Diesen Schriften, von denen manche freilich das zu bearbeitende Gebiet nur von ferneher überblicken oder lediglich versuchsweise durcheilen, schließt sich das obenstehende Werk des gelehrten Akademikers und Vorkämpfers ultramontaner Rechtgläubigkeit in Frankreich als eine wenigstens die Eine und größere Hälfte der gesammten Aufgabe mit ausgezeichnetem Geschick behandelnde Leistung an, welche leichtlich den Vorrang vor allen ihren

[1]) S. den Aufsatz von Ph. Schaff: Ueber Ursprung und Character des Mönchthums in Jahrgang 1861 dieser Zeitschrift, Heft III, S. 555.



Vorläuferinnen behaupten dürfte. Der Verf. darf selber, in seiner vorausgesandten Widmung an Papst Pius IX., das Werk als eine Frucht zwanzigjähriger angestrengter, aber durch begeisterte Liebe zu ihrem Gegenstande versüßter Studien bezeichnen: je aufmerksamer man seiner durchgängig wahrhaft fesselnden, um nicht zu sagen bezaubernden Darstellung folgt, je unermüdeter man sich mit ihm auch in das gelehrte Detail mancher seiner lokalgeschichtlichen Erörterungen oder speciellen archäologischen Untersuchungen vertieft, desto mehr sieht man sich in der schon bei Lesung seiner umfangreichen Einleitung (T. I, p. I—CCXCII.) gewonnenen Ueberzeugung befestigt, daß man sich hier überall auf dem soliden Grunde der sorgfältigsten Durchforschung sämmtlicher Hauptquellenschriften, vor allem der Benedictiner-Annalen Mabillons, sowie der einschlägigen Partieen des Riesenwerkes der Bollandisten bewegt, daß also der Verf. wohl nicht zu viel sagt, wenn er p. CCLXXVII. versichert: „Chaque mot de ce que j'ai écrit a été puisé aux sources, et si j'ai cité souvent un fait ou une expression provenant d'un auteur de seconde main, ce n'a jamais été sans en avoir attentivement vérifié l'origine ou complété le texte." Aber auch der unmittelbare Verkehr mit manchen der hie und da noch lebenden Repräsentanten der jetzt größtentheils dahingeschwundenen Größe und geistigen Kraft des einstigen Ordenswesens, sowie die lebendige Anschauung einer nicht geringen Anzahl monumentaler Reste und Trümmer, als ebenso vieler stummer und dennoch unendlich beredter Zeugen für die glanzvolle Vergangenheit von fast anderthalb Jahrtausenden monastischer Herrlichkeit, haben das ihrige dazu beigetragen, dem Werke den Stempel einer seltenen wissenschaftlichen Reife und einer fast durchgängigen Gediegenheit seiner historischen Resultate aufzuprägen. Hervorgegangen aus der ursprünglich gehegten Absicht des Verf., seinem vor mehr als zwanzig Jahren entworfenen Lebensbilde von der heil. Elisabeth (Histoire de S. Elisabeth, Par. 1836) in einer ausführlichen Geschichte des heil. Bernhard die entsprechende Charakterschilderung eines männlichen Repräsentanten mittelalterlicher Geistesgröße folgen zu lassen, und demgemäß bestehend in der Erweiterung einer kirchengeschichtlichen Biographie über die anfänglichen Grenzen ihres Entwurfs hinaus, macht das Ganze nichtsdestoweniger den Eindruck eines von allem Anfang an mit gleichmäßiger erschöpfender Gründlichkeit gearbeiteten Geschichtswerkes, das auf Grund eines ebenso umfassend angelegten, als mit allseitiger Gründlichkeit ausgeführten Planes erwachsen ist.

Montalembert schreibt als Apologet nicht blos seiner Kirche überhaupt, sondern ganz speciell derjenigen Herrlichkeit derselben, die sich in den großartigen Erscheinungen des Mönchthums der vergangenen Jahrhunderte als in einer ihrer wesentlichsten Lichtseiten spiegelt. Wie alle monachologischen Werke des gegenwärtigen Katholicismus, so ist auch das seinige im Tone rechtfertigender Abwehr von gegnerischen Beschuldigungen, und nicht ohne mannichfaltige Kundgebungen lebhafter Bewunderung für den vertheidigten Gegenstand geschrieben. Man kann zugeben, daß er dem Vorwurfe einseitiger panegyrischer Lobeserhebungen nach Möglichkeit und auch nicht ohne Erfolg zu entgehen gesucht, daß er also „die Lichtseiten aufzufinden gewußt habe, ohne den Schatten zu vergessen" [1]); man darf es im Interesse der historischen Wahrheit gleicherweise wie der evan-

[1]) S. Hengstenberg's Ev. Kirchenzeitung 1861, S. 992.

gelischen Weltanschauung willkommen heißen, daß er die Beschönigung offenkundiger Degenerationen der mönchischen Gemeinschaften für gleich unerlaubt wie unvortheilhaft für die Sache der katholischen Kirche erklärt (p. CL.) und demgemäß insbesondere das himmelschreiende Verderben einer großen Anzahl von Orden und Klöstern in der letzten Zeit vor der Revolution des 18. Jahrhunderts nicht blos zugesteht, sondern sich obendrein zu näher schildernden Eingehen auf diese und ähnliche frühere Erscheinungen der Corruption entschließt[1]); ja man muß es als ein erfreuliches Zeichen davon, daß auch in ihm etwas von jener edlen Freimüthigkeit und Freisinnigkeit der alten gallikanischen Kirche fortlebt, anerkennen, wenn er aufrichtig getreu seinem Grundsatze, nicht blos den Mönchen, sondern auch der Kirche selbst und ihren Dienern überall da, wo es Noth thut, die Wahrheit sagen zu wollen[2]), selbst einen Gregor den Großen nicht schont, sondern seine Betheiligung an den niedrigen Huldigungen des römischen Senats und Volks gegen den königsmörderischen und thronräuberischen Kaiser Phokas als einen keineswegs zu entschuldigenden, ja kaum zu erklärenden Flecken im Leben dieses gewaltigen Papstes und Mönchsfürsten bezeichnet[3]). Aber der Forderung voller evangelischer Unbefangenheit des historischen Urtheils thun diese Zugeständnisse immer noch keine Genüge. Sie werden im Grunde aufgewogen durch das allzu begeisterte Lob, das wiederum an vielen anderen Stellen im Tone wirklich panegyristischer Ueberschwenglichkeit auf das Mönchsleben im Ganzen und Einzelnen gehäuft wird, z. B. p. XV., wo dasselbe als „die edelste aller Anstrengungen zur Bekämpfung der verderbten menschlichen Natur und zur Erreichung christlicher Vollkommenheit, die jemals gemacht worden", bezeichnet ist, oder p. XLII., wo der Autor vornehmlich nur in seinem mehr als zwanzigjährigem Umgange mit den Mönchen der Vorzeit, ja fast ausschließlich nur da „die Schule der wahren Freiheit, Mannhaftigkeit und Würde" gefunden zu haben erklärt[4]); oder auch p. CCLXXXVIII., wo man dem starken Worte begegnet: „Nächst der Geschichte der Kirche selbst kann es keinen großartigeren und schöneren Gegenstand historiographischer Thätigkeit geben als die Geschichte des Mönchsstandes." Die stärksten und gegründetsten Vorwürfe, die man evangelischer-

---

[1]) S. besonders p. CXLVIII: Je les connais donc, ces abus; je les avoue et, qui plus est, je les raconterai. Oui, si Dieu me permet de continuer mon oeuvre, je les raconterai avec une implacable sincérité, et d'ici là, dans les pages qu'on va lire, toute les fois que l'occasion s'en présentera, je montrerai le mal à côté du bien, l'ombre à côté de la lumière etc. Vergl. sodann p. CLIX. etc.

[2]) p. CXLIX: „Et moi aussi je veux dire, comme eux, la vérité, et la vérité tout entière, non-seulement sur les moines, mais encore sur l'Église et sur ses ministres, toutes les fois qu'il faudra."

[3]) S. T. II, p. 121—124., eine Stelle, welche dem weniger freimüthigen deutschen Uebersetzer Anlaß zur Hinzufügung einiger Anmerkungen geboten hat, in welchen er das harte Urtheil Montalembert's über den großen Papst möglichst zu mildern und den letzteren wenigstens theilweise zu entlasten sucht. S. Th. II, S. 128—132. der deutschen Ausgabe.

[4]) Vgl. auch p. CXIII. und besonders p. XXXI., wo sich die charakteristische Aeußerung findet: „Je n'hésite pas à dire que les moines, les vrais moines des grands siècles de l'Église, sont les représentants de la virilité sous la forme la plus pure et la plus énergique, de la virilité intellectuale et morale, de la virilité condensée en quelque sorte par le célibat, protestant contre toute bassesse et toute vulgarité, se condamnant à des efforts plus grands, plus soutenus, plus profonds, que n'en exige aucune carrière mondaine, et arrivant ainsi à ne faire de la terre qu'un marchepied vers le ciel et de la vie qu'une longue série de victoires."

seits dem Mönchthum gemacht hat und die sich auf seine Trägheit und Unfruchtbarkeit für die großen Interessen des ethischen Gemeinschaftslebens der Menschen, sowie auf die in seiner unthätigen Weltflüchtigkeit wurzelnde Gefahr trauriger Stagnation und Entartung beziehen, werden zwar nicht ohne Geschick und Beredtsamkeit, aber immerhin doch nur theilweise und nach dieser oder jener besonderen Seite entkräftet, ohne im Großen und Ganzen zurückgewiesen werden zu können. Es sind im Wesentlichen doch immer nur gewisse rhetorische Kraftstellen, weniger ist es die unwiderstehliche Logik allgemein bekannter und wohlbegründeter Thatsachen, womit jene Eine große Hauptanklage der endlichen Depravation fast sämmtlicher älterer Orden, ihres fast ausnahmslosen Versunkenseins in eine bei ihrer zurückgezogenen und beschaulichen Lebensweise nur um so schlimmer wirkende Verweltlichung, bekämpft wird. Die Hinweisungen auf die alle Schichten der Gesellschaft durchziehende Gemeinsamkeit jener sittlichen Corruption, die sich an den Mönchen, namentlich denen des Revolutionszeitalters, gerade am ersten und am furchtbarsten habe rächen müssen, entbehren zwar keineswegs der inneren Wahrheit, ja sie wirken mehrfach sogar mit einem wahrhaft schneidenden Nachdrucke, wie jener Ausruf auf p. CXC: „Après tout, les plus coupables, les plus dépravés vivaient comme vous vivez: voilà leur crime"; oder kurz vorher: „Savez-vous quel est le seul reproche que vous puissiez justement leur addresser? C'est de vous avoir ressemblé! Aber der Hauptpunkt, auf den es ankommt, ist damit doch nicht beseitigt. Die Eine große Wahrheit, daß das Mönchthum mit seinen ungewöhnlich hohen Ansprüchen auf Darstellung des allein vollkommenen Christenstandes in der Christenheit auch ungewöhnlich Hohes mußte von sich fordern lassen und daß eben deshalb im Falle der Nichtleistung ungewöhnlich schwere Gerichte über es ergehen mußten, bleibt bei alledem unverrückt bestehen. Und ebendamit ist die bereits in seinem Princip und seinen frühesten historischen Grundlagen wurzelnde Einseitigkeit des ganzen Institutes, ist also auch sein blos temporärer Bestand, sein früheres oder späteres Verfallen in die Kategorie der Erscheinungen, die „sich überlebt haben", d. h. deren Stunde nach Gottes eigenem richterlichen Ermessen gekommen ist, in seiner inneren Nothwendigkeit erwiesen. Wir wollen hiemit in keiner Weise der französischen Revolution oder der vandalischen Zerstörungswuth ihrer Jakobinerhorden das Wort reden! Wir theilen vielmehr Montalembert's Entrüstung über die kaum glaublichen Greuelthaten, womit diese modernen Barbaren gegen die edelsten Denkmale heiliger Kunst, gegen die lieblichsten und segensvollsten Zufluchtsstätten christlicher Cultur und Gesittung in vergangenen Zeiten gewüthet haben. Wir ehren den Schmerz, mit welchem er in einem eigenen Capitel seiner Einleitung (Chap. VIII. la Ruine, p. CXCIV.) eine in den düstersten Farben gemalte Schilderung vom Hergange und den Resultaten dieser Zerstörungsthätigkeit entwirft. Wir bewundern die Gewalt seiner von heiligem Unmuthe und gerechtem Zorneseifer beseelten Beredtsamkeit, und wir entschuldigen ihre ätzende Bitterkeit, da, wo sie von der Verwandlung der berühmtesten und prachtvollsten Kirchen, wie z. B. derjenigen von Clugny und von Bec, in Stutereien oder Viehställe zu handeln hat, oder wo ihr über manche noch ärgere Greuel der Verwüstung zu berichten obliegt (s. p. CCVII.). Aber liegt es nicht gerade bei derartigen Betrachtungen ganz besonders nahe, das im großen Ganzen Unabwendbare des über das Mönchthum der vergangenen Jahrhunderte ergangenen Gottes-

gerichts anzuerkennen und von der fast absoluten Totalität des Ruins, wie sie wenigstens in vielen Ländern, namentlich in Frankreich, eintreten mußte, auf den wenigstens in der Hauptsache wohlverdienten Charakter desselben zurückzuschließen? Hätte nicht Montalembert gerade hier die beste Gelegenheit gehabt, die ältere Form des Mönchswesens, welche er fortwährend apotheosirt, als eine um ihrer romantischen Einseitigkeiten und Excentricitäten willen nothwendigerweise vergängliche und früher oder später durch zeitgemäßere und schriftgemäßere Surrogate zu ersetzende Erscheinung zu erkennen? Hätte es nicht gerade auf diesem Punkte seiner Darstellung vorzugsweise nahe gelegen, der neueren Congregationen mit ihren einfachen Gelübden und weniger schroff von der übrigen Gesellschaft sondernden Lebensregeln als derjenigen Gemeinschaften zu gedenken, die vermöge ihrer besseren Befähigung zu wahrhaft fruchtbarem Wirken im Reiche Christi mehr und mehr in die Stelle der früheren Orden einzutreten berufen scheinen? Und hätte sich nicht eben das, was er einmal gelegentlich einer Parallele der mittelalterlich katholischen Kirche mit der gegenwärtigen äußert, daß „die päpstliche Macht heutzutage zwar weniger zahlreiche, aber ungleich gelehrigere und gewandtere Diener besitze und demgemäß das extensiv Eingebüßte an intensiver Kraft reichlich wiedergewonnen habe“ (p. CCXLVIII.), auch auf die ächten und wahren Mönche der Gegenwart, d. h. auf die Virtuosen der inneren und äußeren Mission und auf ihr Verhältniß zu den übermäßig großen, aber stets nur theilweise frucht- und segenbringenden Mönchsschaaren der kirchlichen Vergangenheit anwenden lassen?

Doch genug dieser Einwendungen gegen eine Anschauungsweise, die ohnehin nur als ein lediglich in der Einleitung zu unmittelbarer Darlegung gelangter Nebenpunkt in Betracht kommen kann, der das Verdienstvolle des ganzen Werkes um so weniger beeinträchtigt, da ihm der Verf. eine nur an ziemlich wenigen Stellen seiner weiteren Darlegung hervortretende Einwirkung auf sein historisches Urtheil verstattet hat. In den drei ersten Büchern wenigstens (T. I, p. 1—277.), welche von den Zuständen des seit Constantin wenigstens äußerlich christianisirten Römerreiches und von den Einwirkungen der mönchischen Altväter des Orients und Occidents vor Benedict von Nursia auf die civilisirte und barbarische Menschheit des 4. und 6. Jahrhunderts handeln, tritt eine derartige Beeinflussung des geschichtlichen Pragmatismus durch jene Grundansicht nirgends in störender Weise zu Tage. Die Fortdauer fast aller heidnischen Laster und Gebrechen im Schooße der durch das Staatskirchenthum der Imperatoren nur getauften, nicht wiedergeborenen großen Massen der ost- und weströmischen Gesellschaft wird hier, ohne allzu große Nachsicht für die Ohnmacht und die Fehler der damaligen Kirche, offen zugestanden. Die Verdienste des Mönchthums aber für die endliche Herbeiführung nicht blos jener christlichen Neugestaltung und Verjüngung der altrömischen Menschheit, sondern zugleich auch der Bekämpfung und veredelnden Umbildung des in den rohen Barbarenhorden der Völkerwanderung auf das Römerreich losstürmenden Chaos, werden in gebührender Weise und keineswegs mit allzu starker Auftragung der Farben ans Licht gestellt. Auch der zweite Band des Werkes, der in vier weiteren Büchern (L. IV, p. 1—72.: Saint Benoît; L. V, p. 73—226.: Saint Grégoire le Grand; L. VI, p. 227—407.: Les moines sous les premiers Mérovingiens, und L. VII, p. 408—580.: Saint-Colomban) die Geschichte des abendländischen Mönchthums von Benedict

bis Columban, oder bis gegen die Zeit der Pipiniden und die Wirksamkeit des Apostels der Deutschen hin behandelt, ist durch die Objectivität, anziehende Lebendigkeit und, in vielen Beziehungen wenigstens, glücklich behauptete kritische Unbefangenheit seiner Geschichtsdarstellung ausgezeichnet. Namentlich sind es hier die reichen Mittheilungen über die Entstehungsgeschichte der ältesten und bedeutendsten Klöster Frankreichs, sowohl der benedictinischen, wie der, von Luxeuil und seinen Colonieen ausgegangenen irischen nach Columbans Regel, für welche der Kirchenhistoriker, der Culturhistoriker und zum Theil wohl selbst der Detailforscher im Gebiete der Lokalgeschichte und Topographie dem gelehrten Verf. nicht wenig Dank wissen wird, während auf der anderen Seite die Biographie Gregor's des Großen, welche zugleich die gesammte politisch-kirchliche Wirksamkeit dieses Papstes mit zur Darstellung gebracht hat, für den zunächst vorliegenden Zweck unseres Schriftstellers offenbar allzu umfassend angelegt und durchgeführt ist. — Uebrigens macht sich besonders in diesem zweiten Bande die starke Vorliebe des Verf. für das Romantische und für den die möchsgeschichtliche Tradition der Vorzeit überall umspielenden und durchwirkenden Wunderglanz der Legende nicht selten in einer den Anforderungen des Geschichtsforschers übel entsprechenden oder geradezu hinderlichen Weise geltend. So wird es schwerlich als verträglich mit den Grundsätzen einer wahrhaft kritischen Geschichtschreibung angesehen werden können, wenn er (p. 7.) Gregor den Großen im zweiten Buche seiner Dialogen für einen Berichterstatter über das Leben Benedict's erklärt, dessen Zuverlässigkeit nicht das Mindeste zu wünschen übrig lasse, da er seine Nachrichten vier unmittelbaren Schülern des großen Abtes verdanke, wovon obendrein zwei (Constantin und Honoratus) seine Nachfolger in Monte Cassino und Subjaco geworden seien. Die gänzliche Unterlassung jedweder kritischen Prüfung der ihm zukommenden Berichte, deren sich natürlicherweise ein so unglaublich wundersüchtiger und reliquiengläubiger Schriftsteller wie Gregor ohne alles Bedenken schuldig machte, sollte billigerweise von einem auf objective Treue und unbefangenes Urtheil Ansprüche erhebenden Historiker unserer Tage nicht mehr nachgeahmt werden. Oder wer möchte verkennen, daß Erzählungen, wie die von dem Beile, welches Benedict aus dem Nerosee bei Subjaco wieder auffischt, oder wie die Todtenerweckung am Fuße des Monte Cassino (p. 14. 26.), ebenso gut nichts anderes als verherrlichende Conformationen des Wunderwirkens des italischen Mönchspatriarchen mit den Thaten des Propheten Elisa sind, wie die bekannten Stücklein, welche die Chroniken der Minoriten und Minimen aus dem Leben ihrer Stifter erzählen, auf notorischen Nachbildungen der Wunder des Herrn beruhen? Wem können Züge, wie das Zusammentreffen Benedict's mit dem wilden Gothen Galla und mit dem ritterlichen Könige Totila, der die zehnjährige Dauer seiner Regierung genau vorhergesagt bekommt, für frei von poetisch ausschmückenden Zuthaten und legendarischen Steigerungen gelten? Und ferner, welcher wirklich unbefangene Geschichtschreiber würde es über sich gewinnen können, jenem fränkischen Gregor (Gregorius Turonensis, † 595), auch rücksichtlich seiner persönlichen Glaubwürdigkeit und kritischen Zuverlässigkeit, ein so unbedingtes Lob zu spenden, wie dies p. 294. seitens unseres Autors geschehen ist? Wer möchte es endlich nicht bedenklich finden, wenn, behufs einer eingehenden Schilderung der Naturseite des mönchischen Lebens und Wirkens, die bekannten Berichte über einen wunderbaren Verkehr der Mönchsheiligen mit den

Thieren der Wildniß, welche überall in den Legenden und Heiligenacten wiederkehren, in so überreichlichem Maße ausgebeutet werden, daß der ganze betreffende Abschnitt (p. 332—407: „Les moines et la nature") eben dadurch nicht wenig von dem Eindruck lieblich erquickender Frische einbüßt, den seine zum Theil so duftig und zart gehaltenen Schilderungen im Uebrigen gewähren müssen? „Sct. Karileff und sein Büffel; S. Marculph und sein Hase; S. Aegidius und seine Hindin; S. Basolus und sein Eber; S. Martin und die Taucher; S. Benedict und der Rabe" u. s. w. — das alles sind offenbar doch Stücklein, deren überwiegend oder fast ausschließlich mythologischen Charakter anzuerkennen weder mangelndes Verständniß für die ihnen zu Grunde liegende tiefsinnige Wahrheit einer nothwendigen Erneuerung der paradiesischen Naturherrschaft des Menschen durch heiligen Wandel, noch auch Befangenheit in den Vorurtheilen einer principiellen Wunderscheu und einseitig protestantischen Geschichtsbetrachtung hätte verrathen, deren sparsamere Mittheilung und weniger eingehende Nacherzählung aber ohne Zweifel gar manchem Leser die Gefahr des Ermüdens hätte ersparen können. Das Raisonnement, womit Montalembert den seinem eigenen Geständnisse zufolge sagenhaft ausgeschmückten und halb mythischen Charakter solcher Erzählungen als ein unumgänglich nothwendiges Ingrediens der Mönchsgeschichte zu erweisen sucht (p. 371. etc.), erinnert einigermaßen an das von Löhe in seinen „Rosenmonaten" mehrfach ausgesprochene Princip: „Wo viel Fabel, da ist auch viel wahres Licht"; oder: „Bei so vielen bezeugten und unwidersprechlichen Wundern, welche wir aus der Zeit der Verfolgungen lesen, kann es uns in der That nicht schwer oder gar unlieb sein, einige Wunder mehr hinzunehmen" u. s. w.[1]). Hat man diesen Grundsatz, und gewiß mit Recht, schon für ein lediglich auf Erbauung berechnetes Buch bedenklich gefunden, so dürfte er für den Standpunkt des Historikers, der nichts als geschichtliche Wahrheit mittheilen will, offenbar noch viel verwerflicher zu nennen sein. Sagen, wie die bekannten Geschichten von S. Gallus und dessen Kämpfen mit den Dämonen der Wildnisse in der Gegend des Bodensee's, zwar für „poëtiques traditions" oder für „legendes" zu erklären, sie aber nichtsdestoweniger in einem auf streng geschichtlichen Charakter Anspruch machenden Werke ganz so zu erzählen, als wären sie buchstäbliche historische Wahrheit (s. p. 485 etc.), dies und so manches Aehnliche scheint uns keineswegs aufs Beste mit dem Kanon zu stimmen, zu dem unser Autor am Schlusse seiner Einleitung sich halten zu wollen erklärt: „Point d'apologie, point de panegyrique: un récit simple et exact: la vérité, rien que la vérité; la justice, rien que la justice" etc. Und auch Betrachtungen, wie die auf p. 375 dargelegten, welche die getreue „Einregistrirung derartiger frommer Legenden, ohne beigefügten Versuch, ihren etwaigen historischen Kern zu ermitteln, aber auch ohne die Anmaßung, der göttlichen Allmacht irgend welche Schranken setzen zu wollen", für eine auch dem Historiker obliegende Pflicht der Pietät und der Gerechtigkeit erklären[2]), vermögen, unseres

[1]) Löhe, Rosenmonate heiliger Frauen (Stuttg. 1860), S. 221. 227.

[2]) „Il est donc juste et naturel", sagt hier Montalembert, „d'enregistrer ces pieuses traditions sans prétendre assigner le degré de certitude qui leur appartient, mais sans prétendre non plus poser des limites à l'omnipotence de Dieu. Elles ne troubleront point ceux qui savent quels sont les besoins légitimes des peuples habitués à vivre surtout par la foi, et quelles sont les richesses de la miséricorde divine envers les coeurs simples et fidèles. Échos touchants et

Erachtens wenigstens, die dem ganzen Verfahren entgegenstehenden Bedenken nur sehr unvollkommen zu beseitigen.

Mit dem allem soll übrigens der gleich anfangs dieser Zeilen von uns beabsichtigten und begonnenen Empfehlung des vorliegenden Werkes als einer Quelle des reichsten Genusses und der vielseitigsten Belehrung für jeden Liebhaber der Kirche Christi und ihrer glorreichen Vergangenheit nicht der mindeste Eintrag geschehen. Vielmehr möchten wir demselben auch in Deutschland eine möglichst weite Verbreitung, und die sorgfältigste Beachtung auch seitens evangelischer Theologen und Geschichtsforscher wünschen, damit die vielfach anregende Kraft seiner nach Form wie Inhalt gleich vollendeten Ausführungen sich alsbald in möglichst eifriger Bearbeitung eines der wichtigsten Zweige unserer kirchenhistorischen Literatur durch viele tüchtige Kräfte fruchtbar erweise. Zur Erleichterung seines, im Urtexte allerdings den größeren Genuß gewährenden Studiums, hat der Herr Uebersetzer durch eine in sprachlicher und stylistischer Beziehung in der That untadelige Version, der auch manche werthvolle Anmerkungen erläuternder oder berichtigender Art beigegeben sind, in verdienstvollster Weise das Nöthige beigetragen. Zöckler.

Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne par E. de Pressensé. Deuxième série. La grande lutte du christianisme contre le Paganisme. Les martyrs et les apologistes. 2 Bände. Paris 1861.

Es gereicht uns zu einer wahren Freude, dieses Werk zur Kenntniß des deutschen Publicums zu bringen. Wie aus dem Titel zu ersehen, ist, was jetzt vorliegt, eine Fortsetzung, ein Theil eines größeren Ganzen. Die erste Reihe, ebenfalls aus zwei Bänden bestehend, bereits vor einigen Jahren erschienen, enthält eine Uebersicht der heidnischen Religionen und eine Darstellung des apostolischen Zeitalters. Sie ist in dieser Zeitschrift von Dr. Weizsäcker angezeigt worden 6. Bd. S. 189. Es soll eine dritte Serie nachfolgen, gewidmet der dogmatischen Entwickelung, der Darstellung der theologischen Streitigkeiten, der Verfassung, des Cultus u. s. w. der drei ersten Jahrhunderte des Christenthums; demnach beabsichtigt der Verfasser eine vollständige Kirchengeschichte dieser Jahrhunderte in allen Beziehungen, und nach dem ausführlichsten Plane bearbeitet. Es ist der erste Versuch dieser Art auf französischem Boden und verdient schon um deswillen unsere Aufmerksamkeit.

Der Verfasser wird den meisten Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt sein. Er gehört zu den bedeutendsten Repräsentanten des französischen Protestantismus in unseren Tagen. Nachdem er in Lausanne, zur Zeit als Vinet daselbst docirte, und unter seinem besonderen Einflusse, darauf in Deutschland Theologie studirt und in Straßburg absolvirt hatte, wurde er bald Pastor der Gemeinde der Cha-

---

sincères de la foi de nos pères, elles ont nourri, charmé, consolé vingt générations de chrétiens énergiques et fervents, pendant les époques les plus fécondes et les plus brillantes de la société catholique. Authentique ou non, il n'y en a pas une qui ne fasse honneur et profit à la nature humaine, et qui ne constate une victoire de la faiblesse sur la force et du bien sur le mal."



belle Taitbout in Paris, welche Gemeinde seit 1848 Theil eines Vereines von freien Kirchen ist. de Pressensé gehört durch Geburt, Erziehung, sowie durch eigene Disposition, Neigung und Ueberzeugung der freien kirchlichen Richtung an, wie sie durch Vinet vertreten worden und in Frankreich in einer gewissen Zahl von Gemeinden verwirklicht wird. Ihren mitunter schroffen Ausdruck fand diese Richtung in der übrigens ausgezeichneten Zeitschrift Le Semeur, von Pfr. Lutteroth redigirt, woran die bedeutendsten Kräfte des französischen Protestantismus, namentlich Vinet, gearbeitet haben. Als sie am Ende der vierziger Jahre einging, machte sich das Bedürfniß geltend nach einer neuen Zeitschrift. Es handelte sich durchaus nicht blos darum, die freie kirchliche Richtung, sondern auch und hauptsächlich, im Gegensatze gegen eine neu aufgekommene neologische Richtung, welche sich an die Baur'sche Schule anschloß, im Gegensatze gegen den Katholicismus so wie gegen methodistische Engherzigkeit in Lehre und Leben die christliche Wahrheit zu vertheidigen. Diesen Zweck setzt sich die seit 1854 erscheinende, von de Pressensé redigirte Revue Chrétienne vor; seit Anfang des vorigen Jahres wird ihr ein supplément théologique beigefügt, worin auf wissenschaftlichem Wege der Kampf gegen die neologische Richtung innerhalb der französischen protestantischen Kirche geführt wird.

In dem vorliegenden Werke sucht der Verfasser die ursprünglichen Zustände des Christenthums in der Zeit seiner ersten Ausbreitung und des Kampfes gegen die heidnische Welt aufzuhellen. Die zwei ersten Bände, welche das apostolische Zeitalter behandeln, hinzukommend zu den übrigen Arbeiten des Verfassers (zu der genannten Revue, zu den conferences sur le christianisme, zu zwei Predigtsammlungen, le Rédempteur und la famille chrétienne) haben die evangelisch-theologische Facultät in Breslau bewogen, ihm bei Anlaß des Jubiläums der dortigen Universität im September vorigen Jahres das Ehrendiplom des theologischen Doctorates zu verleihen, eine wohlverdiente Ehrenbezeigung. Derselben Facultät ist als Zeichen der Dankbarkeit die zweite Serie des in Rede stehenden Werkes gewidmet, die wir jetzt zur Anzeige bringen.

Nach dem bereits Bemerkten mußte sich der Verfasser zu jener Zeit des Christenthums mächtig hingezogen fühlen; denn er ist ein Apologet des Christenthums inmitten einer demselben entfremdeten Zeitbildung, er ist der eifrige Vertreter der Freiheit der Kirche, der Trennung von Kirche und Staat. Den Gesichtspunkt, der seine Darstellung beherrscht, spricht er in der Préface S. VI. aus: „Wir stehen in einem feierlichen Momente der religiösen Geschichte unserer Zeit. In der heftigen und gelehrten Opposition des 19. Jahrhunderts gegen das Christenthum habe ich nichts Anderes sehen können als jenen antiken Naturalismus, der in den Schriften des Celsus und des Porphyr seinen schärfsten Ausdruck gefunden hat. Unsere Lage ist in vielen Beziehungen derjenigen ähnlich, worin sich die Vertheidiger des Glaubens damals befanden. Diese haben zugleich für uns und für unsere Zeitgenossen gesprochen. Es ist daher die Zeit gekommen, wo es nöthig ist, die Antwort anzuhören und zu erwägen, die sie ihren Gegnern gegeben haben. — Auf der anderen Seite ist der Anblick der ruhmgekrönten Schwachheiten der Kirche, vor ihrer Vereinigung mit dem römischen Reiche, besonders der Anblick ihrer siegreichen Stärke mitten in der Entblößung, unter der öffentlichen Verachtung, unter der Schmach und dem Schwerdte, geeignet, heilsame Lehren denen zu geben, welche, sei es, daß sie das Christen-

thum angreifen oder dasselbe vertheidigen, sich einbilden, daß das Bestehen und die Unabhängigkeit desselben an gewisse sociale und politische Verbindungen unzertrennlich geknüpft sind. Wir wollen zwar das Christenthum nicht in die Katakomben zurückführen; es ist aber gut, sich zu erinnern, daß, was seine Wiege gewesen, nicht sein Grab sein kann, und daß am Ende Alles, selbst Druck und Leiden, für die christliche Religion besser ist als die Verbindung mit der weltlichen Herrschaft, was aufs neue beweist, daß es in jeder Lage nur Eines für das Christenthum zu wünschen gibt, nämlich die Freiheit; ich verstehe darunter die aufrichtig gemeinte Freiheit, welche die Rechte der Gegner ebenso sehr garantirt als die eigenen." Noch ausführlicher und stärker spricht sich der Verfasser in demselben Sinne aus in den Schlußworten (conclusion) dieser zweiten Serie, 2. Band, S. 521 ff. Mit völligem Rechte sagt hier der Verfasser: „Es ist nicht wahr, daß das Christenthum nur vermittelst des vergoldeten Kreuzes des Constantin den Sieg davon getragen hat. Es hat gesiegt durch das Kreuz auf Golgatha; es hat gesiegt ungeachtet der weltlichen Herrscher, und indem es sie lehrte, daß ein neues Recht zur Welt geboren ist, vor welchem das Recht der Gewalt sich beugen muß, nämlich das Recht des Gewissens. Die Unterstützung von Seiten der weltlichen Herrscher, weit entfernt, ihm den Sieg zu sichern, wird es compromittiren und entehren. Die Welt wird geneigt sein zu glauben, daß das Christenthum ohne jene nicht hätte ausrichten können, was es in der Vereinigung mit jenen ausgerichtet hat; da doch dasselbe, seinen eigenen Kräften überlassen, selbst unter dem Drucke der Verfolgung, in weniger als einem Jahrhundert das Heidenthum völlig gestürzt hätte, ohne ihm seine Waffen und seine Principien zu entlehnen, demnach ohne es im Bestande zu erhalten, indem man sich zugleich einbildete, es zu zerstören. Diejenigen, welche wähnen, daß ohne Constantin der Sieg des Christenthums ein ungewisser war, wissen nichts von der Geschichte der ersten Jahrhunderte." So erscheint denn das Ganze als ein beredtes, in Form der Geschichte abgefaßtes Plaidoyer für diejenige Sache, welcher der Verfasser in kirchlicher und auch in theologischer, speciell in apologetischer Beziehung seine edlen Kräfte, seine bedeutenden Gaben und Kenntnisse gewidmet hat.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die auf absolute Trennung von Kirche und Staat ausgehende Ansicht des näheren zu charakterisiren und darüber ein Urtheil zu fällen. Wir wollen auch nicht untersuchen, ob man mit so apodiktischer Gewißheit behaupten kann, daß das Christenthum ohne den Schutz des Staates in so kurzer Zeit mit dem Heidenthum fertig geworden wäre; mußte doch, nach heidnischer Anschauung, das Christenthum, so lange es vom Staate verfolgt wurde, beim großen Haufen immer der Legitimation entbehren. Es ist eine bekannte Wahrheit, daß der Heide, wenn er im Unglück ist, an seinen Göttern verzweifelt; daher, als die Heiden sahen, wie die Herrscher der Welt die alten Götter verließen, fühlten sie sich auch mehr geneigt, sie preiszugeben. Daß das Christenthum in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts so bedeutend an Zahl der Anhänger gewonnen, kam ja zum Theil auch daher, daß die Kaiser die christliche Religion gewähren ließen oder gar begünstigten. Wir wollen auch nicht untersuchen, ob und wieweit das Aufkommen der Hierarchie durch die Lage der christlichen Kirche gegenüber dem Staate in den drei ersten Jahrhunderten befördert wurde; — eine Bemerkung, die ich einst Vinet machte und die er nicht

ganz unbeachtet ließ —, so ist es gewiß nicht zufällig, daß das Papstthum im Occidente sich bildete und nicht da, wo der christlich gewordene Herrscher des Reiches seinen Sitz hatte. Noch weniger können wir hier die wichtige Frage verhandeln, ob sich denn nicht eine Gestalt der Kirche denken lasse, ja vielmehr, ob es nicht schon solche Gestalten der Kirche gegeben habe und noch gebe, wo sie, unbeschadet ihrer Vereinbarung mit dem Staate, Autonomie und Leben genug besitze, um ihren Charakter, ihre Selbstthätigkeit zu wahren, zu kräftigem Gedeihen zu gelangen, und reiche Früchte zu tragen. Nur das Eine können wir nicht umhin hervorzuheben, daß die so bestimmt ausgesprochene Tendenz der ganzen Darstellung vielleicht nicht ganz geeignet sein dürfte, die Sache, die der Verfasser vertritt, zu stützen. Wenn der Leser zu sehr merkt, worauf es bei dem Schriftsteller abgesehen ist, wenn der Schriftsteller selbst unverholen es ausspricht, und sein: haec fabula docet so geflissentlich wiederholt, so stark betont, so kann das auf viele Leser eher einen entgegengesetzten Eindruck machen. Viel besser ist es, nach Art der antiken Geschichtschreiber, nach Art der biblischen insbesondere, das Urtheil und den Eindruck auf das Gemüth aus der Darstellung selbst sich ergeben zu lassen. Daß wir selbst uns schon zu den obigen Andeutungen veranlaßt gesehen haben, daß wir beim Beginne unserer Anzeige schon unwillkürlich an alle jene angedeuteten Fragen erinnert wurden, dient zur Bestätigung des so eben Gesagten. Wir wollen damit dem Werthe des Ganzen keinen Abbruch thun.

Das allgemeine richtig bezeichnete Thema des Ganzen ist: „der große Kampf des Christenthums gegen das Heidenthum. Die Märtyrer und die Apologeten." Die Darstellung selbst zerfällt in vier Bücher, wovon das erste die Missionen und die Verfolgungen der Kirche, das zweite die Väter der morgenländischen und der abendländischen Kirche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts bis auf Constantin, das dritte die Polemik des Heidenthums gegen das Christenthum, das vierte die christliche Apologetik im zweiten und dritten Jahrhundert behandelt. Bei dieser Eintheilung fällt auf, daß die Lehrer des zweiten Jahrhunderts darin keine Stelle finden; sie werden untergebracht theils in der Periode des apostolischen Zeitalters, das aber, auch nach dem Verfasser, nur bis an das Ende des ersten Jahrhunderts reicht, wobei also eine Incongruenz zu Tage tritt, theils unter den Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts, theils im ersten Buche, wie z. B. Irenäus. Es scheint mir insbesondere unzulässig, obschon es noch oft vorkommt, eine eigene Rubrik apostolische Väter aufzustellen und eben so unpassend, sie sammt und sonders in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, das nur die Geschichte bis zum Jahr 100 fortführen soll, abzuhandeln.

Ueberblicken wir aber das Ganze von Seiten der historischen Forschung, die es voraussetzt, so müssen wir dem Verfasser unser aufrichtiges Lob und Anerkennung zollen. Obschon der Verfasser seine Gelehrsamkeit nicht zur Schau trägt, so sieht man überall, daß er den Gegenstand wissenschaftlich zu erforschen bemüht gewesen ist. Er hat die Geschichte, die den Vorwurf seiner Darstellung bildet, durchweg aus den Quellen studirt. Er hat die Mühe nicht gescheut, die betreffenden Schriften der Väter zu lesen, zu excerpiren und aus eigener Kenntniß entwirft er ein Bild des darin enthaltenen Gedankencomplexes. Er hat sich aber auch vertraut gemacht mit den deutschen Bearbeitungen dieser Geschichte,

und der Excursus über das neulich aufgefundene Werk des Hippolytus gibt den Beweis, daß er es versteht, in die Details der kritischen Forschung einzugehen. Sollen wir Kritik üben, so wollen wir bemerken, daß der Verfasser wohl nur aus Versehen Manes an den Anfang des dritten Jahrhunderts setzt; sodann ist uns aufgefallen, daß er mit so auffallender Kürze über die Geschichte der thebäischen Legion hinwegeilt. Der Name Adamantinus des Origenes ist nicht richtig durch homme d'airain wiedergegeben. Von Arnobius sollte angeführt werden, daß er die Unhaltbarkeit der allegorischen Erklärung der Mythen aufgedeckt habe. Es ist auch nicht richtig zu sagen, daß die meisten römischen Bischöfe Märtyrer waren, daß Rom alle Tage dem Papstthum sich näherte, wozu der römische Geist und die Zeitumstände hindrängten u. a. dgl. mehr. Sodann anticipirt der Verfasser unabsichtlich die in einer dritten Reihe zu behandelnden Gegenstände, z. B. was er in der Geschichte der Verfolgungen von den Katakomben sagt, das gehört in die Geschichte des Gottesdienstes.

Die ganze Darstellung athmet eine Lebendigkeit, Frische, Wärme und Begeisterung, die ganz geeignet ist, die Leser hinzureißen, ihnen das höchste Interesse für den behandelten Gegenstand einzuflößen, und in ihnen die Liebe zum Studium der älteren Kirchengeschichte zu wecken. Wir legen darauf mit Recht einiges Gewicht. Unsere französischen Glaubensbrüder beschäftigen sich seit einiger Zeit eingehend mit der Geschichte der französisch-reformirten Kirchen, es sind schon vorzügliche Arbeiten darüber zu Tage gefördert worden. So sehr wir den Werth derselben anerkennen, so heilsam es ist, die Erinnerungen an die Kämpfe und Arbeiten ihrer Vorfahren wach zu rufen, so ist es doch auch von großer Bedeutung, daß darüber das Studium der älteren Kirchengeschichte nicht vergessen werde; es ist dies wichtig auch im Verhältniß zu den französischen Katholiken, die daraus, wenn sie wollen, ersehen können, daß die von ihnen so sehr verachteten Protestanten etwas mehr sind als eine vom Stamme der allgemeinen Kirche losgerissene, derselben feindlich entgegenstehende Secte. Auch, was das Formelle der Darstellung in anderer Beziehung betrifft, so gebührt dem Verfasser, abgesehen von den weiter oben gemachten Ausstellungen gegen die Eintheilung des Stoffes, großes Lob. Auf sehr geschickte Weise werden specielle Züge in die Geschichte eingeflochten, und werden die verschiedenen Strömungen der Geschichte unterschieden und auch in ihrem Zusammenhange dargestellt; wo es gilt, eigentlichen Lehrgehalt auseinanderzusetzen, da zeigt sich der Verfasser als gründlich gebildeten Theologen. Wir geben übrigens zu, daß für einen deutschen Geist die Darstellung nichts verlieren würde, wenn sie weniger rhetorisch gehalten wäre, wenn die Bezugnahme auf Richtungen der unmittelbaren Gegenwart, die der Verfasser entweder vertritt oder bekämpft, weniger hervortreten würde. Doch es sind dies einzelne Schatten, die den Werth des Ganzen durchaus nicht aufheben und die in den Kreisen, für welche der Verfasser zunächst gearbeitet hat, weniger auffallen, ja die in diesen Kreisen seinem Werke wohl eher mehr Eingang verschaffen könnten.

Die bedeutendsten Abschnitte des Werkes sind die zwei letzten Bücher. Im dritten Buche finden wir eine Beschreibung der Polemik des Heidenthums gegen das Christenthum, wie man sie in dieser Vollständigkeit und Ausführlichkeit wirklich noch nicht besitzt. Die Darstellung bei Tzschirner, der Fall des Heidenthums, die dem Verfasser keineswegs unbekannt ist, ist bei aller ihrer Vorzüglichkeit doch

bei weitem nicht so reichhaltig. Als besonders gelungen heben wir hervor die dem Lucian von Samosata gewidmete Darstellung. Der Glanzpunkt des Ganzen ist das letzte, das vierte Buch, das der Verfasser mit besonderer Vorliebe und Begeisterung ausgearbeitet zu haben scheint. Er geht davon aus, daß das Christenthum der brutalen Gewalt der Verfolgung die heldenmüthige Standhaftigkeit seiner Märtyrer, und den Angriffen auf dem Gebiete der Erkenntniß seine Apologeten entgegengestellt habe; denn „es achte den menschlichen Geist zu hoch, um sich mit dem Siege auf dem äußeren Gebiete zu begnügen. Die Apologeten haben nicht nach frommen Ausflüchten gehascht, um sich damit der Beantwortung ihrer Gegner zu entziehen. Sie haben vom Recurs an die Einfalt des Evangeliums und an die Thorheit des Kreuzes keinen Mißbrauch gemacht. Sie haben keine einzige Anklage und Einwendung unbeantwortet gelassen, sie haben die heidnische Philosophie mit ihren eigenen Waffen besiegt. Die intellectuelle Ueberlegenheit des Christenthums ist nicht weniger bewunderungswürdig gewesen als seine sittliche Ueberlegenheit. So wie die Kirche, durch ihre Feinde gedrängt, genöthigt wurde, ihre Sache vor dem Richterstuhl der Wissenschaft zu vertreten, haben ihre Vertheidiger sich an die Spitze der intellectuellen Bewegung ihrer Zeit gestellt."

Der Verfasser unterscheidet drei verschiedene Richtungen der Apologetik, oder, um des Verfassers Ausdruck zu gebrauchen, drei Schulen von Apologeten. „Jede charakterisirt sich durch die verschiedene Lösung, die sie der großen Frage betreffend das naturgemäße Verhältniß des Christenthums und der menschlichen Natur zu einander gibt; denn das ist offenbar das wesentliche Problem der Apologetik, da ihre nächste Aufgabe darin besteht, zwischen der Wahrheit und der menschlichen Seele die Vermittelung zu geben. Methode und Argumente werden verschieden sein, je nach der Vorstellung des Apologeten von dem Verhältniß des Menschen und der Offenbarung zu einander. In der Kirche der ersten Jahrhunderte finden wir, so wie übrigens zu allen Zeiten der Geschichte des Christenthums, drei verschiedene Lösungen dieser Haupt- und Lebensfrage. Zuerst begegnen wir zwei Richtungen, welche einander schlechterdings entgegengesetzt sind. Während die eine eine innige Verwandtschaft zwischen dem Christenthum und der menschlichen Seele aufstellt, verwirft die andere diese tröstliche Auffassung und findet seit dem Sündenfalle keinen göttlichen Keim mehr in der Seele. Die ersten Apologeten bemühen sich, die latente Sympathie des Menschen für Christum ans Licht zu stellen; sie berufen sich auf die Aspirationen des Herzens und des Gewissens nach dem Christenthum, indem sie zugleich den Satz aufstellen, daß die besten Wünsche des menschlichen Herzens und Gewissens die Offenbarung eben so wenig ersetzen können, als der Hunger das Brod ersetzen kann, das bestimmt ist, den Hunger zu stillen. Die anderen Apologeten werden alle ihre Sorgfalt darauf verwenden, die menschliche Natur in die tiefste Schmach zu stürzen, um sie mittelst Ekel und Verzweiflung an sich selbst dahin zu bringen, daß sie zum Erlöser ihre Zuflucht nehme. Diejenige Schule, welche eine wirkliche Verwandtschaft zwischen der Seele und der Wahrheit lehrt, zertheilt sich in zwei Richtungen. Die eine sucht Zeugnisse und Beweise für diese Verwandtschaft in der historischen Entwickelung der Menschheit, in den großen Kundgebungen der menschlichen Seele, wie sie in den Religionen und in den philosophischen Systemen der alten Welt niedergelegt sind; die andere spricht dasselbe Ana-

thema über die ganze Vergangenheit aus, verwünscht die Philosophen gleich wie die Götter und beruft sich nur auf die natürlichen Instincte des menschlichen Herzens." In die erste Classe reiht der Verfasser Justin Mart., Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes, „neben welchen glänzenden Namen im Occidente nur Hippolytus, Minucius Felix genannt werden können. Justin formulirt mit vieler Präcision das Princip dieser Schule, aber ohne ihm immer getreu zu bleiben. Clemens von Alexandrien befreit dieses Princip von den Einschränkungen, welche es bei seinem Vorgänger alterirten; er gibt ihm die solideste Grundlage, indem er mit eben so vieler Kühnheit als Gründlichkeit die Hauptfrage, betreffend das Verhältniß der Vernunft zum Glauben, behandelt. Origenes entdeckt die weit reichenden Folgerungen, die sich aus der Methode, die er ererbt hat, ergeben und wendet sie auf die verschiedenartigsten und schwierigsten Probleme der Apologetik an. Mit Origenes hat die Apologetik ihren Culminationspunkt erreicht. Von da an kann sie nur noch hinuntersteigen und verliert Macht und Freiheit zugleich. Haupt der zweiten Schule oder Richtung ist Tertullian. Derselben Richtung gehören an Theophilus von Antiochien, Tatian, Hermas, der Verfasser des Briefes an Diognet, und im Occidente noch Commodian und Cyprian. Arnobius eröffnet und schließt die dritte, indem er die menschliche Natur mit Schmach bedeckt und vor keinem Mittel sich scheut, um sie mehr zu erniedrigen." Arnobius wird aufgefaßt als der einzige Repräsentant der dritten Richtung. Man wird dem Verfasser zugeben müssen, daß in der That diese drei Richtungen der Apologetik unterschieden werden können, daß sie im Allgemeinen richtig bezeichnet sind.

So sehr der Verfasser die Apologeten besonders der ersten Classe schätzt und ihre Verdienste preist, so wenig ist er blind gegen ihre Fehler. „Justin M. sieht im Christenthum weit mehr eine Lehroffenbarung (révélation doctrinale) als das göttliche Werk der Erlösung; er spricht zwar oft von Christo als dem Erlöser der Menschen; aber was er gelehrt hat, beschäftigt ihn weit mehr als was er vollbracht hat. Der Herr ist ihm vor Allem ein göttlicher Plato, der der Welt die ganze Wahrheit gebracht hat, aber der vollkommene Lehrer in Christo verdunkelt mehr oder weniger das Lamm, das für die Sünde der Welt geschlachtet wurde. Daher entgeht ihm der wesentliche Unterschied zwischen dem Christenthum und demjenigen, was ihm vorausgegangen. Zwischen der griechischen Philosophie und der evangelischen Offenbarung gibt es für Justin keinen anderen Unterschied als den zwischen einer theilweisen und einer absoluten Offenbarung des Logos; die Menschwerdung sollte dienen zur vollen Offenbarung derselben Wahrheiten, welche schon Sokrates im Namen des in ihm wohnenden Logos proclamirt hatte. An anderen Orten stellt Justin die Menschwerdung zwar als ein Mittel der Heilung hin, aber der Gesichtspunkt der Lehre, der intellectuellen Erleuchtung ist der vorherrschende." Der Verfasser findet also auch im eigentlich positiven Theile der Apologie große Lücken. „Man dürfte erwarten, daß Justins treffliche Gedanken über die centrale Stellung des Logos in der Schöpfung und in der fortschreitenden Erleuchtung der Menschheit ihn zu reichhaltigen Erörterungen über seine höchste Offenbarung in der Menschwerdung geführt hätten. Allein, im Gegentheil, er ist, was diesen Hauptpunkt betrifft, höchst unvollständig. Er versteht es nicht, die fundamentale Uebereinstimmung zwischen dem historischen Christus und dem Gewissen nachzuweisen, und anstatt festzustellen, daß er

der von den Heiden Ersehnte ist, derjenige, der durch sein Werk und besonders durch seine göttliche und menschliche Natur ihrer langen Erwartung entsprochen hat, betont er ausschließlich die sittliche Ueberlegenheit seiner Lehre." — „Das Werk des Erlösers resumirt sich in der sittlichen Erneuerung der Menschheit, aber man sieht nicht deutlich genug, auf welche Weise er diese Erneuerung vollbringt (nämlich indem er für uns starb), und durch welche Mittel er vollbringt, was keine Philosophie vollbringen konnte." Der Verfasser hat ganz recht, doch ist nicht zu übersehen, daß gegenüber den abscheulichen Verläumdungen der christlichen Sitten es sehr nöthig war, den moralischen Einfluß des Christenthums, in der Art, wie Justin es that, hervorzuheben. Wir denken hier an jene Märtyrerin zu Lyon, wo dergleichen abscheuliche Gerüchte auch cursirten; Blandina, so hieß sie, setzte allen Folterqualen die Worte entgegen: „ich bin eine Christin, und bei uns wird nichts Schlechtes begangen." Euseb. V. 1. Der Verfasser scheint zu vergessen, daß Justin eine Apologie schreibt, nicht aber eine dogmatische Abhandlung, und daß er selbst, bei dem Anblicke der Standhaftigkeit der Märtyrer in den größten Qualen, sich überzeugte, daß die Christen nicht die ruchlosen Menschen sein könnten, wie man sie abgeschildert hatte, und daß dies wesentlich zu seinem Uebertritte zur christlichen Partei beitrug. Eine ähnliche Bemerkung müssen wir zu dem machen, was der Verfasser über die Anwendung des Beweises aus den Wundern und Weissagungen bei Justin macht. Er hat ganz recht, diesem Beweise nur eine untergeordnete Stelle einzuräumen; aber ob Justin im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen, zu der ganzen Zeitbildung so ganz unrecht hatte, von dem aus der Erfüllung der Weissagungen abgeleiteten Beweise zu sagen: ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται, das ist eine andere Frage. Sehen wir doch aus dem Dialoge mit dem Juden Tryphon, welchen tiefen, entscheidenden Eindruck das Lesen der prophetischen Schriften auf ihn selbst gemacht hat. Dabei beschreibt der Verfasser recht gut die Mängel von Justins Apologetik den Juden gegenüber, seine allegorischen Spielereien über das Alte Testament, die aber Justin nicht abhalten, den Juden treffende Wahrheiten zu sagen, daß die Christen im Geiste und in der Wahrheit verwirklichen, was bei den Juden nur vorgebildet war u. s. w.

Mit Recht widmet der Verfasser der Apologetik der Alexandriner die ausführlichste Erörterung; er nennt sie die weitherzigste und reichhaltigste Apologetik der alten Kirche, und er fühlt sich um so mehr zu derselben hingezogen, als seine eigene theologische Richtung mehrere Anknüpfungspunkte an dieselbe enthält.

„Die Apologetik des Clemens von Alexandrien hat wie die der vorhergehenden Apologeten zwei Theile, wovon der eine gegen den Irrthum gerichtet ist, während der andere die Rechte der Wahrheit feststellt. Der erstere Theil hat weniger Originalität als der zweite." — Im ersten Theile tadelt der Verfasser mit Recht, daß Clemens die tiefere Idee, die den griechischen Mysterien zu Grunde lag, nicht erkannt, sich nur an die Außenseite gehalten habe. Doch gesteht er, daß Clemens im Protreptikus sehr werthvolle Erörterungen über diese geheimen Culte der Griechen gegeben habe. Weiterhin bilden des Clemens allgemeine Ansichten über die menschliche Natur den Uebergang zum positiven Theile seiner Apologetik. „Clemens geht von dem Gedanken aus, daß es, ungeachtet des Sündenfalles, eine wesentliche Verbindung (relation) zwischen Gott und dem Menschen gibt, eine Verbindung, wovon er mit Sorgfalt alles Abschweifen in

das Pantheistische fern hält. Das Göttliche ist nicht in uns vermöge einer Emanation, sondern als Gabe der unendlichen Liebe; und nichtsdestoweniger ist es ein unverlierbarer Vorzug des Menschen. Jene Gabe bildet den unterscheidenden Charakter des sittlichen Geschöpfes. Insofern der Logos das Organ der Mittheilung des Göttlichen ist, reiht sich daran die Lehre vom Logos, die in den Gedanken ausmündet, daß eine ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Logos und der menschlichen Natur stattfindet; das führt Clemens zu der großen Frage über das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben." Der Verfasser entwickelt sehr gut die Gedanken des Clemens darüber: „Die Vernunft ist nicht berufen, die Wahrheit zu erfinden noch zu entdecken; sondern nur sie zu empfangen; sie würde vergebens sich abmühen, wenn sie nicht von einer höheren Macht das Materiale für ihre nützliche Forschung erhalten hätte. Diese höhere Macht ist der Glaube. Man kann demnach nicht sagen, daß das Christenthum auf rationelle Erkenntniß verzichtet und blinde Zustimmung verlangt. Clemens beweist hier, daß das Christenthum den allgemeinen Gesetzen des Erkennens getreu bleibt, insofern jedes Erkennen mit Glauben anhebt, d. h. mit der unmittelbaren Anschauung der ersten Principien, worauf das Erkennen beruht. Daher schon Epikur sagt, *πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν*. Indem Clemens von der unmittelbaren Anschauung, welche der Glaube gewährt, die Willensbewegung nicht ausschließt, sondern vielmehr sie als nöthig setzt, lehrte er, daß der Glaube so gut wie der Unglaube eine moralische Ursache habe. Dem Glauben liegt ein Willensact zu Grunde. Die Seele sieht nur dann, wenn sie sehen will. So ist der freiwillige Glaube die Basis unseres Heiles. Glauben und überzeugt werden hängt von uns ab. Dazu gehört, daß die Seele sich vom Bösen lossage, sich reinige; so entwickelt sich die Aehnlichkeit der Seele mit Gott; um Gott, der die Liebe ist, zu fassen, muß man selbst Liebe haben. So entsteht die wahrhafte Einheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Dahin gelangt, haben wir die Erkenntniß im Geiste erlangt. Durch den Glauben gelangen wir zur Gnosis. Die christliche Theologie entwindet sich dem elementaren Glauben wie ein prächtiger Baum aus der in die Erde niedergelegten Eichel hervorgeht."

„Clemens sucht nun ferner zu zeigen, wie die durch moralische Intuition erkannte Wahrheit in allen Punkten mit dem Evangelium übereinstimmt. Zum voraus kann man überzeugt sein, daß er nicht in erster Linie auf das Wunder den Glauben an die Offenbarung gründen wird. Daher Clemens sagt: selig sind die da nicht gesehen haben und doch glauben. Wir sind jene Kinder Israels, welche sich unterworfen haben nicht wegen der Wunder, sondern weil sie die Stimme Gottes gehört haben (*οἱ μὴ διὰ σημείων, δι' ἀκοῆς δὲ συνετοί*). Ebenso wenig bedarf es einer dialektischen Demonstration des Christenthums. Es ist weniger nöthig, die Wahrheit zu beweisen (démontrer), als sie vorzuweisen (montrer), indem man an das Göttliche im Menschen anknüpft und auf seinen Willen wirkt. Das Licht wird gleichsam aus der Berührung des Göttlichen in ihm und des Göttlichen außer und über ihm hervorbrechen; die Evidenz wird sich ergeben aus der Verbindung der Wahrheit, die der Mensch im Innern in sich trägt, und die blos fragmentarisch ist, mit der vollständigen Wahrheit, welche das Evangelium ihm darbietet. Die religiöse Gewißheit ist zuletzt nichts Anderes als die Uebereinstimmung des Logos mit dem Logos. Der Logos erkennt sich selbst in Christo, aber in seiner Fülle und Herrlichkeit. Demnach wird der Apologet seine Auf-

gabe gelöst haben, so bald er gezeigt haben wird, daß Christus wirklich der von den Völkern Ersehnte ist. Wenn aus seiner Apologie sich ergibt, daß die Seele für ihn geschaffen ist und nur in ihm die Befriedigung ihrer höchsten Bedürfnisse findet, so wird die Beweisführung unwiderlegbar sein. Wenigstens wird sie so jedem redlichen Herzen scheinen, welches das Licht liebt. So wird die Weisheit gerechtfertigt durch ihre Kinder, und diejenigen allein gelangen zur Wahrheit, die von der Wahrheit sind. Logisch betrachtet findet hier ein Cirkelbeweis statt, da der Beweis nur für diejenigen Menschen überzeugend ist, die schon zum voraus überzeugt sind; aber dieser Cirkelbeweis, bemerkt der Verfasser treffend, zieht sich durch das ganze Christenthum hindurch." Dieselbe Anschauung beherrscht dasjenige, was Clemens über die Autorität der heiligen Schrift sagt. „Er beruft sich nicht auf äußere Beweise, Erfüllung der Weissagungen, Wunder durch die heiligen Schriftsteller verrichtet. Diese Beweise genügen selbst dem Geiste nicht völlig, auf keinen Fall aber können sie das Herz erweichen; sie werden niemals wahre Ueberzeugung bewirken. Man glaubt an die heilige Schrift auf dieselbe Weise, wie man an Gott glaubt, der durch sie redet; man muß also mittelst der moralischen Intuition das Göttliche in der Bibel suchen. Das erste Princip der religiösen Wahrheit ist der Logos, der durch seine Propheten, die Evangelien und die Apostel, redet. Das göttliche Wort in der Schrift ist daher auf dieselbe Linie zu stellen mit jenen ersten Principien, die über allen Beweis hinaus liegen, und wozu man auf unmittelbare Weise gelangt. Die Seele glaubt an sie aus freiem Aufschwunge und instinktgemäß; die Seele glaubt an die Bibel, wie sie an den Logos glaubt, dessen Gedanken die heiligen Bücher enthalten, dessen wohlthuende Stimme sie gleichsam hören lassen. Mit anderen Worten, die Schrift führt nicht zu Christo, sondern Christus führt zur Schrift. Weil Christus in der Schrift zu uns redet, und weil wir darin seine süße Stimme hören, darum ist sie für uns mit dem höchsten Ansehen bekleidet, darum wird sie die Norm, nach der wir Alles beurtheilen. Wer also der Schrift Glauben schenkt, der hat in der Stimme Gottes, die daraus ihm entgegenschallt, den unwiderleglichen Beweis der Wahrheit dessen, was darin enthalten ist. *ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον, τὴν τοῦ τὰς γραφάς δεδωρημένον φωνήν λαμβάνει θεοῦ.*" Clemens hat hier offenbar das testimonium spiritus sancti anticipirt, das in der Reformationszeit zuerst von Calvin Instit. I. 7. deutlich formulirt wurde.

Indem nun der Verfasser zu des Clemens Erörterung über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum übergeht, verhehlt er keineswegs, daß der geistreiche Alexandriner, so sehr er die Offenbarung über die Philosophie erhebt, doch die wesentliche Differenz zwischen beiden nicht erkannt hat. „Die Wahrheit, sagt Clemens, findet sich in der alten Philosophie als unter Schleiern verborgen; sie ist wie eine Frucht in ihre Schale eingeschlossen." „Daraus würde folgen, bemerkt mit Recht der Verfasser, daß wir, wenn wir die Schale zerbrechen oder die Schleier zerreißen, schon in Griechenland und Rom die Substanz selbst des Christenthums finden werden." „Clemens, fährt er fort, legt einen zu großen Werth auf die Bruchstücke der Wahrheit, welche die ausgezeichnetsten Vertreter der alten Welt halb und halb geschaut haben. Die alte Philosophie stiftete viel größeren Nutzen, indem sie die allgemeine Entartung kundgab, als indem sie einige immerhin mit Irrthümern vermischte Ideen über Gott und das zukünftige

Leben producirte. Ihre Hauptbestimmung war mehr zu zerstören als aufzubauen. Wir machen dies dem Clemens zum Vorwurf, daß er die negative Seite der Bestimmung des Sokrates und des Plato nicht genug in das Auge gefaßt hat. Die Bestimmung der alten Philosophie war weit mehr, dem Menschen sein Herz als ihm seinen Gott zu offenbaren, auf daß aus dem zerschlagenen Herzen endlich das allmächtige, von der erlösenden Liebe so lange erwartete Seufzen emporsteige. Aber um diesen Standpunkt einzunehmen, mußte man das Christenthum weniger von seiner intellectuellen Seite, dasselbe weniger als eine Philosophie, viel mehr als ein göttliches Werk erfassen, wobei jede Idee einer Thatsache entspricht. Clemens hat hierin die Spur des Justinus M. verfolgt. Die Offenbarung ist ihm weniger eine Erlösung als die Mittheilung des himmlischen Lichtes, welches das menschliche Herz zugleich erleuchtet und erwärmt." Wir hätten nur gewünscht, daß der Verfasser diese Gedanken nach zwei Richtungen hin noch weiter verfolgt hätte; erstens hängt der bezeichnete Mangel bei Clemens damit zusammen, daß er die Person des historischen Christus nicht genug hervorgestellt hat, und zweitens damit, daß er den einfachen Glauben doch nicht in seinem ganzen Werthe erkannt und die Gnosis zu sehr darüber gestellt hat; daher er selbst eigentliche Sätze der heidnischen Philosophie aufnimmt und sogar die Behauptung aufstellt, es gebe für den Gnostiker nichts Unbegreifliches mehr, gleichwie dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist. S. Thomasius, Origenes S. 30.

Den Uebergang zu Origenes formulirt der Verfasser in folgenden Worten: „Origenes nimmt die leitenden Ideen der Apologetik des Clemens an, er betrachtet sie als erwiesen und begnügt sich, sie zu bejahen. So stellt er mit eben so vieler Klarheit das wesentliche Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, die allgemeine Einwirkung der Gnade auf das menschliche Geschlecht, die Vorbereitung auf das Evangelium inmitten des Heidenthums und die überwiegende Bethätigung des Willens in Bildung des religiösen Glaubens auf". „Der göttliche Logos, sagt er in einer herrlichen Stelle, schlummert bei den Ungläubigen und wacht in den Heiligen. Er schlummert, aber nichtsdestoweniger ist er in jenen, gleichwie Christus auf dem Schiffe mit seinen Schülern sich befand, als sie auf dem stürmischen Meere dahinfuhren. Er wird aber aus seinem Schlummer erwachen, sobald die heilsbegierige Seele ihn anrufen wird und alsobald wird der Sturm sich legen. Mit anderen Worten, der Sohn Gottes ist für den Menschen kein Fremder. Alles, was unsere Seele Göttliches behalten hat, bestätigt seine Gegenwart in uns, aber das innere Wort schlummert, bis daß es durch ein inbrünstiges Heilsverlangen und durch die That des Willens in uns aufgeweckt werde. Wir werden immerfort diese großen Gedanken als Grundlagen der Darlegung des Christenthums bei Origenes finden; sie sind bei ihm nicht so neu wie bei seinen Vorgängern, er hat aber großen Nutzen daraus gezogen, er hat sie so weitläufig entwickelt, daß, obgleich er nicht Erfinder der von ihm angewendeten Methode ist, wir ihn doch als den vorzüglichsten Apologeten der alexandrinischen Schule begrüßen müssen. Er hat das Verhältniß des inneren Beweises zum äußeren Beweise auf meisterhafte Weise behandelt. „Wir werden sehen, wie er, um das dem Christenthum Feindliche zu bekämpfen, sich immer auf den Boden des sittlichen Lebens begibt; er hat sich darauf festgehalten und seine Taktik besteht darin, daß er seine Gegner zwingt, denselben Boden mit ihm zu betreten."

Was die Darstellung im Einzelnen betrifft, so gibt der Verfasser, zunächst fußend auf das Werk gegen Celsus, die weitläufige Polemik der Apologetik des Origenes gegenüber den jüdischen Angriffen auf das Christenthum. Es ist dies um so mehr anzuerkennen, als sehr oft gerade diese Seite des Werkes gegen Celsus nicht gehörig ausgebeutet wird. Weitläufig wird darauf die Apologetik des Origenes gegenüber den heidnischen Einwürfen und Angriffen dargestellt. Der Verfasser resumirt das Ganze des Werkes in folgender Weise:

„Die Apologie des Origenes zeigt sich uns jetzt in ihrer Reichhaltigkeit, in größerer Ordnung zwar, als wir sie im Werke gegen Celsus finden, aber mit allen ihren charakteristischen Merkmalen. Er hat die hauptsächlichsten Einwürfe seiner Gegner beantwortet, nicht blos, indem er sie widerlegte, sondern auch, indem er ihnen einen darüber stehenden höheren Gedanken, der mehr Wahrheit enthält und umfassender ist, entgegenstellte. Er ist dem Juden auf das Gebiet der rabbinischen Exegese gefolgt, er hat ihn durch Bibelstellen widerlegt; er hat bewiesen, daß der Jude der jüdischen Offenbarung ungetreu geworden ist und daß, wenn er Moses und die Propheten angehört hätte, sie ihn zum Kreuze würden geführt haben. Seine kräftige Beweisführung hat das dialectische Netz zerrissen, womit die heidnische Philosophie ihn, den christlichen Theologen, zu umgarnen versuchte. Er hat die Christen freigesprochen von den feigen Verleumdungen, welche der Volksaberglaube gegen sie ausgestreut. Der Apologet hat gezeigt, daß unter diesem Haufen unberühmter Menschen die Kirche des lebendigen Gottes sei, die verborgene Stütze der Welt, die nur durch sie besteht. Er hat in diesen durch das öffentliche Urtheil gerichteten Menschen, zur Bewunderung der Leser, die Majestät des Gewissens aufgezeigt, welches gegen das menschliche Gesetz sich erhebt, weil es einem höheren Gesetze gehorcht. Den beschimpfenden Anklagen wider das Christenthum hat Origenes geantwortet, indem er auf seine friedlichen Triumphe inmitten einer feindlichen Welt hinwies. Eine neue Gemeinschaft, Schule aller Tugenden, hat sich von der allgemeinen Verderbniß abgelöst, und die von ihr mit Heldenmuth ertragenen Leiden haben das Zeugniß ihrer unzähligen Missionare besiegelt. Origenes ist von da übergegangen zur Vertheidigung der Religion der Christen. Er hat in formeller Beziehung ihre Ueberlegenheit gezeigt, insofern ihre durchsichtige Einfachheit die Wahrheit dem Manne des Volkes, dem Kinde, dem Weibe, dem Sklaven, dem Ungebildeten zugänglich macht. In der sogenannten Thorheit der christlichen Lehre entdeckt der Apologete Schätze von Weisheit und Wahrheit, und er weist nach, daß der Glaube eine rechtmäßige Methode ist, um sich Gewißheit zu verschaffen, den Gesetzen menschlichen Erkennens entsprechend. Nachdem er durch eine gelehrte Untersuchung die Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit der neuen Religion bewiesen, welche also nicht ein wunderliches Gemisch der religiösen und philosophischen Ideen der Vergangenheit ist, zeigt er in derselben den Centralpunkt der Geschichte der Menschheit, das Ziel ihrer Sehnsucht. Diese hat ihn dahin geführt, im Namen des im Gegensatz zum pantheistischen Fatalismus fest behaupteten Theismus, die Würde des moralischen Geschöpfes wiederherzustellen, welches die stolzen Philosophen mit Koth bedeckten, indem sie den Menschen lieber unter das Thier hinuntersetzten, als daß sie die Erlösung als edles Almosen aus der Hand eines freien und persönlichen Gottes angenommen hätten. Diese von aller Uebertreibung und Selbsttäuschung freie Achtung vor der nach dem Bilde Gottes ge-

schaffenen, aber gefallenen Seele ist dem Origenes die beste Erklärung des Geheimnisses der Gottseligkeit, der Erniedrigung und der Leiden des Gottmenschen. — Um aber unter dem Schleier seiner Demüthigungen seine Schönheit und Gottheit zu erkennen, bedarf es des Auges des gereinigten Herzens. Diejenigen allein werden sehen und hören, welche sehen und hören wollen. Origenes wendet eine heilige Gewalt an, um diese moralische Entscheidung hervorzurufen, sei es, daß er zum Juden oder zum Griechen redet. Jegliche Frage, sie möge bedeutend oder weniger bedeutend sein, führt ihn dahin, diesen großen Willensact zu sollicitiren. Man könnte daher den Hauptinhalt seiner Apologie in diese Worte Christi zusammenfassen: „Wenn jemand den Willen Gottes thun will, so wird er erkennen, daß meine Lehre von Gott ist." — „Bereichert durch die Arbeiten seiner Vorgänger hat Origenes dem christlichen Alterthum die vollständigste Apologie gegeben, diejenige, welche am meisten dem Geiste des Evangeliums entspricht, und am besten geeignet ist, den Geist des Menschen unter Christum gefangen zu nehmen. Viele Jahrhunderte sollten vergehen, ehe die Kirche der Welt wieder eine Apologie bieten könnte, welche mit dieser herrlichen, unter dem Bannstrahle einer Excommunication geschriebenen Apologie verglichen werden dürfte." Wir stimmen diesem letzteren Urtheile vollkommen bei; es haben ja schon ältere Gelehrte das Werk gegen Celsus ein goldenes und nie genug gepriesenes Buch genannt. Doch hätte der Verfasser noch mehr, als er es in der speciellen Darstellung gethan hat, die Schwächen und Lücken der Apologie des Origenes hervorheben dürfen. Diese Bemerkung bezieht sich auch auf die Beurtheilung anderer Apologeten. Besonders hätten wir gewünscht, daß der Verfasser auf die Mängel der Erklärung des Alten Testamentes, auf die Mängel der Uebersetzung desselben, die in den Händen der Christen waren, aufmerksam gemacht hätte. Siehe darüber Gieseler, Dogmengeschichte, S. 61—64. Solche Verstöße, wie sie Gieseler hier anführt, waren wahrlich nicht geeignet, die Juden eines besseren zu belehren. Eben so hätte der Gebrauch der sibyllinischen Bücher durch die Apologeten gerügt, und überhaupt über diese sibyllinischen Bücher nähere Auskunft gegeben werden sollen. Man kann sagen, daß der Verfasser unwillkürlich bisweilen zu sehr der Apologet der Apologeten wird. Wir mögen es ihm in gewissem Sinne zugeben, daß Origenes das Ideal des christlichen Theologen darstellt (I. 378.), doch dieses Urtheil bedarf wohl noch größerer Limitation, als welche der Verfasser ihm gegeben hat. Hingegen erkennen wir mit Freuden an, daß er im ersten Bande dieser zweiten Reihe das Leben und den Charakter des großen alexandrinischen Theologen sehr schön und ergreifend gezeichnet hat; es gehört diese Lebensbeschreibung zu den gelungensten unter den eigentlich historischen Parthien des Werkes.

Ebenso erklären wir uns einverstanden mit der Charakteristik der Apologetik Tertullians. Der Verfasser hat, was uns übrigens nicht ganz passend scheint, den einen Theil, der mehr eine gerichtliche Vertheidigung ist, in die Darstellung der Geschichte der Verfolgungen aufgenommen 1. Bd. S. 224. Hier sagt er: „die Sprache des Apologeticus ist mit allen Fehlern der Zeit behaftet, sie strotzt von Antithesen, die oft sehr übertrieben sind. Doch stehen wir nicht an, diese incorrecte Rede unter die Zahl der Meisterwerke des menschlichen Geistes zu rechnen; so sehr ist sie von einem mächtigen Hauche durchweht; es ist dies der Hauch der Zukunft, die Eingebung eines feurigen und seiner selbst gewissen

Glaubens. Niemals hat die sittliche Ueberlegenheit gegenüber der materiellen Uebermacht, welche sie zu erdrücken suchte, eine stolzere Haltung angenommen." Und nun geht er zu den Einzelnheiten über, die recht gut beleuchtet sind. Im vierten Buche kommt er wieder auf Tertullian zu sprechen und legt nun die leitenden theologischen Gedanken seiner Apologetik dar. Treffend sagt er: „die menschliche Natur hoch stellen und zugleich alles dasjenige mit Verachtung überhäufen, was über die einfachsten und naivsten Aeußerungen der menschlichen Natur hinausgeht, alles was in den Bereich der mehr oder minder verfeinerten Cultur der Intelligenz gehört, das ist die doppelte Aufgabe, die Tertullian sich stellt; sie kehrt in allen seinen Schriften wieder, aber besonders in seinem Apologeticus hat er sie weitläufig behandelt. So wird er denn mit großem Eifer sich auf die unwillkürlichen Aspirationen des menschlichen Herzens stützen, er wird keinen Anstand nehmen, im gefallenen Menschen den Stützpunkt oder die Erwartung des Heilswerkes aufzusuchen; zu gleicher Zeit aber, vermöge eines befremdlichen Widerspruches, wird er in der geistigen Entwickelung der Menschheit vor dem Christenthum absoluten Irrthum finden. Das Göttliche in der Menschheit verschwindet ihm, sobald die Gedanken der Menschen ihre Unmittelbarkeit abstreifen und das Gepräge der Geistescultur tragen. Die Philosophie ist in seinen Augen ein Plagiat oder eine Lüge. Die einfache Natur hoch stellen, um die Cultur des Geistes desto besser niedertreten zu können, darin resumirt sich die Apologetik Tertullians, darin zeigt sich seine Größe und seine Schwäche, sein Ruhm und seine Inconsequenz. Er zeigt Geistestiefe und Kühnheit, wenn er im gefallenen Menschen den Keim des Logos aufdeckt, er ist ungerecht, wenn er die Philosophie beschuldigt, diesen Keim nothwendig zu unterdrücken." Das wird im Folgenden sehr gut und ausführlich dargestellt. Es war auch ein glücklicher Gedanke, die zwei größten Apologeten der morgenländischen und abendländischen Kirche der damaligen Zeit, Origenes und Tertullian, einander gegenüber zu stellen. Wir können uns nicht enthalten, diese Parallele den Lesern mitzutheilen:

„In diesen beiden Männern bildet Alles einen Contrast: auf der einen Seite ein umfassender und ruhiger Geist, der die Heiterkeit in der Ausdehnung und Tiefe gefunden hat, auf der anderen Seite ein enger und zugleich sprudelnder Geist. Auf der einen Seite eine edle Toleranz, eine sympathetische Natur, welche überall Bundesgenossen für ihre Sache sucht und findet, die es wohl versteht, die Berührungspunkte zwischen dem Christenthum und Allem, was ihm vorausgegangen, herauszufinden. Auf der anderen Seite eine übermüthige Intoleranz, welche überall Feinde sucht und findet. Der eine will zwischen feindlichen Partheien vermitteln, er verrichtet das Geschäft eines festen und zugleich versöhnlichen Vermittlers zwischen der alten Philosophie und dem Christenthum, der andere will von keiner Annäherung dieser beiden zu einander etwas wissen, er verflucht die ganze Vergangenheit. Der eine liebt die ruhige Discussion, die friedlichen Conferenzen, wo man sich gegenseitig Achtung bezeugt, der andere will dem Ketzer den Mund stopfen, und wenn er sich herabläßt, mit ihm zu discutiren, so fängt er damit an, daß er ihn beleidigend und verletzend anfährt. Origenes und Tertullian haben beide gegen die Hierarchie gekämpft; aber dieser hat seiner Polemik so viele Heftigkeit und Leidenschaft beigemischt als der große Alexandriner in der seinen Selbstverläugnung und Sanftmuth bewiesen hat. Beide sind in mannigfaltigen Irrthum gerathen, Origenes, weil er sich zu sehr auf den

Höhen der Speculation gehalten, Tertullian, weil er zu wenig sich dahin zu erheben gestrebt hat. Die Beredtsamkeit des einen ist weit und klar wie sein Geist; sie gleicht einem majestätisch dahinströmenden Flusse, die Beredtsamkeit des anderen ist einem Bache zu vergleichen, der sich von den Höhen der Berge herunterstürzt. Origenes strahlt Licht aus, Tertullian sendet Blitze aus. Origenes richtet seine Rede vor allem an die speculativen Geister, er redet als christlicher Philosoph zu den Philosophen, Tertullian ist ein Volkstribun auf dem Forum, der die Leidenschaften der großen Menge aufregt, er ist der alte Redner mit seinen wilden Geberden, seinen lebhaften Bildern, seinem großartigen Pathos. In dem einen wie in dem andern ist eine bewunderungswürdige Aufrichtigkeit und eine gleiche Liebe zu Christo und zu der Wahrheit. Daher ihr großer Einfluß auf die Kirche."

Daß auch der Verfasser mehr und mehr belebenden Einfluß auf die französisch-reformirte Kirche ausübe, das ist der Wunsch, womit wir die Anzeige seines bedeutenden Werkes schließen. Gott gebe ihm Kraft zur Vollendung desselben. Die dritte Hauptabtheilung, die noch folgen soll, ist gerade die schwierigste.

Herzog.

Praktische Theologie.

Bekenntnißgrund, Kirche und Sectenwesen in Würtemberg nach Geschichte, Recht und Lehre dargestellt von Dr. Oskar Wächter. Stuttgart, J. F. Steinkopf. VIII. und 175 Seiten. 1862.

Der rechtsgelehrte Herr Verfasser, welcher schon in den Verhandlungen über das würtembergische Concordat für die Rechte der evangelischen Kirche als Publicist aufgetreten ist, übernimmt es in dieser neuen Schrift, nach einer andern Seite hin die Rechte der Kirche, und zwar nunmehr speciell der lutherischen, zu wahren. Er ist — wie er uns S. 109., Note, mittheilt — durch den zuletzt in Stuttgart lebenden und allda gestorbenen Dr. Kniewel angeregt worden, „in den Kampf für die Kirche des lauteren Bekenntnisses einzutreten"; eine Frucht dieser Anregung, ein Zeugniß specifisch lutherisch-kirchlichen Sinnes, eine warme Herzensergießung — die es als solche auch nicht scheut, Bekanntes wieder und wieder zu sagen — ist die vorliegende Schrift. Es kann uns nur erfreulich sein, wenn von solcher Seite für die Kirche, zu der wir uns bekennen, gearbeitet wird; was dabei noch Unklares, Unselbstständiges, Inconsequentes mit unterläuft, was auf allerhand fremde Autoritäten hin bona fide aufgenommen ist, während ein schärferer Blick, ein strengeres wissenschaftliches Denken darin nur eben menschliche Auskünfte und Combinationen, nicht aber göttliche Wahrheit erkennen kann, das wird bei der geistigen Beweglichkeit und Offenheit des Verfassers mit der Zeit sich wohl noch läutern, so daß auch sein kirchlicher Eifer nach gut würtembergischer Art sich in die richtigen Schranken zurückziehen wird. — Das Büchlein soll zunächst den Beweis führen, daß die evangelische Kirche Würtembergs nach ihrer Geschichte und ihrem rechtlichen Bestande eine lutherische Kirche ist. Dabei ist für uns die nächste Frage, wem das bewiesen werden soll? Hat denn im Ernste jemand daran gezweifelt? Auswärts wollte allerdings die liebe Unwissenheit

schon hie und da uns scheel ansehen, als seien wir eine unirte Kirche; darüber hätte schon Hauber's „Recht und Brauch der evangelischen Kirche Würtembergs“ (I. 1854. II. 1856.) sattsam belehren können. Der Nachweis, den unser Verf. gibt, ist richtig; nur hat er einen Punct übersehen, der einem Nichtwürtemberger am leichtesten den Eindruck machen kann, als wären wir nicht blos unirt, sondern sogar mehr reformirt als lutherisch: — das ist der Mangel alles Altardienstes, überhaupt die liturgische Einfachheit unseres Cultus. Daß diese thatsächlich sich von schweizerischen Einflüssen herdatirt, daß überhaupt in diesem Puncte sich Würtemberg von Anfang an mehr dem Süden als dem Norden zuneigte, hätte der Verf. (z. B. S. 4 f.) ganz wohl zugestehen dürfen, ohne Gefahr, deshalb der Kraft seiner historischen Beweisführung etwas zu entziehen. — Allein es ist nicht die Meinung blos, als wären wir unirt, die er widerlegen will, sondern seine tiefer liegende und weiter gehende Absicht ist die, unsere Landeskirche selber daran zu mahnen, daß sie eine lutherische sei; denn — das ist deutlich erkennbar — sie ist in ihrem thatsächlichen Bestand und Leben dem Verfasser nicht lutherisch genug. Hat vor etlichen Jahren die Erlanger protestantische Zeitschrift, als sie eine Schrift von Pfarrer Eberle anzeigte, uns die tröstliche Versicherung gegeben, es soll um dieses Einen guten Lutheraners willen uns übrigen verziehen sein, daß wir das leider nicht seien, — so wird nun, hoffen wir, in Folge dieses neuen, nicht zu verachtenden Zuwachses jene Indulgenz für uns erneuert und auf weitere Fristen verlängert werden. Gemäß der genannten Tendenz richtet sich die Polemik des Verf. zunächst gegen die Secten, die, wie wir mit ihm ernstlich zu beklagen haben, neuerlich mit einer dämonischen Wühlerei sich überall einzudrängen und Aergerniß anzurichten geschäftig sind. Was er ihnen entgegenhält, ist zwar nicht neu und die Philipp Paulus'sche Sturm- und Brandglocke, die sich „Friedensglocke“ nennt, wird in ihrer leichtfertigen Weise auch dagegen Lärm zu machen wissen; aber was er sagt ist — einige Ungenauigkeiten abgerechnet — einfach wahr und als Zeugniß der einfachen Wahrheit dankenswerth. Solche Pietät gegen die Kirche ist wahrlich edler und christlicher als der separatistische Eigendünkel und die methodistische Hetzjagd auf arme Seelen. Nur möchten wir, gerade diesen von Haß erfüllten Kirchenfeinden gegenüber, wünschen, daß der Herr Verfasser sich nicht in der Lobpreisung der lutherischen Kirche bis zu demselben Tone der Ueberschwenglichkeit verirrt hätte, in welchem etwa ein Pater Franziskaner den Schafen Petri die Herrlichkeit der katholischen Kirche anpreist, wie dies wenigstens S. 137. geschieht. („Die lutherische Kirche ist die Brunnenstube der Wahrheit und von ihrem Wasser werden in allen anderen Kirchen gesättigt, die gesättigt werden.... Von hier aus geht alles Heil; denn hier ist unverhüllt, nicht stückweise, sondern völlig, wie es nur immer diesseits des Grabes möglich ist, die klare Wahrheit des Evangeliums. Was andere Gemeinschaften an Wahrheit besitzen, vereinigt sich hier zur Wahrheit ꝛc.“ Wir haben freilich auch diese und ähnliche Ausdrücke sonst schon gelesen.) — Wie gegen die Secten, so legt der Verfasser auch gegen die der lutherischen Grundanschauung schnurstracks zuwiderlaufende Trennung von Staat und Kirche, d. h. die Entchristlichung des Staates, sein Wort ein; und wenn auch (wie z. B. S. 37. aus den unbefriedigenden Bemerkungen über den Summepiskopat deutlich hervorgeht) das wahre Verhältniß von Staat und Kirche unserem Verf. ebenso wenig klar geworden ist, weil er aus dem hergebrachten abstracten

Dualismus der Begriffe weltlich und geistlich nicht herauskommt, — so ist er doch in seinem Rechte, wenn er die neuesten Schritte der würtembergischen Gesetzgebung in jener Richtung (S. 38.) bedenklich findet. Durchaus wahr und treffend ist es auch, wenn er S. 53 f. sagt: „Wer sich innerlich von dem Bekenntniß der Kirche losgesagt hat, der maße sich nur auch nicht an, in ihren Angelegenheiten mitzureden; ihn geht die Kirche gar nichts an, und er überlasse sie denen, welche ihr zugehören. Es ist empörend zu sehen, wie Leute über kirchliche Fragen entscheiden wollen, welche nicht einmal den Herrn der Kirche anerkennen, sondern in offener Rebellion des Unglaubens stehen.“ — Aber seine Polemik geht auch gegen alles, was ihm in Theologie und Lehre nicht stricte mit dem lutherischen Lehrtypus zusammenstimmt; und auf diesem Felde ist er offenbar zu einem reinen und richtigen Urtheil noch nicht gelangt. Zwar liegt ihm eine freiere Erkenntniß nicht ferne; S. 48. u. 49. sagt er ausdrücklich, „wir wollen keine Enge des Bekenntnisses; wir wollen eine Kirche mit freier, weiter, milder Handhabung des Bekenntnisses“, er läßt auch für die Wissenschaft einen Spielraum, freilich nur als den der individuellen Ueberzeugung, wobei nicht ganz klar ist, ob er der Wissenschaft eine berechtigte Stellung innerhalb der Kirche zuerkennt oder nicht. Aber wenn, wie wir nach der ersteren Aeußerung consequent glauben müssen, die mildere Ansicht als die des Verfassers anzunehmen ist, so stimmen damit andere Ausführungen nicht zusammen. Denn wo er selbst die Lehre entwickelt, da thut er es — wie er überhaupt auch in diesen Partien durchaus seinen Autoritäten folgt — in einer dogmatischen Weise, die einer schärferen Prüfung vom Standpunct biblischer und historischer Wissenschaft aus nicht Stand hält. Nur einiges Wenige, was aber charakteristisch ist, sei davon erwähnt. S. 33. sagt er: „Christus selbst gründete den gegliederten Bau der Kirche und hinterließ die Kirche als einen gegliederten Bau.“ Wirklich? Wo war denn, als die Jünger vom Berge der Himmelfahrt heimkehrten, irgend eine Gliederung? Wenn der Verf. etwa den Primat Petri im Auge hat, so mag er nur gleich Alles widerrufen, was er in seinen frühern Schriften wider Rom und das Papstthum gesagt hat, denn dann bleibt keine Wahl, als katholisch zu werden. Alle Gliederung in der Kirche ist Sache der geschichtlichen Entwickelung, nicht aber einer positiven Stiftung Christi. Oder hat er nur das „Gnadenmittelamt“ im Auge. Aber daß Christus während seines Erdenlebens weder ein Pfarramt noch ein Consistorium eingesetzt hat, daß der Auftrag, den er seinen Jüngern gab, vorerst nur ein rein persönlicher Auftrag, nicht aber Einsetzung eines fortdauernden, immer neu zu besetzenden Amtes war, das wird zwar von klerikaler Seite beharrlich ignorirt und geleugnet, steht aber nichtsdestoweniger für jeden fest, der den guten Willen und die Fähigkeit hat, das, was die Schrift sagt, von dem zu unterscheiden, was sie nicht sagt, was nur die Theologen in sie hineinlesen. So sieht er auch S. 75. den Kernpunct nicht, um den es sich in der Controverse über die Beichte handelt; nicht das ist's, was bestritten wird, daß die Verheißung in Betreff des Bindens und Lösens etwas Reelles, eine That zum Inhalt habe anstatt bloßer, bedingter Erklärung, sondern daß die Verheißung an ein Amt-, statt an die Erleuchtung durch den heiligen Geist gebunden sei. S. 87. Note 2. behilft sich der Verf., wie dermalen nicht Wenige, zum Behufe der lutherischen Lehre vom Kinderglauben mit der Auskunft, daß der Glaube eben eine geistige Empfänglichkeit für Gott und Gottes Werk in uns sei, das bei Kindern weniger Widerstand finde, als in den

Erwachsenen. Letzteres ist gewiß; aber desto unbrauchbarer ist jene Definition des Glaubens als bloße Empfänglichkeit. Der Glaube ist eine That, und zwar eine That sittlicher Kraft; so gerade faßt ihn die lutherische Kirche, darauf beruht seine Bedeutung für die Rechtfertigung. Will man also auch den Säuglingen den Glauben als das menschliche Correlat der göttlichen Gnade, wie als Wirkung derselben zuschreiben, so muß man auch dazu entschlossen sein, ihn in seiner wirklichen Bedeutung, mithin einfach als ein Wunder zu statuiren, nicht aber ihn zu einer reinen Passivität oder bloßen Fähigkeit abzuschwächen. Wer das nicht will, weil es ihm bei einem Neugebornen psychologisch undenkbar ist, der hüte sich wenigstens, Andere, die einen ähnlichen Gebrauch von ihrem Denkvermögen machen, deshalb Rationalisten oder Ungläubige zu schelten. Positiv falsch ist S. 69. die Behauptung, bei Calvin sei das Abendmahl blos die höchste Feier und Kundgebung des Gemeindebewußtseins, nicht aber sei es die vollkommene und unvergleichliche Communion der Seele mit dem Herrn. Hätte der Verf., statt den einmal erwählten Autoritäten durch Dick und Dünn zu folgen, auch nur die betreffenden Fragen und Antworten im Genfer Katechismus von 1545 nachgelesen, so würde er anders gesprochen, er würde zugegeben haben, daß nicht das Mysterium einer Vereinigung mit Christus, sondern nur die materielle Bindung desselben an die leiblichen Stoffe im Abendmahl den Controverspunct bildet, über den uns auch mit bloßen Phantasien über himmlische Leiblichkeit noch nicht in befriedigender Weise hinausgeholfen ist. — Wie in diesen Dingen das theologische Urtheil des Verf. der erforderlichen Schärfe und Gründlichkeit entbehrt, so verräth auch S. 124. die Zusammenstellung von Namen, in denen er „einen Kreis göttlich geweihter Männer“, „leuchtende Heeresspitzen oder eine Oase von Palmen“ verehrt, in der That kein sehr scharfes Auge zur Prüfung der Geister, sofern unter diesen Namen doch welche von höchst verschiedenem Werthe sich finden und die ganze Auswahl nach einem sehr particulärem Maßstabe getroffen ist.

Noch eine — gewissermaßen persönliche Bemerkung müssen wir beifügen. S. 125. steht, auf Tübingen bezüglich, Folgendes zu lesen: „Ein Wort der Warnung gebührt namentlich unserer Universität“ (unter diesem universellen Titel werden aber wohl, wie wenigstens der ganze Zusammenhang zu vermuthen nöthigt, nur die Theologen gemeint sein). „Sie wird, wenn nicht bei Zeiten wahre Buße erfolgt, einem Gericht Gottes nicht entgehen. Denn sie hat sich mit Schleiermacher-Hegel'schen Windeiern getragen und die Strauß'sche Schule, diese Bildung des Abfalls, großgezogen. Und wenn gleich jetzt eine biblische Richtung der Theologie vorschlägt, so wäre doch wohl aller Grund vorhanden, daß die Tübinger Hochschule im Andenken der Väter, die auf ihr so lauter die Wahrheit gepflegt, an Offenb. 2, 5. sich mahnen ließe.“ Für diese zwar salbungsvolle, gleichwohl aber ebenso unbesonnene als unbefugte, überdies noch sich eigentlich selbst widersprechende Aeußerung können wir dem Herrn Verfasser eine kleine Zurechtweisung nicht schenken. Meint man doch, derselbe habe etwa nur in Rostock oder Schwerin von Tübingen gehört oder seine desfallsige Kenntniß aus dem Roman Eritis sicut Deus geschöpft. Weiß er nicht, daß schon während der Periode, auf welcher sein Anathema lastet, Männer, wie der selige Dr. Schmid, eine zwar geräuschlose, aber fortdauernde und nachhaltige, ächt evangelische Wirksamkeit ausgeübt haben? Will er nicht vielleicht aus der Geschichte sich erst besser

darüber unterrichten, ob zu den Zeiten, wo auf der Hochschule ganz besonders scharf auf „reine Lehre“ (was er nämlich so nennt) gehalten wurde, z. B. zur Zeit des Lucas Osiander und Thummius, mehr treue und tüchtige Prediger ins Land hinausgeschickt wurden, als in den letzten 30—40 Jahren? Es ist in evangelisch-kirchlichem Geiste auf der Hochschule lange schon gearbeitet worden, bevor es dem Hrn. Verf. gefiel, eine Bußpredigt an dieselbe zu richten; daß jene Arbeit und deren Früchte nicht den haut-goût des modernsten Kirchenthums haben, das gibt noch keinem Menschen das Recht, als drohender Prophet dagegen aufzutreten. Eine Ungebühr ist es auch, die sich freilich dermalen die liebe Ignoranz und das odium theologicum ohne Bedenken erlauben, sich an Schleiermacher's Namen bei jeder Gelegenheit zu vergreifen. Was die evangelische Kirche diesem Theologen verdankt, ist denn doch noch etwas anderes, als was der Hr. Verfasser Windeier zu nennen beliebt.

Uebrigens haben wir, wie schon oben angedeutet wurde, allen Grund zu glauben, daß der Hr. Verf. mit seinen theologischen Anschauungen noch nicht für immer abgeschlossen hat, und daß, da sein Wille ein redlicher ist, auch sein kirchlicher Eifer in das richtige Verhältniß zu den christlichen Grundforderungen der Wahrheit und der Liebe zurückkehren wird. Es ist sehr wünschenswerth und nöthig bei uns Schwaben, daß sowohl dem Indifferentismus als der Sectirerei und theosophischen Eigenbrödlerei gegenüber der kirchliche Sinn geweckt und gehoben, die Pietät gegen die Kirche genährt, beziehungsweise hergestellt werde; aber auf dem Wege, den der Hr. Verfasser einzuschlagen begonnen hat, ist dieser Zweck nicht zu erreichen.

Palmer.

Meine Suspension im J. 1860. Acht Wochen aus dem Leben eines landeskirchlichen Pfarrers. Von Wilhelm Löhe. Nördlingen, Beck'sche Buchhandlung. 1862. IV. u. 48 Seiten.

Wäre diese Schrift eine blos persönliche Erklärung, resp. Rechtfertigung des Verfassers über einen Conflict, in den er mit seinem Kirchenregiment gerathen war, so würden diese Blätter keinen geeigneten Ort zur Besprechung derselben bieten. Allein der Inhalt hat ein so allgemeines Interesse und führt auf so principielle Fragen, daß eine kurze Anzeige auch hier am Platze ist. Der Vorgang, worauf sich die Brochure bezieht — daß nämlich Pfarrer Löhe sich weigerte, ein Ehepaar wegen vorangegangener Scheidung zu trauen, daß er deshalb zeitweilig suspendirt, das fragliche Paar während seiner Suspension von einem andern Pfarrer getraut, hernach der suspendirte Pastor wieder in seine Amtsthätigkeit eingesetzt wurde, — hat seiner Zeit ziemlich ungleiche Urtheile hervorgerufen. Um so erwünschter ist es, das Genauere des Thatbestandes und der Motive, wonach Pfarrer Löhe gehandelt, von ihm selbst zu erfahren. Da stellt sich denn allerdings der ganze Vorgang in einem Lichte dar, welches uns tiefe und arge Schäden an unserem kirchlichen und staatlichen Leben erkennen läßt, andererseits aber dem Manne, an dessen fester Haltung diese Schäden so grell zu Tage gekommen sind, unsere aufrichtigste Achtung gewinnt. Ein Mensch, der einst Löhe's Schüler gewesen war, heirathet 23 Jahre alt zum erstenmal eine 31jährige, durchaus ungeeignete Person, blos weil sie etwas besitzt. Nach nicht einem vollen Jahre will er geschieden sein; weil aber keine genügenden Schei-

dungsgründe vorliegen, so dauert der Proceß eilf Jahre. Während dieser Zeit wird die Frau unsäglich mißhandelt; da es endlich zur Scheidung kommt, wird die Sache so gedreht, daß nicht der Mann, sondern die Frau als Schuldige dasteht und das Urtheil auf bösliche Verlassung gegründet wird. Inzwischen hat der Mann zwei Kinder im Ehebruch erzeugt; es ist aber nicht die Dirne, ihre Mutter, die er nunmehr ehelichen will, sondern eine Dritte, und zwar darum, weil diese ein Vermögen von 250 fl. besitzt. In den Verhandlungen benimmt sich der Bursche dem Pfarrer gegenüber unglaublich frech; von der Kirche hat er sich völlig fern gehalten; er sagt dem Pfarrer ins Gesicht, daß ihm persönlich an der Trauung gar nichts liege, sondern nur darum ihm zu thun sei, mit der Person, mit welcher er schon seit dem Verlöbniß wie ehelich lebe, unangefochten fortzuleben; daß ihm auch am Christenthum nichts gelegen sei und er über kurz oder lang jedenfalls aus der Kirche austrete. Nicht einmal zu dem Minimum von Nachgiebigkeit ist er zu bewegen, daß er sich auswärts trauen ließe; dem Pfarrer und der Gemeinde, die über den gottlosen Buben Eines Sinnes ist, will er auch damit öffentlich Trotz bieten, daß sie seine Trauung unter ihren Augen müssen geschehen lassen. Welcher evangelische Seelsorger, wenn er in Folge der einmal bestehenden Ehegesetzgebung und Ehegerichtspraxis solch' ein Brutum zu trauen beordert wird, sieht sich nicht dadurch in schwerste Gewissensnoth versetzt? Die Gründe, warum er die Trauung verweigert habe, setzt Löhe S. 15. in einer Weise auseinander, gegen deren überzeugende Kraft an sich nichts eingewendet werden kann. Aber Ein Punct hat sich uns ebenso deutlich herausgestellt, den zwar der Verf. ebenfalls beleuchtet, über den wir aber durch seine Auseinandersetzung S. 17. nicht überzeugt worden sind. Wie schon zur Zeit dieser Vorgänge Manche hier einen Fall sehen wollten, in welcher statt Trauungsverweigerung vielmehr Excommunication indicirt gewesen wäre, so müssen auch wir bekennen, daß wir diesen Weg für den richtigeren angesehen hätten. Solch' ein Mensch ist nicht nur nicht würdig, den Segen der Kirche zu seiner gottlosen Ehe zu empfangen, sondern er ist gar nicht mehr fähig, irgendwie als Glied der Kirche behandelt zu werden. War er excommunicirt, so war es Sache des Staates, für diejenigen, die er nach einem schlechten Ehegesetz geschieden hat, wenn er sie zu neuer Ehe legitimiren will, eine anderweitige Möglichkeit staatlicher Eheschließung, d. h. durch Civiltrauung, zu schaffen. Daß damit das Aergerniß nicht getilgt wäre, ist richtig; aber war es ein geringeres Aergerniß, wenn ein anderer Pfarrer nun die Trauung vollzog und der deswegen momentan suspendirte Geistliche den Bösewicht, der mit seinem Trotze zum Zwecke gekommen, nun doch in seiner Gemeinde haben muß? Möglich war die Excommunication, auch wenn nicht der Pfarrer, sondern die Kirchenbehörde sie sich vorbehalten hat, denn diese ist in solchem Falle verpflichtet, sie auszusprechen. Wäre aber auch das nicht möglich, oder hätte die Kirchenbehörde sich nicht entschließen wollen, den Bann zu verhängen: dann allerdings sind alle Wege versperrt, und es muß gänzlich dem Gewissen des Einzelnen anheimgegeben werden, ob er, seiner ordentlichen Kirchenobrigkeit gehorsam, selbst die Schmach einer solchen Trauung auf sich nehmen, oder ob er lieber durch absolute Weigerung sich jeder Maßregelung aussetzen will; in einem wie im andern Fall ist er ein Leidender. Uebrigens muß auch vom allgemein sittlichen, rein menschlichen Standpunct aus, den doch der Staat auf jeden Fall einzuhalten hat, gesagt werden, daß eine

Gesetzgebung, welche solche Scandale zuläßt, während sie ganz wohl im Stande wäre, diese so gut wie andere unmöglich zu machen, eine schlechte ist, und daß die legislativen Factoren im Staate, wenn sie ihre Pflicht kennen, und ihre Ehre wahren wollen, nicht ruhen dürfen, bis solche Flecken getilgt sind. — Darüber freilich, ob bösliche Verlassung ein rechtlicher Scheidungsgrund sei, was der Verf. aus den bekannten Gründen S. 20. in Abrede zieht, während für uns darüber gar kein Zweifel ist, wollen wir hier nicht disputiren; ebenso ruhen die Erörterungen S. 40. — daß es besser gewesen wäre, wenn die Kirche nicht zu Völkerkirchen sich gestaltet hätte — auf Anschauungen, die bei aller Objectivität sehr viel Subjectives an sich haben; doch gibt Verf. selber zu, daß für unsere „Elementarchristen", wie er sie nennt, die Staats- und Landeskirchen in Ermangelung besserer Dinge ein großes Glück seien. — Noch möchten wir zu S. 45. eine Bemerkung machen. Löhe würde es wenigstens billig gefunden haben, wenn der Geschiedene nicht eine dritte, sondern diejenige Weibsperson hätte heirathen wollen, mit der er schon während des Scheidungsprocesses zwei Kinder erzeugt; der Vf. beruft sich auf Exod. 22, 16., „welchen Spruch die Gemeinde Neudettelsau kenne." Aber ist es nicht ein wohlbegründeter eherechtlicher Grundsatz, daß Ehebrecher und Ehebrecherin einander niemals sollen heirathen dürfen? Wir glauben, daß nicht der mosaische Gesetzesartikel, der für andere Fälle bestimmt ist, sondern dieser letztere Grundsatz hier anzuwenden gewesen wäre. Daß man sich für die Gestattung der Ehe zwischen Coadulteren auf David und Bathseba berufen hat, wissen wir wohl; ebenso, daß die Rücksicht auf die Kinder das Motiv zu öfteren Dispensationen gewesen ist; beides könnte aber im vorliegenden Fall das Gewicht des Grundsatzes selbst nicht aufheben.

Palmer.

Sieben Briefe über englisches Revival und deutsche Erweckung. Von V. A. H. Frankfurt am Main, Heyder und Zimmer. 1862. 76 Seiten.

Diese Briefe, die nach ihrer eigenen Angabe von einem zur lutherischen Kirche sich bekennenden Laien verfaßt sind, haben den doppelten Zweck: uns Deutsche über die englischen revivals zu verständigen, von denen wir nach des Verfassers Ansicht viel zu wenig Notiz genommen haben, und sodann die Frage zu erörtern, was diesen Bewegungen Analoges auch der deutschen Christenheit zu wünschen und etwa zu deren Nutzen herbeizuführen wäre.

In erster Beziehung ist der Verf. durchaus nicht blind für die vielfachen Mißstände, für das Unnatürliche, Gemachte und Krankhafte an der Erscheinung jener Massenerweckungen — weiß er doch sehr gut (S. 22 f.) vom pathologischen Gesichtspunkt aus sie zu betrachten und deutet (S. 24.) sogar die Möglichkeit dämonischer Mitwirkungen bei denselben an. So verschweigt er (S. 19 f.) auch nicht die Rohheit, welche so oft die bei den Revivals als Hebel wirkenden Straßenpredigten und unpoetischen Gesänge auszeichne. Aber er weist nach, daß 1) den Volkszuständen in Großbritannien und Irland gegenüber, das heißt gegen eine sittliche Fäulniß, von der wir gar keine Vorstellung haben, sowohl der Gedanke der Erweckung unter den Massen ein durchaus richtiger, ja christlich nothwendiger, als auch diese Art der Ausführung eine berechtigte, den Umständen

angemessene sei (S. 15.), und daß 2) trotz allem Verfehlten und Unlauteren, was dabei obenauf schwimme, doch Erfolge constatirt seien, die diese Bewegung — wenn auch nicht als eine neue allgemeine Geistesausgießung, wie die Enthusiasten meinen, doch gewiß als ein gesegnetes Werk erkennen lassen. Der Verf. will die Sache namentlich nicht mit methodistischen Augen ansehen, wie denn auch Männer aller religiösen Genossenschaften sich dabei betheiligt haben. Vollständig Recht hat er, wenn er sich nachdrücklich gegen diejenigen Verwerfungsurtheile erklärt, die unsere Kirchenmänner von der stricten Observanz darum gegen die Revivals aussprechen, weil das eine geistliche Operation sei, die nicht durchs geistliche Amt und nicht in den regulären kirchlichen Formen bewerkstelligt wird. Wir finden es lächerlich, ja gewissenlos, wenn ein Arzt sich darüber erbost, daß ein anderer durch ein von ihm nicht anerkanntes Heilverfahren, möge es Homöopathie oder Sympathie oder wie sonst heißen, einen Menschen curirt hat, den er nicht curiren konnte; ganz ebenso ist es zu beurtheilen, wenn das „Amt" sich so als den ausschließlichen Verwalter und Spender aller Gnaden Gottes ansieht, daß auch diejenigen, die des „Amtes" Arm und Stimme gar nicht erreicht, doch lieber sich selber sollten überlassen bleiben, also zu Grunde gehen, als durch andere Hände gerettet werden. Verfasser hat ganz recht, wenn er S. 48. sagt: „der heilige Geist ist nicht blos ein Geist der Ordnung, sondern auch ein Geist der Freiheit", und S. 61: „Was Gottes Wort gebietet und gestattet, das ist auch lutherisch." Weniger unbedingt können wir ihm beistimmen in demjenigen, was er gegen das Schmieder'sche „Referat über die Erweckung im methodistischen Sinne" (vorgetragen auf der Berliner Pastoralconferenz 1861), und zwar speciell gegen die dort gemachte Bemerkung sagt, daß die „Erschütterung" als Zweck der Predigt und Mittel der Bekehrung nicht schriftgemäß sei. (S. S. 56., Note.) Wenn der Verf. nämlich hiegegen sagt: „Gottes Wort sei doch ein Hammer, der Felsen zerschmeißt; der Herr säusele nicht blos, sondern er wettere auch", so erlaube er uns, daß wir ihn beim Worte nehmen. „Gott donnert mit seinem Donner gräulich" — und wenn seine Stimme aus den Wolken erschallt, so bebt des Menschen Herz. Wenn aber auch ein Mensch ihm das nachthun will, wenn er irgend welche Manipulationen macht, um durch Donnern seine Mitmenschen zu erschrecken, ist das ein vernünftiges, ein angemessenes Thun? Gott der Herr schleudert seinen Blitz auf eines Menschen Haus, darf oder kann ich ihm das nachmachen, um etwa einen Sünder zu erschüttern? Reden wir ohne Gleichniß. Die Erschütterung ist 1) wo sie eintritt, eine Wirkung Gottes, die nicht menschlich zu beabsichtigen oder zu berechnen ist. Eben dies Beabsichtigen und Berechnen einer bestimmten Erschütterungswirkung durch bestimmte Mittel ist das Methodistische. Wir haben Gottes Wort zu verkündigen, wie es uns gegeben ist, d. h. die Wahrheit darzustellen und mitzutheilen, so gut wir können; die Art und den Grad der Wirkung in den einzelnen Gemüthern haben wir Gott anheimzustellen, der das Wort an einem Jeden segnen will nach seinem Bedürfnisse. Jenes Erschütternwollen ist eine Anmaßung des Menschen, der das in seine Gewalt bekommen will, was allein in Gottes Hand steht. Und 2) was ists für eine Wirkung um diese Erschütterung? Es ist ein doch zum großen Theile sinnlicher Affect, ein Schrecken, der den Leuten in die Glieder fährt. Wer wollte zweifeln, daß solch' ein pathologischer Zustand bei vielen Individuen nach Gottes Fügung das Mittel sein kann, um sie gewaltsam aus

den Weltgedanken aufzuschrecken und der Stimme des Gewissens Gehör zu verschaffen? Aber hat der Herr, hat Paulus oder Petrus oder Johannes ihr Werk an den Seelen damit begonnen, ihnen solchen Schrecken einzujagen? Diese Manier vollends zur Methode zu machen, die man bei Tausenden anwendet, dazu das Ansteckende der Masse selbst, die Sympathie der Menge zu benutzen — das ist das Falsche, das Methodistische, zu dem sich unser Verf., wie uns scheint, doch im Grunde mehr hinneigt, als er selber weiß und will. Wir hoffen nicht, daß er in dieser Darlegung nur eben wieder die ecclesia docturans (S. 56.) sehen werde, mit deren Systemen ein einfacher Laienverstand sich nicht verständigen könne; wir meinen gerade dem Laienverstand, wenn er noch einfach, d. h. weder durch theologische noch durch methodistische Einbildungen verwirrt ist, müsse obige Unterscheidung zwischen Erschütterung und Erweckung einleuchten.

Dies führt uns auch noch auf den zweiten Punct. Unser Verf. ist einsichtsvoll genug, um zu wissen, daß diese revivals eine specifisch englische Erscheinung sind, die man nicht ohne Weiteres auf deutschen Boden verpflanzen kann; nur meint er, es sollte, den Tausenden von todten Gemeinden, dem „Leichengeruch“ gegenüber, der uns aus ihnen entgegenduftе, etwas Analoges nach deutscher Art geschehen. Was durch die innere Mission, was durch Rettungshäuser und ähnliche Anstalten, was durch die evangelische Predigt und Seelsorge geschieht, das will er zwar nicht unterschätzen, aber es ist ihm immer noch nicht genug, weil nicht stärker, nicht öffentlicher auf die Massen gewirkt wird. Unsere Predigten sind ihm immer noch zu kühl; er zöge es (vgl. S. 19.) offenbar vor, wenn auch wir einer viel mehr „dringenden, unmittelbar persönlichen Anwendung und gleichsam Zuspitzung“ uns befleißigten. Es sollte auf Pastoralconferenzen viel mehr von der Bewirkung solcher Erweckungen, als von anderem viel weniger Wichtigen die Rede sein; ganz besonders aber (S. 68.) wäre er vergnügt, wenn wir auch außer der Kirche, unter freiem Himmel, auf Bahnhöfen u. s. w. zu predigen anfingen. Das sage zwar (S. 57.) unserer deutschen Innerlichkeit, vielleicht auch Menschenfurcht und Schwerfälligkeit nicht zu, aber in ähnlicher Weise behaupten die vornehmen Leute auch in England, die revivals seien unenglisch ꝛc. Wir wollen kurz hierauf noch antworten. 1) Was der Verfasser S. 19. selber als ein Attribut der englischen und amerikanischen Erweckungspredigten bezeichnet, nämlich nicht nur Trivialität, sondern Crudität, das beständige Hantieren mit den crassesten Vorstellungen von Hölle, Feuer und Qual: — das ist eine Eigenschaft, die der Predigt sich überall und immer anhängen muß, sobald sie Straßenpredigt wird. Um die hergelaufene Menge festzuhalten, kommt der Redner fast durch Naturnothwendigkeit zur Anwendung solch' drastischer Mittel; und weil die Menge hin und her wogt, die Einen kommen, die Andern gehen, weil alles ordentliche Gemeindebewußtsein fehlt, so kann die Rede keinen ordentlichen Gang mehr einhalten; Tautologien und Wiederholungen werden nicht ausbleiben, man verschmäht nichts mehr; quidquid in buccam venit, das wird auch producirt. Nun denn: dieser Wildgeschmack, dieses Herabsinken der geistlichen Rede, wenn auch nicht zur wirklichen Harangue, doch auf die gleiche Linie mit dieser: — das ists, was uns deutschen Predigern absolut widersteht. Heiße man das immerhin deutsche Schwerfälligkeit, es liegt darin doch ein tieferer und höherer Respect vor dem Evangelium, der nicht duldet, daß wir es in dieser Weise gemein machen. Hält man entgegen, daß, wenn nur Seelen dadurch gerettet werden,

dann auch das Gemeine heilig sei, so antworten wir: quod non, der Zweck heiligt niemals die Mittel. 2) Dazu kommt aber ein Anderes. Uns erscheint die Dringlichkeit solcher Massenerweckungs-Predigt vielmehr wie Zudringlichkeit. Wir kennen auch einzelne Erscheinungen dieser Art; von einem nach der Heimath zurückgekehrten Missionar wird aus neuerer Zeit erzählt, daß er nicht nur z. B. in Schlachthäusern den Metzgerknechten zu predigen, sondern auch die Leute ohne Umstände auf der Straße zu stellen pflegte, um zu ihnen von ihrem Seelenheil zu reden. Ist es wirklich die dringende Liebe, die sich nicht scheut, auch zudringlich zu werden, so lassen wir solchem Mann seine Art und Weise; aber in geordneten kirchlichen Zuständen gibt es — auch außer der Kirchenpredigt — eine Menge von Wegen, um an der Menschen Gewissen zu gelangen, ohne daß man zu jener, das gesunde und reine Gefühl verletzenden Methode zu greifen genöthigt wäre, die unseres Bedünkens auch mit Matth. 7, 6. schlecht zusammenzureimen ist. Auch die dringendste Liebe braucht, um ihren göttlichen Antrieben zu genügen, keineswegs solch' zweideutige Mittel. Hätte in England die Kirche stets gethan, was ihres Amtes ist, hätte sie nicht insbesondere die Katechese so unverantwortlich vernachlässigt, so würden solche gewaltsame Maßregeln nie nothwendig geworden sein. Ist außer Predigt, Katechese und Seelsorge alles das im Gange, was wir unter dem Namen „innere Mission" bereits kennen, so bedarf es solcher par force-Bekehrungen nicht, zu denen uns nun einmal die innere ἐξουσία fehlt. „Sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören", sagt der Herr dem reichen Manne in der Hölle, der seine Brüder auch gern nach methodistischer Art bekehrt sehen möchte; und da den Heiland des Volkes jammerte, weil es zerstreut und verschmachtet war, wie Schafe, die keine Hirten haben, da befiehlt er seinen Jüngern nicht, camp meetings zu veranstalten, sondern er heißt sie beten, daß der Herr der Ernte Arbeiter in seine Ernte sende.

Palmer.

Mancherlei Gaben und Ein Geist. Eine homiletische Vierteljahrsschrift für das evangelische Deutschland. Unter besonderer Mitwirkung vieler namhaften Prediger herausgegeben von Emil Ohly, evangel. Pfarrer in Kriegsheim bei Worms. Erster Jahrgang, erstes Heft. Wiesbaden, Julius Niedner. 1861. VI. und 154 Seiten.

Referent ist seiner Zeit von dem Herrn Herausgeber obiger Vierteljahrsschrift zur Mitarbeit an derselben eingeladen worden; da es aber wegen Zeitmangels nicht möglich war, diesem Wunsche zu entsprechen, wenn nicht ältere Verbindlichkeiten vernachlässigt werden sollten, so möge der Herr Herausgeber diese kurze Anzeige, vorläufig wenigstens, als Stellvertreterin ausgebliebener Mitarbeiten ansehen.

Die Schrift ist eine Sammlung von Predigt-Entwürfen, die sich nach dem Kirchenjahr ordnen, und zwar so, daß für jeden Sonn- und Festtag je einige Entwürfe über das Evangelium, über die Epistel und über freie Texte gegeben werden. Vollständig ausgeführte Arbeiten sollen nur in den für Casualreden bestimmten Heften Aufnahme finden. — Es ist nun freilich immer um Veröffentlichung bloßer Predigtdispositionen eine Sache, die ihre zwei Seiten hat. Für

die einen Prediger hat das wohl keine Schwierigkeit, weil schon ihr Meditiren, die psychologische Entstehung der Predigt dem entspricht; wer z. B. nach Reinhard'scher Art arbeitet, dessen Dispositionen werden darum dem Leser die ganze Predigt füglich repräsentiren, weil die Ausführung eigentlich nichts Wesentliches mehr hinzuthut. Für die andern aber scheidet sich Disposition und Ausführung weit weniger von einander; sie setzen sich nur den Hauptgedanken und seinen Entwickelungsgang zum Voraus fest, alles Uebrige und oft das Beste wächst erst im Werden des Ganzen hervor; da gibt dann das bloße Gerippe noch entfernt nicht den Charakter und Eindruck des Ganzen; ein Entwurf ist dann nur ein Excerpt, dessen einzelne Momente, weil sie aus dem lebendigen Zusammenhange, aus dem Flusse der Rede herausgenommen und gleichsam zum Stehen gebracht sind, nicht immer in ihrem eigentlichen homiletischen Werth erkannt werden. Andererseits aber ist es keinem Zweifel unterworfen, daß zur Belehrung und Anregung für die homiletische Praxis diese Excerptenform auch ihre Vortheile hat. Man übersieht schnell das Ganze, und hat dann doch mehr davon, als von manchen z. B. in Lange's Bibelwerk als Themen hingestellten Sätzen, die, sobald man sie zu entwickeln versucht, sich zuweilen mehr als Einfälle, als geistreiche Einzelgedanken, nicht aber als innerlich gehaltreiche, einer fruchtbaren Entfaltung fähige Samenkörner ausweisen. — Der Herr Redacteur hat sich alle Mühe gegeben, tüchtige Arbeiten, mit bekannteren und unbekannteren Namen gezeichnet, für seine Sammlung (die in vorliegendem Hefte bis zum Schlusse der Epiphaniassonntage reicht) zu gewinnen; daß die Themen nicht immer wesentlich neu sind, sich vielmehr auch unter ihnen manches findet, dem wir, dem Hauptgedanken nach, auch sonst öfters begegnen: daraus machen wir ihm keinen Vorwurf, da, wer selbst schon mit Redactions-Geschäften und -Sorgen Bekanntschaft gemacht hat, sehr gut weiß, wie außerordentlich schwer es ist, auch in der genannten Beziehung das zu erreichen, was man selber anstrebt. Am meisten Neuheit in der Auf- und Anfassung und praktischen Verwerthung der Texte haben wir, außer bei Gerok, dessen großes Talent und feiner Sinn sich auch hier wieder bewährt, und bei Deichert, der z. B. S. 113. das veni vidi vici in überraschend glücklicher Weise auf den Hauptmann zu Kapernaum überträgt, besonders noch in den Arbeiten von Schapper in Wittenberg gefunden. Die Rede von Sack in Berlin, deren Thema schon allzusehr an eine vergangene homiletische Periode erinnert (S. 97., über Luk. 2, 41—52: „Die Nichtübereinstimmung in religiösen Dingen, welche oftmals zwischen Eltern und Kindern stattfindet“, — ein Thema, das vollends zu diesem Texte bei genauerer Ansicht desselben gar nicht paßt), wäre wohl besser weggeblieben; ebenso möchten wir wünschen, daß Herr Pastor Köhler in Quedlinburg seine Reimlust nicht gerade an Predigtthemen befriedigte, die dadurch, s. S. 119. 128. 150., doch gar zu trivial werden. — Das ganze Unternehmen aber ist, wie die in den letztvergangenen Jahren erschienenen homiletischen Arbeiten von Deichert in Grüningen, von Bender in Darmstadt u. a. m. ein schönes Lebenszeichen aus der hessischen Kirche, dem wir den besten Fortgang wünschen.

Palmer.

Die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule, nach den Grundsätzen des deutschen Schulrechts und den Forderungen der Pädagogik. Ein Beitrag zur Pastoralklugheit von Karl Kirsch, Lic. der Theol. und Oberpfarrer zu Königsbrück. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig, Reclam sen. 1862. VIII. und 404 Seiten.

Das Buch gibt mehr, als was der Titel eigentlich zu erwarten berechtigt. Es werden nicht blos die Grundfragen, ob der Geistliche von Rechtswegen auch Inspector der Volksschule sei und was in dieser Beziehung ihm obliege, erörtert, sondern auch alle einzelnen Aufgaben der Volksschule selbst, ihr Lehrplan, ihre einzelnen Lehrfächer, ihre Disciplin durchgenommen, so daß das Werk auch die Stelle einer Volksschulkunde vertreten kann. Wir haben dagegen aus dem Grunde nichts zu erinnern, weil, wenn der Geistliche alle diese Dinge überwachen soll, er sie alle auch verstehen muß, somit, wer ihn zur Schulaufsicht tüchtig machen will, ihm auch diese materiellen Kenntnisse beibringen muß. Dagegen ist es ohne Zweifel ein Verstoß gegen die Logik, wenn S. 300. auch der Confirmandenunterricht und die Confirmationshandlung, S. 313. die kirchliche Katechisation (Christenlehre, Kinderlehre) abgehandelt wird, denn diese gehen die Schule und Schulaufsicht lediglich nichts an; es sind kirchliche Functionen, die dem Pastor obliegen, auch wenn er mit der Schule nicht das Mindeste zu thun hätte. So gehört auch wohl die Erziehung, die der Pfarrer seinen eigenen Kindern gibt, nicht unter die Kategorie der Schulaufsicht; es ist davon in der Pastoraltheologie zu reden. An letztere erinnert freilich ein Beisatz auf dem Titel; allein Pastoralklugheit ist doch nur eine specielle Seite dessen, was die Pastoraltheologie zu lehren hat, und steht insbesondere mit der eigenen Hauszucht des Pastors in keiner näheren Beziehung. Diese Erweiterung des durch den Titel abgesteckten Gebiets benimmt jedoch dem Werthe dessen nichts, was der Verf. — dessen verwandtes Werk über das Volksschulrecht ebenfalls, wie die erste Auflage des gegenwärtigen, die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat — dem praktischen Geistlichen darbietet. Er befolgt bei der Behandlung seines Stoffes die Methode, daß er den fraglichen Gegenstand selbst, gestützt auf eigene und fremde Erfahrung ins Licht setzt, sofort die einschlägige Literatur beizieht und aus den verschiedenen Schulgesetzgebungen Deutschlands — begreiflich vorwiegend den evangelischen — die bezüglichen Gesetzesbestimmungen beibringt. Auf diese Weise hat er die einzelnen Lehrpuncte reichlich illustrirt, wiewohl er, laut seiner Aeußerung im Vorwort zur ersten Ausgabe, die auch für die zweite wiederholt wird, nicht die Zahl der pädagogischen Lehrbücher vermehren, sondern nur zum tieferen Studium der pädagogischen Wissenschaft anregen wollte. Für die zweite Auflage hat er alles, in den zwei Jahrzehnten seit dem Erscheinen der ersten namentlich in der Schulgesetzgebung Geschehene sorgfältig im Auge behalten und benützt; dasselbe war, wie der Augenschein zeigt, seine Absicht in Bezug auf die neuere pädagogische Literatur, aber in diesem Puncte scheint uns weniger Vollständigkeit angestrebt oder erreicht zu sein. Manche Werke, deren Beiziehung gute Dienste geleistet haben würde, sind so sparsam citirt, daß man kaum mehr als ihre Titel aufgeführt findet; von anderen wird zwar hie und da ein weiterer

Gebrauch gemacht, aber mehr in unbedeutenden Nebenpuncten, während an den Orten, wo sie vornehmlich hätten gehört werden sollen, der Verf. sich noch mit denselben, jetzt mehr oder weniger veralteten Schriften näher einläßt, wie in der ersten Auflage. Denzel, Natorp, Dinter u. s. w., deren Bedeutung für die Schulwissenschaft wir vollkommen erkennen und anerkennen, sind zu sehr derjenige Literaturkreis, in dem sich, wie es scheint, der Herr Verfasser immer am meisten zu Hause fühlt. Würde er eine richtigere und gleichmäßigere Proportion eingehalten haben, so hätte dadurch das Werk an Werth für die Gegenwart noch bedeutend gewonnen, ohne daß darum jenen älteren Meistern etwas von der ihnen gebührenden Ehre und Aufmerksamkeit entzogen oder der Leser in demjenigen, was von ihnen zu lernen ist, verkürzt worden wäre. Manchmal — wie z. B. S. 216 f. in dem Abschnitt über Schulvisitationen und deren zweckgemäße Einrichtung — geht der Herr Verfasser etwas zu sehr von subjectiven Anschauungen oder localen Verhältnissen aus; es gibt anderweitige Arten, solche Dinge vorzunehmen, die den Forderungen des Verfassers nicht conform, aber auch durch seine Gründe keineswegs entwerthet sind. — Indessen sind diese Mängel weniger bedeutend in Vergleich mit dem vielen Lehrreichen, was das Buch darbietet, dem wir deshalb bestens wünschen, daß es seinen Zweck bei recht vielen Geistlichen erfülle, — die angehenden ermuthige und befähige, den älteren ihre Pflicht in Erinnerung bringe. Palmer.

Hymnarium. Blüthen lateinischer Kirchenpoesie zur Erbauung. Mit Vorwort von Dr. C. B. Moll, Generalsuperintendent der Provinz Preußen. Halle, Petersen 1861.

Dieses Schriftchen, dessen Urheber nicht genannt wird, ist eine ganz ähnliche Sammlung wie der schon 1840 (auch, wie das vorliegende, in Duodez) erschienene „Hymnologische Blüthenstrauß auf dem Gebiete alt-lateinischer Poesie, gesammelt von Daniel". Die vorliegende Arbeit beschränkt sich zwar nicht auf die altkirchliche Dichtung; aber auch Daniel hat Hymnen noch aus dem 15. Jahrhundert aufgenommen. Mehrere der besten Lieder haben begreiflicher Weise beide gemein; dagegen ist die neue Sammlung besonders reich mit Producten der „Jesuitenpoesie" ausgestattet, die sich in den hier mitgetheilten Gesängen in der That so anständig präsentirt, daß auch der evangelische Christ sich daran erbauen kann; Lieder, wie z. B. das Passionslied: Ecquis binas columbinas alas dabit animae etc. sind glückliche Nachbildungen der mittelalterlichen Sequenzen. Etwas freilich möchten wir — und zwar nicht blos für den Hymnologen, sondern für jeden Theologen — dem Büchlein beigegeben wünschen, was aber der Herausgeber durch den Erbauungszweck für ausgeschlossen gehalten haben mag, nämlich einige genauere Nachweise über den Ursprung der einzelnen Lieder. Das schöne Osterlied: Pone luctum Magdalena, das man früher für ein altkirchliches hielt, hat Daniel ins 15. Jahrhundert gesetzt, die anliegende Schrift bezeichnet auch dieses als Jesuitenpoesie; wäre wenigstens der Name des Verfassers oder die Quelle angegeben, so würde die Unklarheit sich heben. Im Uebrigen aber ist das Büchlein bestens zu empfehlen; insbesondere dürften auch Musiker, die einen religiösen Text würdig in das Gewand ihrer Kunst zu kleiden verstehen, hier manch trefflichen Text zur Composition finden. Palmer.

Paul Anton's Pastoralsentenzen; eine starke und gesunde Speise für Prediger. Aufs neue herausgegeben. Basel, Bahnmaier. 1862. 29 Seiten.

Dem Herausgeber, Herrn Antistes Dr. Kirchhofer in Schaffhausen, der laut der Vorrede dieses Schriftchen in einer Edition vom Jahr 1823 vorfand, scheint der eigentliche Ursprung dieser Sentenzen unbekannt gewesen zu sein; wir haben dieselben in den erbaulichen Vorlesungen Paul Anton's über neutestamentliche Schriften, namentlich die Pastoralbriefe, enthalten gefunden, aus denen sie ohne Zweifel von dem ersten Herausgeber, G. C. Silberschlag, zusammengetragen worden sind. Dort kommen sie je nach Gelegenheit als pastorale, theilweise auch als allgemein erbauliche Nutzanwendungen vor; sie sind aber nicht, wie z. B. die ähnliche Sammlung, die Flattich aus Bengel, namentlich dessen Gnomon unter dem Titel „Schatzkästlein zur Führung des geistlichen Amtes" veranstaltet hat (neu erschienen Ludwigsburg 1860), unter gewisse Rubriken gebracht, sondern bieten promiscue Allgemeinstes und Besonderstes dar. Das hindert aber nicht, daß der darin niedergelegte Schatz pastoraler Weisheit angeeignet und wirksam gemacht werden könnte. Antistes Spleiß in Schaffhausen, der wohl wußte, was Spreu und was guter Waizen ist, hat, wie das Vorwort sagt, jedem Candidaten ein Exemplar davon zum Geschenk gemacht; auch jetzt wird der Segen Keinem ausbleiben, der diese kurzen Sätze in ihrer ganzen Tragweite erwägt und als Vade mecum in Einfalt und Treue gebraucht. Palmer.

Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Herausgegeben von J. P. Lange. — Des Neuen Testamentes VIII. Theil: Der Brief an die Galater, von Otto Schmoller (Diakonus in Marbach am Neckar.) Bielefeld, Velhagen u. Klasing. — VI. und 119 S.

Diese neueste Lieferung des Lange'schen Bibelwerkes reiht sich dem Besten würdig an, was dasselbe seither geleistet hat. Nach einer bündigen Einleitung folgt die Auslegung; jedem commentirten Abschnitte werden sofort dogmatisch-ethische Bemerkungen beigegeben, die dann schließlich in die concreteste praktische Form homiletischer Hauptsätze oder Andeutungen zusammengefaßt werden. Was die letzteren betrifft, so hält der Verf. Maß in der Zahl derselben; dafür sind es aber durchweg praktische, fruchtbare Gesichtspuncte, nach denen er ohne Zweifel selbst schon großentheils diese Texte der Gemeinde ausgelegt hat. An einzelnen Stellen hätten wir allerdings die vorhandene homiletische Literatur reichlicher ausgebeutet sehen mögen; es hat uns gewundert, daß z. B. zu Gal. 3, 1—5., zu 5, 13. und zu 5, 25. die drei Predigten von Nitzsch (Auswahl IV. S. 5. V. S. 126. I. S. 177.) — weitaus die besten Bearbeitungen dieser Texte, die überhaupt existiren — nicht beigezogen worden sind. Daß der Hr. Verf. übrigens im Ganzen weniger auf Anlegung eines Magazins formulirter Themen als auf die praktische (manchmal auch mehr pastorale als homiletische) Entwicklung des Inhalts der einzelnen Sätze und Hauptgedanken bedacht war, können wir nur gutheißen; denn für einen großen Theil des Galaterbriefs eignet sich, seinem Zweck und seiner Art nach, viel weniger die streng rednerische, als die homilienartige Form der Behandlung. Und nicht minder versteht es sich von selbst, daß

hauptsächlich Luther'n das Wort gegeben wird, den der Hr. Verf. allenthalben am liebsten reden läßt. Für die eigentlich exegetischen Fragen verweist der Hr. Vf. vornehmlich auf die Commentare von Meyer und Wieseler; einzelne Stellen nur sind uns aufgestoßen, wo wir eine genauere exegetische Analyse vom Hrn. Verf. selbst gewünscht hätten. So z. B. S. 40. dürfte der Ausspruch „durchs Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben“ noch klarer entwickelt sein; S. 89. tritt unsers Erachtens auch nicht deutlich genug hervor, in wie fern das „obere Jerusalem“, das zuerst als „Idee des Gottesvolkes“ gefaßt wird, dann doch etwas Reales sein kann oder soll; S. 111. würde auch für die praktische, namentlich katechetische Behandlung eine genauere Zergliederung des Bildes vom Säen auf Fleisch und Geist (wornach also Geist und Fleisch nicht das handelnde Subject sind, wie sonst, sondern der Boden, auf den gesäet, der durch jede einzelne gute oder böse Handlung angebaut wird und dadurch seine Qualität, seinen Werth erhält) zweckmäßig gewesen sein. Bei den beiden Stellen 3, 16. (σπέρματι oder σπέρμασιν) und 4, 22 ff. (Hagar und Sarah) hätte, gemäß einem geläuterten Inspirationsbegriffe, unumwunden zugestanden werden dürfen, daß dies Argumentationen sind, die, so angemessen sie für die Leser des Briefes waren, doch für uns keine Beweiskraft haben, sondern ohne Zweifel der rabbinischen Schule angehören, die der Apostel seiner Zeit durchlaufen. Das, was bewiesen werden soll, ist die Hauptsache, die im vorliegenden Falle für uns zum Voraus schon feststeht; die Methode der Beweisführung ist das Secundäre, das Menschliche am Göttlichen; es als solches zu unterscheiden und ihm genau nur den Werth beizulegen, den es im Lichte der vollen Wahrheit hat, das ist gewiß nicht gegen die Ehrfurcht, die wir dem apostolischen Worte schulden. Von demselben Gesichtspunct aus betrachten wir auch die Stelle von dem μεσίτης 3, 20. Die Erklärung des Hrn. Verf. leuchtet ein und ist befriedigender, als eine Unzahl anderer Deutungen; aber ebenso wenig können wir uns verhehlen, daß ein residuum von Unklarheit, etwas Befremdliches immer zurückbleibt, das für den Apostel aus dem genannten Grunde nicht vorhanden war. — So sind es einige wenigen Puncte, in welchen wir der vorliegenden Arbeit noch etwas mehr Schärfe wünschen möchten, ein Desiderium, dem bei einer zweiten Auflage Genüge zu thun, dem Hrn. Verf. ein Leichtes sein wird. Die Sorgfalt, mit welcher er seine Aufgabe erfaßt, der gewissenhafte Fleiß, mit dem er sie gelöst und seine Hülfsquellen nutzbar gemacht hat, erwecken ohnehin den Wunsch, daß die Redaction des Bibelwerks ihm noch andere biblische Bücher zur Bearbeitung übergeben möchte.

Palmer.

Die Begriffe „Weisheit" u. „Erkenntniß" in der heil. Schrift,

von

Dr. Burk,

Diaconus in Weikersheim (Württemberg).

Die beiden Worte *σοφία* und *γνῶσις* sammt ihren Compositis und stammverwandten Ausdrücken kommen in manchen Stellen der heiligen Schrift allerdings so vor, daß man sie geradezu für Synonyma halten könnte, die nur durch eine unbedeutende Nuancirung des gemeinsamen Grundbegriffs sich unterscheiden und wohl gar so in einander überfließen, daß eines für das andere stehen könne. Wenn es nun aber hinwiederum Aussprüche geben sollte, in welchen der Unterschied beider Begriffe scharf hervorträte, ja wo dieselben geradezu in einem Gegensatz zu einander ständen, so wären wir dadurch aufgefordert, auch jene ersteren Stellen genauer darauf anzusehen, ob nicht auch ihnen derselbe Unterschied beider Begriffe zu Grunde liege, ob sich also derselbe nicht durch die ganze Schrift hindurch verfolgen lasse. Und in der That bieten sich uns mehrere Stellen dar, in denen *γνῶσις* und *σοφία* ausdrücklich auseinander gehalten, ja in ein gegensätzliches Verhältniß zu einander gestellt werden. Hieher gehört vor Allem die Stelle 1 Kor. 12, 8., wo *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* einander nicht nur durch *ᾧ μὲν* — — *ἄλλῳ δὲ* als verschiedenen Subjekten zukommend gegenüber gestellt, sondern auch zu ihrem gemeinsamen Princip, dem *πνεῦμα*, in ein verschiedenes Verhältniß gesetzt werden, sofern jener geschehen soll *διὰ τοῦ πνεύματος*, dieser *κατὰ τὸ πνεῦμα*. Die Bedeutung dieser Ausdrücke werden wir unten zu erörtern haben, hier genügt es uns, das Vorhandensein eines Gegensatzes zwischen beiden Begriffen zu constatiren.

Diesem auf das menschliche Geistesleben bezüglichen Ausspruch läßt sich ein anderer an die Seite stellen, wo beide Begriffe von Gott prädicirt werden: Röm. 11, 33. Zwar fragt es sich hier, ob die drei Begriffe *πλοῦτος* — *σοφία* — *γνῶσις* in eine Reihe gestellt, oder ob nur die beiden letzteren coordinirt und dem *πλοῦτος* subordinirt werden müssen, wie Luther in seiner Uebersetzung thut; und haupt-

sächlich nur im letzteren Falle liegt in der Stelle eine scharfe, durch das *καὶ — καὶ* angezeigte Trennung beider Begriffe. Wenn nun aber de Wette gegen diese letztere Auffassung hauptsächlich die Instanz geltend macht, daß bei derselben *σοφία* und *γνῶσις* genau unterschieden werden müßten, was kaum möglich sei: so ist ja das eben die Frage, ob nicht ein solcher Unterschied in der Schrift überhaupt vorhanden sei und gerade in unserer Stelle recht offen zu Tage trete. Und wenn Bengel im Gnomon die Coordination sämmtlicher drei Begriffe durch die Behauptung begründen will, V. 35. werde die Tiefe des Reichthums, V. 34. die der Weisheit und Erkenntniß weiter ausgeführt, so ist eine solche besondere Beziehung von V. 35. auf den Begriff des *πλοῦτος* sehr zweifelhaft, somit gegen die Subordination von *σοφία* und *γνῶσις* unter *πλοῦτος* nichts bewiesen. Aber selbst angenommen, alle drei Begriffe wären coordinirt, so würde doch die ganze Fassung unserer Stelle uns zu einer Unterscheidung der beiden fraglichen Begriffe auffordern und die Bemerkung rechtfertigen, welche Bengel zu diesem Verse macht: „dignae sunt observatu et collectu differentiae vocum biblicarum". — — Worin besteht nun aber die Differenz beider?

In der Denkthätigkeit läßt sich eine doppelte Seite oder Richtung unterscheiden, indem das denkende Subject theils von sich aus den Uebergang macht auf's Object, theils vom Object sich zurück wendet auf sich (actus directus — actus reflexus). Betrachten wir diese zwei Acte genauer!

Im ersten Falle ist der feste Punkt, das *δός μοι, ποῦ στῶ*, nur das Ich, während das Object erst im Werden begriffen ist (Synthese). Hierin liegt nun zweierlei: einmal wird auf diesem Wege nicht der Gegenstand in seiner concreten Wirklichkeit das Erste sein, dieser ist vielmehr erst das Endresultat des Denkens; den Ausgangspunkt dagegen bilden die allgemeinen Kategorieen, und erst von diesen aus gelangt das Subject zum concreten Sein des Objects. Dieser Uebergang vom Subject zum Object ist aber — und das ist der zweite hier zu beachtende Punkt — nur dadurch möglich, daß zwischen beiden eine Verwandtschaft stattfindet, daß das erstere in dem letzteren sich selbst setzt oder sich darin gesetzt vorfindet. Das Denken in dieser seiner ersten Form besteht also darin, daß das Subject vom Abstractesten zum Concretesten fortgehend ein dem seinigen analoges Sein im Objecte setzt, oder seine eigenen Wesensbestimmungen im Objecte wiederfindend das Object in sich reproducirt. Das Object ist bei diesem Denkproceß

noch nicht zu selbständiger Existenz gelangt, sondern in der Bewegung, im Werden begriffen. Das Subject aber erscheint als die das Object bestimmende Macht. Bei der zweiten Richtung des Denkens dagegen wird ausgegangen vom Object; dieses ist das das Subject Bestimmende, das letztere erfaßt seinen Gegenstand zunächst in dessen concreter Wirklichkeit und gelangt von da auf analytischem Wege zu den allgemeinen in demselben verwirklichten Kategorieen.

Diese doppelte Bewegung des Denkens findet sich namentlich eingehend auseinandergesetzt bei Mehring [1]), welcher den ersteren Weg als Begreifen, den letzteren als Erkennen bezeichnet, und auf dessen weitere Ausführung wir verweisen.

Dieser Unterschied nun ist es, welcher unseres Erachtens in den biblischen Begriffen *σοφία* und *γνῶσις* seinen Ausdruck findet. Um dieses nachzuweisen und weiter auszuführen, betrachten wir diese beiden Begriffe zunächst, sofern sie von Gott prädicirt werden. Das göttliche Denken, sofern es actus directus ist, bezieht sich nicht auf einen schon fest gewordenen Gegenstand, sondern es setzt die göttlichen Wesensbestimmungen zu einer selbständigen Existenz neben Gott, dem creatürlichen Sein, heraus und schafft so ein dem göttlichen analoges Sein, welches jedoch von dem göttlichen Sein, als das Product von dem Producirenden, unterschieden ist und bleibt. Dieses Denken ist zugleich Schaffen; die Geschöpfe sind daher zwar nicht, wie der Pantheismus meint, Mittel zur Selbstverwirklichung Gottes, aber ebensowohl Gedanken Gottes (vergl. Ps. 92, 6., wo Werke und Gedanken des Herrn einander parallel stehen), als Abdrücke seines Wesens: Die Creaturen sind, wie Luther sagt, Gottes Larven. Dieses göttliche Denken geht vom Abstractesten zum Concretesten (vergl. die Stufenfolge in der Schöpfungsgeschichte) und hat sein Ziel erst dann erreicht, wenn die Wesensbestimmungen, welche urbildlich in Gott vorhanden sind, in abbildlicher Weise in der Creatur gesetzt sind, wenn das creatürliche Sein völlig concret, ein vollkommenes Analogon des göttlichen Seins geworden ist. Das ist der Zustand, von welchem die Schrift sagt, daß Gott sein werde Alles in Allen, 1 Kor. 15, 28., was dem Gesagten zufolge nicht als Auflösung des concreten, individuellen Seins in's Allgemeine, sondern vielmehr als dessen vollkommene Realisirung zu fassen ist.

---

1) Vergl. Mehring: „die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbsterkenntniß“ §. 59. S. 52 ff.

Diejenige Function des göttlichen Denkens nun, wodurch dieses Ziel erreicht wird, ist die σοφία. Indem diese darin besteht, daß Gott die Bestimmungen seines Wesens auf analogische Weise auch außerhalb seiner selbst setzt, bethätigt sie sich zunächst in der Schöpfung. Deßhalb kann Delitzsch [1]) sagen, Gott habe γνῶσις schon insofern, als er sich selbst als den Dreieinigen erkenne, σοφία aber in Bezug auf seine δόξα und die Welt. Die Schöpfung wird aus der göttlichen Weisheit, nie aber aus der Erkenntniß, abgeleitet, vgl. Prov. 3, 19 f., und namentlich ist es die Manchfaltigkeit der Geschöpfe und die Ordnung dieses Manchfaltigen, Ps. 104, 24., vergl. Sir. 33, 8. 11., worin sich die göttliche Weisheit offenbart, denn sie ist es ja, vermöge welcher Gott den Reichthum der in der Einheit seines Wesens zusammengeschlossenen Bestimmungen, das πλήρωμα τῆς θεότητος, in die Manchfaltigkeit der creatürlichen Welt auseinander legt, und an welcher daher die Creaturwelt das sie zur Einheit verbindende, d. h. ordnende, Princip hat. Eben dieses Moment der Differenzirung, welches zum Begriffe der Weisheit gehört, findet seine prägnanteste Bezeichnung durch den Ausdruck πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, Eph. 3, 10. Das Umgekehrte, nemlich die Zusammenfassung der Differenzen des concreten Seins in der Einheit des Denkens, ist die σύνεσις, ein Moment im Begriffe der γνῶσις. — Die Hauptstelle, in welcher jene schöpferische Wirksamkeit der göttlichen Weisheit ausgesprochen wird, ist Prov. 8. Wenn Schelling [2]) an diese Stelle anknüpfend die Weisheit des Ewigen definirt als „die Gott sich darbietende Vorstellung aller Möglichkeiten überhaupt, besonders aber des Menschen als des zukünftigen Zeugen der göttlichen Thaten": so stimmt dies mit dem von uns oben Entwickelten insofern überein, als auch wir gefunden haben, daß für die Weisheit ihr Object sich noch nicht zum Sein verfestigt habe, sondern in der Bewegung und im Werden begriffen, also Möglichkeit sei. Auch die besondere Beziehung der göttlichen Weisheit auf den Menschen folgt aus dem oben von uns Dargelegten, sofern im Menschen, als der höchsten Stufe der Schöpfung, das göttliche Sein seinen vollkommensten analogischen Ausdruck gefunden hat, in ihm alle göttlichen Attribute, die in der übrigen Creatur nur in ihrer Vereinzelung gesetzt sind, in concreter Einheit verwirklicht erscheinen, weßhalb er ebensowohl Ebenbild Gottes

---

[1]) Delitzsch, „System der biblischen Psychologie", S. 166.
[2]) Schelling, „nachgelassene Werke", Bd. III. S. 300 ff.

ist als Mikrokosmos. Aber es erhebt sich bei dieser schelling'schen Definition der Weisheit die Frage, woher denn für Gott jene Vorstellung von Möglichkeiten komme, ja worin diese Möglichkeiten ihren objectiven Grund haben? wodurch etwas möglich werde? Zur Beantwortung dieser Frage ist eben auf das göttliche Wesen zu recurriren und zu sagen, die göttliche Weisheit sei das im göttlichen Bewußtsein sich spiegelnde und von da aus das creatürliche Leben in seiner Entstehung und Entwickelung normirende Wesen Gottes. Somit ist in der Weisheit das theoretische und praktische Moment auf's Engste verbunden, und schon hier zeigt es sich, wie unrichtig es ist, die σοφία als theoretisches Verhalten von der γνῶσις als praktischem, oder umgekehrt zu unterscheiden. Daß namentlich das praktische Moment im Begriff der Weisheit wohl zu beachten ist, hebt auch Oehler[1]) hervor. „In dem Begriff der Weisheit“, sagt er, „ist ein wesentliches Moment die Actuosität, die sonst dem Schöpfungsworte beigelegt wird.“ — Besondere Beachtung verdient, daß diese göttliche Weisheit personificirt wird. „Diese Weisheit“, sagt Oehler weiter, „ist nicht blos die Eigenschaft Gottes, kraft welcher er die Weldordnung hervorgebracht hat, sondern sie ist der aus Gott hervorgegangene, schöpferisch und ordnend wirkende Weltgedanke selbst, aus dem alles Maaß und Gesetz in der Natur stammt, ist für Gott selbst objectiv.“ — Warum erscheint nun gerade die Weisheit, nie aber die Erkenntniß oder sonst eine göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit; in dieser Objectivität Gott gegenüber und in solch' selbständiger Wirksamkeit in der creatürlichen Welt? Darum, weil die Weisheit nicht, wie die sogenannten transeunten Eigenschaften, ein Verhalten zu einem schon fest gewordenen Sein ausdrückt, also von Nichts außer Gott abhängig ist, und weil sie andererseits zwar das Wesen Gottes seiner ganzen Fülle nach zu ihrem Inhalte hat, aber mit der Bestimmung, dieses Wesen als ein von Gott selbst verschiedenes Sein dem göttlichen Sein gegenüber zu stellen. Als Werkzeug der göttlichen Selbstobjectivirung, als Werkmeister, der die göttlichen Ideen (d. h. nicht blos subjectiv = die Gedanken Gottes, sondern die göttlichen Wesensbestimmungen) in's creatürliche Sein einführt, ist sie ebensowohl mit ihm gleich ewig und wesenseins, als verschieden von ihm. Wie das auf einen Unterschied der Personen in Gott hinweist, und wie sich daran die neutestamentliche Bezeichnung Christi als der

[1]) Oehler, Programm 1854: über die alttestamentliche Weisheit.

Weisheit Gottes, Luk. 11, 49., vgl. Matth. 11, 19., anschließt, möge hier nur angedeutet werden.

Bezeichnend für das Wesen der Weisheit ist ferner, daß es in unserer Stelle V. 30 f. von der Weisheit heißt, sie habe vor Gott zu jeder Zeit gespielt und dann gespielt auf seinem Erdboden. Das Wesen des Spiels besteht ja darin, ohne Rücksicht auf einen anderweitigen Erfolg, ohne Abhängigkeit von einem Object, eine den inneren Bestimmtheiten des Ich analoge Aeußerlichkeit zu setzen, wobei das Ich mit dem Objecte, sofern ein solches vorhanden ist, frei waltet, während dagegen, wo das Ich von dem äußerlich Gegebenen in seinem Thun bestimmt wird und mit Selbstverleugnung sich demselben zu accommodiren hat, nicht mehr Spiel, sondern Arbeit stattfindet. Daher bildet den directen Gegensatz zu jenem Spielen der ewigen Gottesweisheit die Seelenarbeit des Knechtes Jehovahs, Jes. 53, 11., bei welcher eben die fest gewordenen Zustände des Objects, d. h. der Welt, es sind, wodurch seine Thätigkeit sich bestimmen läßt, weßhalb sein Wirken nicht sowohl den Charakter der *σοφία*, als vielmehr den der *γνῶσις* an sich trägt (דעת) [1]), vgl. Joh. 10, 14.

Gott selbst wird nur an wenigen Stellen der Schrift der Weise genannt. Außer Jes. 31, 2., wo die Wendung der Rede eine ironische ist, und dieses Prädicat jedenfalls eine ganz specielle antithetische Beziehung auf das Hülfesuchen Israels bei Aegypten hat, wo aber auch die Realisirung des in Gott Vorhandenen in der Außenwelt als bedeutsames Merkmal der göttlichen Weisheit hervortritt, und außer 1 Tim. 1, 17., wo die Auslassung des Wortes *σοφὸς* die richtigere Lesart zu sein scheint, findet sich dieses Prädicat besonders Röm. 16, 27. von Gott gebraucht. In dieser Stelle ist es ganz deutlich, daß Gott *σοφὸς* heißt, sofern er auch an der römischen Gemeinde seinen von Ewigkeit gefaßten Rathschluß realisirt.

Hiedurch werden wir auf ein anderes Gebiet geführt, in welchem sich die göttliche Weisheit manifestirt. Wie die Weltschöpfung, so ist die Weltregierung ein Werk derselben, und zwar insofern dieselbe eine Realisirung der ewigen Gottesgedanken in der Form der Zeitlichkeit ist. Delitzsch bezeichnet daher mit Recht die göttliche Weisheit als diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott der Weltgeschichte ihr Ziel

---

[1]) Jes. 53, 11. hat in בְּדַעְתּוֹ das Suffix nicht objective, sondern subjective Bedeutung; vgl. Ewald, die Propheten des A. B. II, 454., nur daß dort ungenau דַּעַת mit Weisheit übersetzt ist.

gesetzt hat und die rechten Mittel ausersieht, sie diesem Ziele zuzuführen, als den Entwurf und Inbegriff der *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*. Und da nun das Centrum der Weltgeschichte das Reich Gottes, die Gründung, Ausbreitung und Vollendung desselben ist, so sind es namentlich die hierauf bezüglichen Thaten Gottes, worin seine Weisheit sich offenbart. Diese Bedeutung hat die *σοφία* besonders Röm. 11, 33. Sofern aber in Christo alle diese Gottesthaten, in denen sich der göttliche Heilsrathschluß vollzieht, vermittelt sind, so ist Er für uns die persönlich gewordene *σοφία* in objectivem Sinn, und subjectiv gibt es keinen anderen Weg, zur *σοφία* zu gelangen, als die Aufnahme Christi, 1 Kor. 1, 30. 2, 1—7.; Kol. 2, 3.

Noch zwei Bemerkungen über die göttliche *σοφία* haben wir beizufügen. Zunächst die, daß dieselbe den Charakter des Mysteriösen an sich trägt, vgl. Ps. 51, 8.; 1 Kor. 2, 7.; Röm. 16, 25., vergl. V. 27. Da nemlich der ganze Weltlauf als Werk der *σοφία* eine Explication des im Geiste Gottes Vorhandenen ist, so bleibt derselbe demjenigen verschlossen, welcher an diesem Geiste keinen Antheil hat, ja die ganze Weltregierung, besonders der Mittelpunkt derselben, das Kreuz Christi, ist ihm ein *μωρόν*, d. h. etwas, worin er keinen Gottesgedanken realisirt findet. — Das Zweite ist, daß die *σοφία*, eben weil in ihr das „Moment der Actuosität“ (s. oben) von so großer Bedeutung ist, häufig mit göttlichen Eigenschaften zusammengestellt wird, welche sich auf die Kräftigkeit des Wirkens beziehen, vgl. 1 Kor. 1, 25.; Röm. 16, 27., vgl V. 25: *δυναμένῳ*, Jes. 31, 2.

Wenden wir uns nun zur Erkenntniß, sofern sie von Gott prädicirt wird!

In der *γνῶσις* wird, wie oben gesagt, ausgegangen vom Object als einem fest gewordenen, durch welches das Subject sich bestimmen läßt. Somit ist die *γνῶσις* Gottes nicht eine operative Eigenschaft, wie die *σοφία*, wenn sie gleich, wie wir sehen werden, zum Handeln in genauer Beziehung steht; sie bezieht sich vielmehr auf etwas außer Gott schon Vorhandenes. Sofern jedoch Gott in sich selbst verschieden ist (Trinität), so kann er auch selbst Object seiner *γνῶσις* werden. Joh. 10, 15.; Matth. 11, 27.

Weiter aber ist die Creatur Object des göttlichen Erkennens, sofern sie eine selbständige Existenz außer Gott hat. Wenn von Gott ein Erkennen in Bezug auf die Creatur ausgesagt wird, so ist darin enthalten, daß sich Gott in seinem Bewußtsein durch die Creatur bestimmen läßt, sich um ihretwillen selbst entäußert, so daß Joh. 10, 14 f.

in dem γιγνώσκω τὰ ἐμὰ gleichsam der Grund gelegt ist zu einer Reihe von Acten der Selbstentäußerung, welche ihren Abschluß erhalten in dem τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ αὐτῶν.

Wo man nur von der göttlichen Weisheit weiß, nicht aber von der göttlichen Erkenntniß, da raubt man der Creatur ihre Selbständigkeit und ist auf dem Wege zum Pantheismus, wo nur von der göttlichen γνῶσις mit Hintansetzung der σοφία, da macht man in deistischer Weise Gott zum bloßen Zuschauer des Naturlaufs, oder läßt ihn, auch wenn man von einem thätigen Eingreifen desselben, z. B. bei der Schöpfung, redet, hiezu nur durch endliche, d. h. auf dem Gebiet der Creatur liegende, Zwecke bestimmt werden. Dies zeigt sich am deutlichsten in der kleinlichen Teleologie des Supranaturalismus, welcher in einseitiger Betonung der γνῶσις das Wesen der göttlichen σοφία so verkannte, daß er sie definiren konnte als die Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er zur Verwirklichung der besten Zwecke die besten Mittel wählt; eine Definition, in welcher die Weisheit als ein Sichbestimmenlassen durch außer Gott schon vorhandene Zwecke erscheint, wovon in Wahrheit bei der Weisheit das Gegentheil stattfindet.

Unserer oben gegebenen Definition der σοφία entsprechend könnten wir von der γνῶσις, sofern wir von ihrer Beziehung auf die Trinität absehen, sagen, sie sei das göttliche Bewußtsein, sofern dasselbe die creatürliche Welt nach ihren concreten Zuständen in sich aufnehme und demgemäß das göttliche Handeln normire; oder, wie Delitzsch sagt: „die Erkenntniß Gottes ist es, vermöge welcher die Weltgeschichte mit allen ihren Windungen und Tiefen ihm ewig bewußt ist."

Wenn nun aber oben gesagt wurde, die γνῶσις Gottes beziehe sich auf etwas außer Gott schon Vorhandenes, so ist das nicht so zu verstehen, als ob die Creatur erst von dem Momente an, da sie in's Dasein tritt, Gegenstand der göttlichen Erkenntniß wäre. Für Gott ist auch die noch ungeschaffene Creatur vorhanden in seinem Geist, aus dem sie dann vermöge seiner Weisheit producirt wird. Gott erkennt nun aber das, was in ihm ist, τὰ τοῦ θεοῦ, 1 Kor. 3, 11., und insofern ist auch die noch nicht äußerlich existirende Creatur Object der göttlichen γνῶσις, Ps. 139, 16.; Jer. 1, 5. So wird die γνῶσις zur πρόγνωσις, welche nach ihrem allgemeinsten Begriff bedeutet, daß Gott die noch zukünftigen Zustände der Creatur voraussieht und durch dieselben in seinem Verfahren sich bestimmen läßt.

Ap.-Gesch. 2, 23. In speciell soteriologischer Anwendung findet sich dieser Begriff Röm. 8, 29. 11, 2., vergl. 1 Petr. 1, 2. Will man in diesen Stellen die πρόγνωσις als praedestinatio fassen, so verkennt man die Bedeutung, welche die γνῶσις überall in der heiligen Schrift hat, als ein Sichbestimmenlassen durch die Rücksicht auf's Object, nicht als ein Bestimmen desselben aus und nach sich. Es liegt vielmehr allerdings in den Stellen ein „ex fide praevisa", nur ist προγιγνώσκειν kein bloßes praevidere, sondern schließt zugleich das praktische Moment in sich, daß Gott durch den für ihn schon gegenwärtigen Zustand der Menschen zu einer bestimmten Behandlung derselben sich bewegen läßt, was Hafenreffer (vgl. Bengel Gnom. zu Röm. 8, 29.) durch antea agnovit auszudrücken sucht. Wenn so das προέγνω die Wirkung der göttlichen γνῶσις ausdrückt, so ist das darauf folgende προώρισε u. s. w. Ausfluß der σοφία (vgl. 1 Kor. 2, 7.), und so spielen diese zwei göttlichen Wirkungsweisen im Heilsgeschäft in einander, was dann der Abschnitt Kap. 9—11. weiter ausführt, weßhalb am Schlusse desselben, V. 33., der Apostel zur anbetenden Bewunderung καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ hingerissen wird. Beide Begriffe stehen hier nebeneinander, und nur wenn man ihr Neben- und Ineinander recht faßt, versteht man den ordo salutis. Die σοφία ohne γνῶσις führt zum decretum absolutum, diese ohne jene zum Pelagianismus.

Ist nun aber die Creatur überhaupt Gegenstand der göttlichen γνῶσις, so findet doch ein Unterschied statt, sofern die Menschen, und zwar der sittliche Zustand der Menschen, in besonderem Sinn von Gott gekannt werden, Ps. 139, 1. 94, 11., weßhalb er geradezu καρδιογνώστης heißt, Ap.-Gesch. 1, 24. 15, 8., und sofern zwar auch das Böse und die Bösen von dieser γνῶσις nicht ausgeschlossen sind, Hiob 11, 11.; Ps. 38, 6.; Jes. 37, 28.; Luk. 16, 15., dennoch aber dieselbe in ganz besonderer Weise auf die Gott Angehörigen sich bezieht, Jer. 12, 3. Sie kennt er mit Namen, und diese cognitio specialissima steht in Parallele mit dem Gnade gefunden haben vor seinen Augen, 2 Mos. 33, 12. 17. Der Herr kennt die Seinen, 2 Tim. 2, 19., die auf ihn trauen, Nah. 1, 7., seine Schafe, Joh. 10, 27., sein auserwähltes Volk Israel, Am. 3, 2., seine besonders begnadigten Werkzeuge, 5 Mos. 34, 10., vergl. 1 Kor. 13, 12.; und dieses Erkanntsein von Gott ist unterschieden von jener ewigen πρόγνωσις, es tritt als ein zeitlicher Act ein, begleitet von einer im Menschen, als dem Object der göttlichen γνῶσις, vorgehenden Ver-

änderung, Gal. 4, 9., wogegen die Gottlosen in diesem Sinn nicht Gegenstand der göttlichen γνῶσις sind. Um nun einzusehen, wie das Wort γνῶσις, γιγνώσκειν zu dieser speciellen Bedeutung kommt, müssen wir uns an das erinnern, was oben über den psychologischen Hergang des Erkennens gesagt wurde. Beim Erkennen findet zwischen Subject und Object eine Trennung statt, dieses steht jenem als fest gewordenes gegenüber, aber indem das Subject analysirend in den Gegenstand des Erkennens eindringt, wird eben im Acte des Erkennens jene Trennung aufgehoben. Der Böse ist nun zwar Gegenstand des göttlichen Wissens, aber zu jenem Eindringen in denselben, zu jenem Sich-bestimmenlassen durch denselben, zu jener Aufhebung der Trennung kommt es nicht, Gott thut, so zu sagen, dem Bösen nicht die Ehre an, es zu erkennen, er ignorirt es, es ist für ihn ein μὴ ὄν. Das Böse hat seine Bedeutung als Mittel der göttlichen σοφία, wodurch sie ihre Zwecke verwirklicht, Röm. 11, 32., nicht aber hat es Bedeutung für die göttliche γνῶσις. Während daher Gott unter allen Völkern Israel erkennt, Am. 3, 2., so sind die ἔθνη zwar von Gott gewußt und ihre ganze Geschichte ist im göttlichen Wissen enthalten, aber gleichsam auf unmittelbare Art. Die Entwicklung der Heidenwelt ist auch, wie Röm. 9—11. zeigt, ein wesentliches Moment im Plan der göttlichen Weisheit, dennoch aber läßt sie Gott ihre eigenen Wege gehen, seine γνῶσις im eigentlichen Sinne bezieht sich nicht auf sie.

Nun könnte man zwar einwenden, wenigstens im Gericht werde das Böse Gegenstand der göttlichen γνῶσις, denn das Gericht sei ja eben eine That Gottes, bei welcher er sich durch den Zustand der Menschen bestimmen lasse, analysirend auf denselben eingehe. Allein gerade hier kommt der Unterschied zwischen dem Verhältniß Gottes zu der ungöttlichen Welt und dem zu den Seinen recht zum Vorschein: dort wird die κρίσις zum κατάκριμα, hier zur παιδεία, 1 Kor. 11, 32.; Hebr. 12, 5—11. Bei der παιδεία nun hat die γνῶσις ihr Werk, es findet ein Eingehen auf den Zustand des Objects der Züchtigung statt, Ps. 103, 13 f., mit der Tendenz, seine Trennung vom züchtigenden Subject aufzuheben (εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ), weßhalb sich auch die Art der Züchtigung nach den Bedürfnissen des zu Züchtigenden bemißt, Jer. 10, 24., vergl. Jes. 28, 24 ff. Das κατάκριμα dagegen nimmt keine Rücksicht auf das Bedürfniß dessen, der gerichtet wird, es ist ein Ausfluß der göttlichen σοφία, welche dadurch ihre Zwecke realisirt, den göttlichen Rathschluß ausführt und,

wie wir das eben als Function der Weisheit gefunden haben, die Wesensbestimmungen Gottes in äußerliche Realität herausfetzt, seine Macht und Herrlichkeit offenbart, 2 Mos. 9, 16.; Röm. 9, 17. Bei dem aber, der verdammt wird, hört durch die Verdammniß alle Bedeutung seiner Person für Gott auf. Zwar ist es nicht aus der Schrift zu rechtfertigen, wenn man mit Rothe (theol. Ethik, §. 605.) an die Stelle der Verdammniß eine Art von Ausgestoßenwerden aus dem Universum, ein Aufhören der persönlichen Existenz, setzt. Aber soviel zeigen die betreffenden Schriftstellen doch, daß der Verdammte aufhört, ein bestimmendes Moment des göttlichen Bewußtseins zu bilden, daß die zwischen ihm und Gott bestehende Trennung durch keinen Act der göttlichen γνῶσις aufgehoben wird, Matth. 24, 40 f.: ἀφίεται, 25, 30: ἐκβάλετε, 10, 33: ἀρνήσομαι.

Gehen wir nun auf das Gebiet des *creatürlichen Lebens* über, so begegnen uns auch hier jene beiden Formen der Geistesthätigkeit, σοφία und γνῶσις.

Die σοφία ist allen Creaturen Gottes, auch den bewußtlosen, als deren objective Beschaffenheit immanent, Hiob 38, 36 f. In dieser Stelle scheint nemlich (vgl. Ewald, „poet. Bücher u. s. w.“) nicht von der Mittheilung der Weisheit an den Menschen, sondern von der Manifestation derselben in atmosphärischen Erscheinungen die Rede zu sein. Die Weisheit ist als *unpersönliches Princip*, was die Pluralendung in חָכְמוֹת ausdrückt, dem Creaturleben einorganisirt, Prov. 1, 20.; Kap. 8. 9, 1. In dieser objectiven Bedeutung kommt die Weisheit namentlich im Buch der Sprüche häufig vor, vgl. 1, 2. 2, 2. u. s. w. Auch im *Thierleben* manifestirt sie sich, und zwar hier nicht blos als Princip des *Seins*, sondern auch als Princip des *Thuns*, Prov. 30, 24 ff.; Hiob 35, 11., so daß wir hier eine Mittelstufe haben zwischen der Weisheit im objectiven Sinn, wie sie der ganzen Schöpfung eignet, und der zum subjectiven Besitz gewordenen Weisheit in den sogenannten vernünftigen Wesen. Die thierische Seele hat den Character der Weisheit, sofern, nach der ersten Stelle, sich dieselbe, ähnlich wie dies bei der Weisheit auf einer höheren Stufe der Fall ist, in dem vom Subject ausgehenden, dessen innere Bestimmtheit analogisch reproducirenden Thun (Trieb) äußert. Dem gegenüber steht dann, was gleich hier angeführt werden mag, die γνῶσις auf der Stufe des Thierlebens, Jes. 1, 3.; Jer. 8, 7. Sie besteht in derjenigen seelischen Thätigkeit, welche auf die objectiv vorhandenen Verhältnisse eingeht und das Thun des Thieres diesen gemäß bestimmt (Sinn).

Die Weisheit wird nun aber zum subjectiven Besitz bei den höheren Ordnungen der Geschöpfe. Im höchsten Maße eignet sie den Engeln, 2 Sam. 14, 20., hat ihren Wohnsitz aber auch in der Menschenwelt aufgeschlagen, Prop. 8, 31. Diese menschliche Weisheit ist (vgl. V. 22.) mit der ewigen, göttlichen eines Wesens, sie ist der Reflex derselben, 1 Kön. 3, 28.; Esr. 7, 25. Gehört es nach dem oben Gesagten zur göttlichen Weisheit, die Bestimmungen des göttlichen Wesens in analogischer Weise in der Creatur zu setzen, so muß natürlich auch die Qualität der Weisheit selbst ihr Analogon in der Creatur haben. Die Schöpfung wäre nicht weislich (im objectiven Sinn) geordnet, wenn nicht Weisheit (subjectiv) in ihr wäre, vgl. Ps. 94, 9 ff. Ebendarum ist es häufig wiederholte Lehre der Schrift, daß die Weisheit der Menschen Gabe Gottes sei, Prov. 2, 6.; Jak. 1, 5. 3, 15.; 2 Chr. 1, 10. 9. 23.; Dan. 2, 21.

Diese menschliche Weisheit haben wir nun rücksichtlich ihrer psychologischen Form und rücksichtlich des Gebietes, auf das sie sich bezieht, genauer zu betrachten. In ersterer Beziehung erlauben wir uns, auf die oben citirte Ausführung bei Mehring zu verweisen. „Das wahre, vollendete Denken", heißt es dort, „ist ein concretes, das Etwas in der Unendlichkeit seiner Attribute und Beziehungen setzendes. Ein solches concretes Denken ist dann immer zugleich ein Schaffen." Wie dies die Form der göttlichen σοφία ist, haben wir oben nachzuweisen versucht. „Aber ein solches schaffendes Denken", wird fortgefahren, „ist nicht möglich als das Setzen eines einzelnen Etwas, da man das einzelne Etwas nicht denken kann, wenn man nicht zugleich die Unendlichkeit seiner Beziehungen denkt. Will also die Seele concret denken, so kann das nur auf einem doppelten Weg geschehen: entweder dadurch, daß ihr Setzen übergeht in ein Versetzen, und das ist dann das Begreifen, oder daß sie die Hülfsmittel für ihre abstracten Gedanken aus dem schon concret Gedachten, aus dem bereits Geschaffenen heranzieht, und diese Bewegung ist die des bestimmten Wollens." — Hiemit ist die Form bezeichnet, in welcher die menschliche σοφία thätig wird. Es ist die doppelte des Begreifens und Wollens, während bei Gott nach dem oben Gesagten beides zusammenfällt; und so hat denn auch in der Schrift die σοφία, sofern sie von Menschen prädicirt wird, theoretische und praktische Bedeutung in der Weise, daß bald das eine, bald das andere Moment das vorherrschende ist [1]).

[1]) Wenn Oehler l. cit. sagt: „die Weisheit im subjectiven Sinn besteht in der Fähigkeit, die göttliche Zweckordnung in Allem zu ergründen und den gött-

Wenden wir uns zuerst zu der theoretischen Seite, so wäre die menschliche Weisheit ein sich Versetzen in das von der göttlichen Weisheit Gesetzte, ein Reproduciren desselben in der Art, daß von den allgemeinsten, abstractesten Begriffen ausgegangen und von da aus, indem der Ordnung des objectiven Werdens nachgegangen wird, die concrete Erscheinung erreicht wird. Der σοφία ist daher die generative Methode eigen, welche deßhalb gerade von theosophischen Geistern angewendet wird. Ihr Wesen schildert Oetinger („die Wahrheit des sensus communis, S. 29 ff.) auf bezeichnende Weise: „Es ist keine logicalische, sondern eine symmetrische Ordnung (in den Sprüchen Salomo's), daß sich das Erste, das Mittlere und Letzte alles auf einander bezieht. Die mathematische Ordnung ist auch ein Stück der göttlichen Weisheit, — — — allein dieselbe ist nur für sehr studirte Leute; hingegen diejenige Ordnung, deren sich die heilige Schrift bedient, da man zuerst das Ganze in einem Blick vorzeigt und jeden Theil hernach in Bezug auf das Ganze behandelt, ist vor studirte und unstudirte". — „Die Schriftordnung ahmt die Geburt der Dinge viel mehr nach als die mathematische Ordnung. Die heilige Schrift hat in ihrem Vortrag eine generative, pflanzende, wachsthümliche Art."

Fragt man nun nach dem Gebiet, auf dem sich diese Weisheit zu bewegen hat, so ist vor Allem zu beachten, daß Gottes Wesen selbst nicht-Gegenstand der menschlichen Weisheit sein kann. Wie nach dem oben Gesagten die göttliche Weisheit nicht auf das Wesen Gottes selbst sich bezieht, sondern auf die Welt, so ist auch der menschlichen Weisheit das Wesen Gottes unzugänglich. Gott ist wohl erkennbar, wenn auch in beschränktem Maße, aber er ist unbegreiflich, d. h. es ist dem Menschen nicht möglich, von sich ausgehend das Wesen Gottes analogisch zu reproduciren, sich seinen Gott zu construiren. Er kann nur auf dem Wege des Erkennens, indem er die einzelnen Spuren des göttlichen Wesens, welche ihm die

---

lichen Zweck in Allem freithätig zu verwirklichen. In ersterer Beziehung wäre sie als die theoretische, in zweiter als die praktische Weisheit zu bezeichnen": so ist hiemit diese Doppelseitigkeit im Wesen der Weisheit treffend hervorgehoben. Nur will es mir scheinen, als gehörte das Ergründen der göttlichen Zweckordnung, d. h. das Zurückgehen von den einzelnen Erscheinungen auf den darin verwirklichten Zweck, eher dem Gebiete der γνῶσις an, wie denn auch in den Proverbien als die auf die göttliche חָכְמָה sich beziehende menschliche Thätigkeit das יָדַע dargestellt wird, vgl. 1, 2. u. a. v. a. O. —

Offenbarung darbietet, auffaßt und auf analytischem Wege auf die in ihnen sich manifestirenden Gottesgedanken zurückgeht, sich also in seinem Denken Schritt für Schritt durch das Object bestimmen, nicht aber dieses im Proceß seines Denkens erst entstehen läßt: — nur so kann er Gott näher kommen. Daher sagt Augustin sciri posse deum, non comprehendi, und Harms von Hermannsburg in einer Predigt: „Packe dich mit deinem Gott, den ich begreifen kann, denn ein Gott, den ich begreifen kann, ist meinesgleichen." — Darum führt denn der Weg weder der philosophischen, noch der theosophischen Speculation [1]) über das Wesen Gottes zum Ziel. Bemühe ich mich, wie Rothe §. 2. von der theologischen Speculation fordert, den Gehalt meines frommen Bewußtseins denkend zu verarbeiten und für denselben die Form des frommen Bewußtseins schlechthin durchsichtig zu machen, und meine ich damit das Wesen Gottes zu erreichen: so bringe ich es in Wahrheit nur zu einer Theogonie, Gott wird zum Product meines Denkens, und ich bin auf dem Wege zum Heidenthum. Dieser folgenschwere Irrthum begegnet dem Theosophen, weil er meint in seinem frommen Bewußtsein Gott seinem ganzen Wesen nach zu haben, so daß es sich nur um eine Explication des im Bewußtsein schon Gegebenen, gleichsam um das Fassen jenes Gehaltes in die durchsichtigere Form des Denkens handle, und weil er dabei übersieht, wie in adäquat unser Gottesbewußtsein dem Wesen Gottes selbst ist, weil er die, sowohl durch den Begriff der endlichen Creatürlichkeit, als auch durch die Thatsache der Sündhaftigkeit gesetzte, Trennung zwischen unserem Bewußtsein und Gott nicht gehörig beachtet und daher verkennt, daß es sich zunächst um die Aufhebung jener Trennung, um die Aufnahme des göttlichen Wesens in unser Bewußtsein, um das Erkennen, nicht um das Begreifen Gottes handelt. Diese Theosophie ist daher, wie wir unten noch weiter sehen werden, eine Anticipation einer erst im Zustande der Vollendung eintretenden Beziehung des menschlichen Bewußtseins zu Gott.

Daß aber das hier Ausgesprochene ganz mit der Lehre der heiligen Schrift in Uebereinstimmung ist, dürfte sich leicht nachweisen lassen. 1 Kor. 1, 21. wird von dem *κόσμος* ausgesagt: *οὐκ ἔγνω διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν*. Während aber so eine auf dem Wege der *σοφία* erreichte Erkenntniß Gottes negirt wird, sagt Röm. 1, 21. von den *ἔθνη*, daß sie eine *γνῶσις* Gottes besessen haben. Es muß sich

---

[1]) Ueber das Verhältniß beider vergl. Rothe, theol. Ethik, §. 237.

also eine solche auf einem andern Wege als dem der σοφία erreichen lassen, und welches dieser Weg sei, sagt V. 19 f. Es ist derjenige, welchen wir als den der γνῶσις im engern Sinn definirt haben, derjenige, bei welchem ausgegangen wird vom Object (ἀπὸ κτίσεως), bei welchem sich das Subject nicht productiv, sondern receptiv verhält (καθορᾶται), nicht in der Form des Triebs, sondern des Sinns (νοούμενα) thätig wird, und vom Einzelnen, Concretesten (τοῖς ποιήμασι) zu den allgemeinsten Begriffen (ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης) fortgegangen wird. Sobald dieser allein zum Ziele führende Weg der γνῶσις verlassen wurde, und die Menschen auf dem der σοφία Gott zu erreichen meinten, kamen sie in's Eitle hinein, V. 21., und weil ihr Herz nicht das Einzelne der göttlichen Offenbarungen zusammenfassend in das Wesen Gottes eindringen wollte (dies ist die Bedeutung von ἀσύνετος, welches, wie Röm. 10, 19. zeigt, den Gegensatz zur γνῶσις bildet, gerade wie μωρὸς den zur σοφία), so wurde es verfinstert, d. h. das in demselben vorhandene Weisheitslicht erlosch, statt, wie sie meinten, im Stande zu sein; selbständig in's Wesen Gottes einzudringen. So ist also ἐσκοτίσθη ἀσύνετος καρδία nicht proleptisch zu fassen, so daß der καρδία das Attribut ἀσύνετος erst in Folge des σκοτισθῆναι zukäme; vielmehr ist die ἀσυνεσία des Herzens die causa antecedens des Verfinstertwerdens. Nun waren sie nicht mehr blos ἀσύνετοι, sondern auch μωροί. Jenes ist eigene Verschuldung, — sie wollten Gott nicht ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, V. 28., — dieses ist göttliche Strafe der Verschuldung, V. 22. Und diese μωρία, d. h. dieser Mangel an subjectivem Besitz der göttlichen Weisheit als eines producirenden Princips des eigenen Thuns, zeigte sich gerade da am meisten, wo ihr Thun die Form der Weisheit hatte, wo sie den Versuch machten, aus ihrem eigenen Innern auf dem Wege analogischen Setzens das Wesen der Gottheit zu produciren. Das Resultat war eine Verkehrung der Gottesidee, indem sie eben nur das in ihrem endlichen Menschengeiste, ihrem „frommen Bewußtsein“, Vorhandene in Gott hineinsetzten (vergl. V. 23: ἐν ὁμοιώματι φθαρτοῦ ἀνθρώπου).

Da nun der κόσμος auf diesem Wege nie Gott finden, der Rathschluß seiner Weisheit an demselben nicht verwirklicht werden konnte, so lenkte Gott auf den verlassenen Weg der γνῶσις zurück, weil auf diesem allein den Menschen geholfen werden konnte, 1 Tim. 2, 4. Dies geschah durch das κήρυγμα, in welchem wieder concrete, objective Thatsachen dem Menschen dargeboten werden, 1 Kor. 1, 21. 23., damit er durch Eindringen in dieselben, durch Analysiren der-

selben, in's göttliche Wesen eindringe. Dieser ganze Proceß der göttlichen σοφία, Form und Inhalt des κήρυγμα, erscheint dem natürlichen Menschen [1]) als μωρία, weil nicht aus seinem Bewußtsein producirt, 1 Kor. 1, 23. 2, 14. Dennoch ist der Inhalt dieses κήρυγμα göttliche σοφία, 1, 24. f., als was derselbe auch den in christlicher Erkenntniß Gereiften zum Bewußtsein kommt, 2, 6 f. Hiemit ist aber nicht gesagt, daß für sie nun die Methode der σοφία geeignet sei, um das Göttliche zu ergreifen, als ob auf der Stufe des τέλειος die oben erwähnte theosophische Speculation ihre Stelle hätte. σοφία bezeichnet vielmehr 2, 6. offenbar nur den Inhalt, nicht aber die Form der apostolischen Verkündigung, während die Form der Aneigung dieses Inhalts nach wie vor die γνῶσις bildet, vgl. V. 8 f.

Hiemit sind wir auf die falsche σοφία gekommen. Diese ist ψυχική. Wir haben hier die bloße psychologische Form der Weisheit ohne deren pneumatischen Gehalt, d. h. es wird zwar versucht, vom Ich aus, an die allgemeinsten im Bewußtsein vorhandenen Begriffe anknüpfend, das Object zu construiren, aber dieses Ich selbst entbehrt des rechten Inhaltes, die göttliche σοφία ist nicht sein subjectiver Besitz, darum sind alle in dieser Form der σοφία geschehenden διαλογισμοὶ nur μάταιοι, 1 Kor. 3, 20., d. h. bloße Form ohne Gehalt, und die Erzeugnisse derselben nur λόγον ἔχοντα σοφίας, Kol. 2, 23., wo namentlich auch die Erwähnung der ἐθελοθρησκεία für die Genesis dieser falschen Weisheit bedeutsam ist. Und dieses ganze Weisheitsstreben (φιλοσοφία) ist nur ein leerer Trug, V. 8., eine μεθοδεία τῆς πλάνης, Eph. 4, 14. Hierher gehört auch 1 Kor. 1, 17. Zu dieser Stelle bemerkt zwar Rückert in seinem Commentar: „das σοφὸν ist der zu verneinende Hauptbegriff, nicht eine dem λόγος angehörige σοφία sei es, die er anbieten soll.“ Dennoch fragt es sich, ob nicht vielmehr auf λόγου der Nachdruck zu legen ist, daß der Sinn wäre: „nicht in Wortweisheit“. Denn daß es σοφία sei, was er darbiete, verneint der Apostel nicht, bejaht es vielmehr ausdrücklich, V. 25. 30.; Kap. 2, 6. Aber es ist eine σοφία, welche als σοφία θεοῦ, als δύναμις καὶ σοφία V. 24. der σοφία ἀνθρώπων 2, 5., den πειθοῖς σοφίας λόγοις 2, 4., der σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου 2, 6. gegenüber steht, weßhalb Rückert selbst zugeben muß, σοφία sei in unserem Verse nur auf die Form zu beziehen: „daß er seinen Gegenstand nicht in der Form vortrug, welche der hellenische Sinn zu fordern schien,

[1]) Ueber ψυχικὸς ἄνθρωπος s. Delitzsch, System der bibl. Psychologie.

nicht gestützt durch wissenschaftliche Demonstration, nicht abgeleitet aus Principien.“ Diese Beziehung auf die Form liegt aber nicht in *σοφία*, welches im ganzen Zusammenhange materiell zu fassen ist, sondern in *λόγου*.

Kann nun nach dem Gesagten Gott durch die menschliche *σοφία* nicht erreicht werden, so hat diese dagegen auf dem Gebiete des creatürlichen Lebens ihre Berechtigung. In das, was Gott nach seiner Weisheit gesetzt hat, sich hinein zu versetzen, dem, was Er denkend geschaffen hat, nachzudenken, den göttlichen Gedanken nachzugehen und aus ihnen heraus die Existenz des Einzelnen zu begreifen, das ist die Art der Weisheit bei Betrachtung der Creatur. Und alle Gebiete des creatürlichen Lebens: Geschichte, namentlich die heilige Geschichte, wie Natur, stehen einer solchen Betrachtung in der Form der *σοφία* offen. Aber es ist, um dies hier vorwegzunehmen, dieses nicht die einzige Form, in welcher das menschliche Denken sich mit der Creatur beschäftigen kann. Die andere ist die der *γνῶσις*, wo man das Object nicht genetisch betrachtet, nicht aus den allgemeinen Gedanken, aus denen es hervorgegangen, es begreift, sondern als ein fest gewordenes es vor sich hat und nun die Einzelnheiten desselben auffaßt und dieselben zusammenfassend (*συνιέναι*) zur Erkenntniß des Ganzen aufsteigt. Bei dieser letzteren Form des Denkens kann zwar auch von der Entstehung des Dings die Rede sein, aber es sind dabei nicht die allgemeinen Gedanken (die Idee), aus denen es abgeleitet wird, sondern nur andere Einzelnheiten.

Der Unterschied beider Denkformen wird besonders deutlich bei der Naturbetrachtung; und es zieht sich in dieser Hinsicht der genannte Gegensatz durch die ganze Weltgeschichte hindurch. Im Morgenland haben wir die Betrachtung der Natur in der Form der *σοφία*, im Abendland in derjenigen der *γνῶσις*, dort Astrologie, hier Astronomie; dort Pflanzensymbolik, hier Botanik. Die Naturkundigen des Morgenlandes sind Weise (vgl. *σοφία Αἰγυπτίων* Apg. 7, 21., 2 Mos. 7, 11., wo die Zusammenstellung der Weisen und Zauberer zu beachten ist, wie überhaupt diese Naturweisheit des Orients mit magischen Künsten in innerem und äußerem Zusammenhange steht; daher die Uebersetzung der *μάγοι* Matth. 2, 1. mit „Weise“; vgl. auch 2 Sam. 20, 16., Jes. 19, 11 f. und die Weisen des Buches Daniel), die des Abendlandes Gelehrte. Etwas von diesem Gegensatze der *σοφία* und *γνῶσις* sehen wir in Plato und Aristoteles, in der Mystik und Scholastik, in Spinoza

und Baco. Auch durch die moderne Naturforschung geht er hindurch [1]) und ist besonders im Anfang der 30ger Jahre in dem Streite zwischen den beiden französischen Naturforschern Cuvier und St. Hilaire über die Einheit der organischen Bildung im Thierreiche scharf hervorgetreten. Goethe, dessen Interesse diese Fragen auf's Lebhafteste anregten, jubelte, daß die von dem Letzteren eingeführte synthetische Behandlungsweise der Natur (σοφία) nicht mehr rückgängig zu machen sei, daß nun bei der Naturforschung der Geist herrsche und über die Materie Herr sei, daß man jetzt in große Schöpfungsmaximen, in die geheime Werkstatt Gottes Blicke thun könne [2]). „Was ist auch im Grunde", ruft er aus, „aller Verkehr mit der Natur, wenn wir auf analytischem Wege (Form der γνῶσις) blos mit einzelnen materiellen Theilen uns zu schaffen machen und nicht das Athmen des Geistes empfinden, der jedem Theil die Richtung vorschreibt und jede Abschweifung durch ein inwohnendes Gesetz bändigt oder sanctionirt!" Dieser Ausspruch macht in schlagender Kürze den Unterschied beider Betrachtungsweisen klar, wozu noch zu vergleichen ist, was neuerdings bei den Verhandlungen über den Materialismus hieher Gehöriges vorgebracht wurde [3]).

In der Schrift finden sich Spuren solcher Naturweisheit besonders bei Salomo, in welcher Beziehung vor Allem 1 Kön. 4, 30-34. zu beachten und womit die Gleichnisse unseres Herrn zu vergleichen sind. In den Proverbien aber ist es vorzüglich das Menschenleben, welches in's Licht der Weisheit gestellt wird. Obgleich hier auch der Erkenntniß (דעת) eine wichtige Stelle angewiesen ist, so ruht doch das Ganze auf dem Grunde der Weisheit, vgl. 2, 1—5. Nicht blos um die richtige Erkenntniß und Beurtheilung der einzelnen Fälle des Lebens, nicht um casuistische Klugheitsregeln handelt es sich, sondern darum, das ganze Menschenleben als Product der göttlichen Weisheit zu begreifen, vgl. 3, 5 ff. V. 11. 33. 5, 21. C. 8. 11, 5 ff. V. 31. 13, 21 ff. 21, 1 f. 22, 2. 16, 4. Dennoch scheint es mir nicht richtig zu sein, wenn Oetinger [4]) die דעת sammt מזמה u. s. w.

---

[1]) Vgl. Lotze, „allgemeine Physiologie", erstes Buch, wo diese Gegensätze der Naturauffassung ausführlich erörtert werden.

[2]) Vgl. Lewes, Goethe's Leben und Schriften, VII, 7.

[3]) Vgl. namentlich Sigwart's scharfsinnige „Apologie des Atomismus" in diesen Jahrbüchern, IV, 2.

[4]) Vgl. „die Wahrheit des sensus communis", p. 3.

der חכמה als sieben einzelne „Gemüthsfertigkeiten“ derselben subordinirt. Auf solche Subordination weist Nichts in den Proverbien, und der gesammte sonstige Sprachgebrauch der Schrift verlangt die Coordination.

Es ist uns noch übrig, die *σοφία* nach ihrer praktischen Seite zu betrachten. In dieser Beziehung wird sie sich darin zeigen, daß der Mensch die allgemeinen Wahrheiten, die er in sich trägt, äußerlich zu realisiren sucht, wozu er aber, da sein Denken nicht, wie das göttliche, ein das Object in der Gesammtheit seiner Beziehungen begreifendes ist, die Mittel aus dem bereits Geschaffenen herbeiziehen muß. Dies führt uns zunächst auf das Gebiet der Kunst. Hier zumeist ist das menschliche Thun eine Nachahmung der göttlichen Schöpferthätigkeit, ein Reproduciren der innerlich vorhandenen allgemeinen Gedanken in concreter Aeußerlichkeit (vgl. den Gebrauch des Wortes „Schaffen“ von dem Hervorbringen von Kunstwerken), aber freilich mit dem Unterschiede, daß der menschliche Künstler, dessen Productivität sich immer nur auf Einzelnes — nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Inhalt nach — erstreckt, der nicht alle Qualitäten der Sache, sondern nur eine bestimmte Anzahl derselben zu produciren vermag, den Stoff seiner Productionen als gegeben aufnehmen muß. Und das gilt nicht nur von denjenigen Künsten, welche einen materiellen Stoff verarbeiten, sondern ebenso von der Dichtkunst und Musik (vgl. Schiller's Epigramm: „Weil ein Vers dir gelingt in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt“ u. s. w.). Daher ist denn auch in der Schrift die Weisheit eine wesentliche Eigenschaft des echten Künstlers; so des Dichters 1 Kön. 4, 31., der zugleich Musiker war. Wo es sich dagegen um die technische Fertigkeit im Spielen eines Instrumentes handelt, ist nicht חָכָם, sondern יֹדֵעַ das bezeichnende Wort, 1 Sam. 16, 16. Weisheit eignet ferner dem plastischen Künstler, 2 Mos. 31, 3. 35, 1. 36, 1. 4. 8., Jes. 3, 3. In der ersten dieser Stellen ist neben der Weisheit die תְּבוּנָה, Fähigkeit zur Unterscheidung, judicium, und דַּעַת, *γνῶσις*, genannt. Jene, die Weisheit, ist nöthig zur Conception des Kunstwerkes, die letzteren sind die ihr dienenden Eigenschaften bei der Ausführung. Beides, Conception und Ausführung, wird ebenso deutlich unterschieden, wie die in Beidem sich beweisenden Eigenschaften, indem לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת dem לַעֲשׂוֹת vorausgeschickt wird. Namentlich bedarf der Baumeister der Weisheit, 1 Chron. 22, 15., 2 Chron. 2, 6. 13 f. (vgl. im metaphorischen Sinn Sprüchw. 14, 1.

und den σοφὸς ἀρχιτέκτων 1 Kor. 3, 10., wogegen die hervorstechende Eigenschaft des οἰκονόμος, der das Haus als ein gegebenes schon vorfindet, in demselben zu wandeln, 1 Tim. 3, 15., und dessen Zuständen sich zu accommodiren hat, nicht die Weisheit, sondern die auf die Seite der γνῶσις fallende φρόνησις ist, Luk. 12, 42.)

Die Weisheit hat ferner ihre Stelle bei der Thätigkeit des Gesetzgebers, Sprüchw. 8, 15., so wie im Gericht. Zwar bedarf der Richter auch der דַּעַת, sofern es seine Aufgabe ist, causam cognoscere. Er bedarf ferner der Gabe der Unterscheidung, תְּבוּנָה. Aber sofern der höchste Zweck des Richteramtes ist, nicht nur den Einzelinteressen der Partieen zu dienen, sondern Gottes Gerechtigkeit zu repräsentiren, die Idee der Gerechtigkeit in der Welt zu realisiren, לַעֲשׂוֹת מִשְׁפָּט, 1 Kön. 3, 28., ist die Weisheit die ihm wesentlichste Eigenschaft, 5 Mos. 1, 13. 16, 19. Die Weisheit erscheint überhaupt als eine Eigenschaft, welche dem Menschen als Repräsentanten Gottes eignet, als eine herrschende Eigenschaft, Sprüchw. 8, 16., wogegen die γνῶσις mehr eine dienende Eigenschaft ist, in Gott sich findend, sofern er die Creatur sich repräsentirt und damit zu ihr sich herabläßt, in der Menschheit aber besonders für eine dienende Stellung nothwendig. In der Politik kann von Weisheit die Rede sein, sofern es sich nicht blos um Benützung vorhandener politischer Zustände handelt, sondern der Anspruch erhoben wird, dieselben nach eigenen Ideen frei zu gestalten, Jes. 10, 13., der Mensch also sich als Repräsentant des in der Völkerwelt waltenden Gottes, Apg. 17, 26., gerirt.

Im sittlichen Leben besteht die Weisheit darin, den in's Centrum der Persönlichkeit (לֵב) aufgenommenen göttlichen Zweck nach außen zu verwirklichen. Sie hat demgemäß zwei Seiten, die passive, d. h. das Erfülltsein von jenem Zweck, und die active, d. h. die Realisirung desselben. Daher ist der Anfang der Weisheit die Furcht Gottes, Hiob 28, 28., Ps. 111, 10., ihre Voraussetzung das Erfülltsein mit dem Geiste Gottes, 2 Mos. 31, 3., Luk. 2, 40., Apg. 6, 3., welcher das Princip aller Weisheit in der Menschenwelt ist, Jes. 11, 2., und das Mittel, durch das sie erlangt wird, das Wort Gottes, Ps. 19, 8. 119, 98. Das Ziel der Weisheit aber, das sie zu realisiren sucht, ist das ἀγαθόν, Röm. 16, 19., während dagegen eine verkehrte Weisheit, d. h. eine solche, welche nur den Schein, die Form der Weisheit hat ohne deren Gehalt, darin besteht, die bösen Herzensgedanken auch äußerlich zu realisiren, Jer. 4, 22.

Wie sich diese Weisheit insbesondere im Verkehr mit Anderen erweist, setzt Jac. 3, 13—18. auseinander. Dieselbe ist wohl zu unterscheiden von der bloßen Lebensklugheit, sie ist nicht ein Auffassen der äußeren Lebensverhältnisse und ein sich Anbequemen an dieselben, sondern vielmehr ein Erweisen des Innern nach außen, V. 13., daher das erste Erforderniß die innere Lauterkeit (V. 17. ἁγνή) ist. Das Wandeln in Weisheit, Kol. 4, 5., Eph. 5, 15., ist also ein solches, bei welchem man aus der Weisheit als innerem Lebenselemente sich nicht herauslocken (ἐν) und dann das inwendig scheinende Licht nach außen leuchten läßt, Matth. 5, 15., in der Absicht, ein analoges Leben auch in Anderen zu produciren. Daher kommt der Charakter der Weisheit namentlich auch dem rechten Lehren zu, nicht sofern es ein an den geistigen Zustand des Lernenden sich anschließendes, zu ihm sich herablassendes ist, also nicht in dem Sinne, in welchem wir von Lehrweisheit reden, — das wäre γνῶσις —, sondern sofern es darauf ausgeht, den eigenen Geistesgehalt im Lernenden zu reproduciren. Diesen Zusammenhang der Weisheit mit der Lehrthätigkeit zeigen Sprüchw. 12, 18. 13, 14. 20. 15, 2. 7. 2 Petr. 3, 15. Col. 3, 16. 1, 28.

Nachdem wir so die menschliche σοφία in ihren wesentlichsten Beziehungen betrachtet haben, wenden wir uns zu der menschlichen γνῶσις. Hier können wir uns jedoch kürzer fassen, da vieles hieher Gehörige schon oben zur Vergleichung beigezogen werden mußte. So haben wir namentlich die psychologische Form der γνῶσις schon erörtert, als wir vom göttlichen Erkennen redeten, und was darüber noch zu sagen ist, wird sich bei der Besprechung der einzelnen Erkenntnißobjecte einfügen lassen, da beim Erkennen, welches seinen Gegenstand als fest gewordenen sich gegenüber hat, dieser auf die psychologische Form einen weit bedeutenderen Einfluß ausübt, als bei der Thätigkeit der σοφία.

Daß Gott Object der menschlichen γνῶσις sein könne, wie eine solche Gotteserkenntniß zu Stande komme und wie sie sich unterscheide von den Versuchen der menschlichen σοφία, das Wesen Gottes zu begreifen, ist schon oben gezeigt worden. Hier verweisen wir nur auf Jer. 9, 23., Joh. 17, 3., zum Beweise, daß Gotteserkenntniß in der Schrift vom Menschen gefordert und bei ihm vorausgesetzt wird. Da dieselbe aber eben als γνῶσις vom Einzelnen ausgehen muß, so sind ihr Object zunächst die einzelnen Gottesthaten, Ps. 4, 4., die Erweisungen der göttlichen Weisheit in der Welt, überhaupt das, was Gott von sich offenbart. Dieses bildet das γνωστὸν Gottes,

Röm. 1, 19., und da alle Offenbarung Gottes in Christo sich concentrirt, so ist die Erkenntniß Gottes nur zu erlangen durch die Offenbarung des Sohnes, Matth. 11, 27., ja sie fällt mit der Erkenntniß Christi zusammen, Joh. 17, 3. 8, 19. Diese ist daher die wichtigste Aufgabe des Menschen, Phil. 3, 8 ff.; sie ist zugleich die Erkenntniß der objectiven Wahrheit, 2 Joh. 1., Joh. 8, 32., 1 Tim. 2, 4. Diese γνῶσις Christi aber fließt wieder nicht aus abstracten Begriffen, sondern aus dem Erfassen der concreten Einzelnheiten seiner Erscheinung, der Thaten seines Lebens, Phil. 3, 10., und seiner Lehre, Joh. 7, 17., und diese letztere kann nur dann erkannt werden, wenn man vermöge eines Willensactes, θέλων, sich durch sie bestimmen läßt.

Eben dieser Punkt verdient aber noch eine genauere Beachtung. Woher nemlich dieses θέλειν? Aus einem schon vorangehenden γιγνώσκειν kann es nicht kommen, denn im γιγνώσκειν verhält sich ja das Subject so zu seinem Object, daß es sich durch dasselbe bestimmen läßt, während im θέλειν umgekehrt das Subject als das Bestimmende auftritt. Auch sind nicht die der γνῶσις dargebotenen Thatsachen als solche die Ursache jenes Willensactes, sonst würde sich derselbe ja bei Allen finden, denen jene Thatsachen bekannt werden. Vielmehr weist uns dieses θέλειν darauf hin, daß dem Bestimmtwerden des Subjects in der γνῶσις immer ein Act seiner Selbstbestimmung zu Grunde liege, daß die γνῶσις auf der σοφία beruhe, denn diese ist es ja, aus welcher, wie oben gezeigt, das bestimmte Wollen hervorgeht. Daher ist es Sache des Weisen, zuzuhören, um Erkenntniß zu gewinnen, Sprüchw. 1, 5.; erst wenn Weisheit in's Herz kommt, wird die Erkenntniß der Seele lieblich, 2, 10., und wer jene im Herzen trägt, der nimmt die Gebote an, 10, 8., und bewahrt Erkenntniß, V. 14. Die Genesis der wahren Erkenntniß ist demnach folgende: Die dem Menschen durch den Geist einorganisirte Weisheit äußert sich als Streben, den im Innern bezeugten Gotteswillen zu realisiren, dies aber nicht nur in der Absicht, dadurch auf die Außenwelt gestaltend einzuwirken, sondern auch, um durch solche äußerliche Realisirung denselben für sich selbst zu objectiviren, ihn zu einem Gegenstand der eigenen Erkenntniß zu machen. Wo aber so die Weisheit operativ ist, nicht um die in ihr enthaltenen Ideen der Außenwelt einzuorganisiren, sondern um das Object in Verhältnisse zu versetzen, in welchen es sich für das subjective Erkennen aufschließt, da haben wir das Experiment.

Die lebendige Erkenntniß gründet sich daher auf das Experiment, und zwar auf dem Gebiete des religiösen Lebens, wie auf dem des Naturlebens. Wie in letzterer Beziehung Humboldt (Kosmos II, 249.) das Experimentiren, d. h. das willkürliche Hervorrufen von Erscheinungen, als Mittel einer Naturerkenntniß bezeichnet, der gegenüber sowohl die Naturbeschauung des Orients (*σοφία*), als die Naturforschung (*γνῶσις*), deren früheste Epoche die des Aristoteles war, nur als Vorstufen erscheinen: so gründet sich die lebendige religiöse Erkenntniß auch auf ein Experiment, in welchem die höhere Einheit der Beschauung Gottes und der Erforschung desselben sich darstellt: die aus Erfahrung entsprungene evangelische Glaubenserkenntniß ist die höhere Wahrheit der mystischen *σοφία*, wie der scholastischen *γνῶσις*.

Da hienach die *γνῶσις* auf einen aus der *σοφία* fließenden Willensact sich gründet, so erhellt, daß sie, obwohl der Form nach der letzteren entgegengesetzt, doch in der Wurzel mit ihr Eins ist, weßhalb es dann, wie wir sehen werden, auch zu einer Einigung beider in einer höheren Form des Bewußtseins kommen kann. Wo es aber an jenem Willensact fehlt, da kann es nicht zur Erkenntniß Gottes kommen, Joh. 8, 55., 1 Joh. 4, 7 f. Das ganze Gebiet des *κόσμος* ist von dieser *γνῶσις* Gottes im eigentlichen Sinn ausgeschlossen, Joh. 17, 25., 1 Joh. 3, 1. Es kann bei diesem Theil der Menschheit wohl zu einem Vernehmen des Einzelnen, Aeußerlichen kommen, aber an der Seite der *γνῶσις*, welche diese Einzelheiten zusammenfaßt, um die darin enthaltene geistige Wahrheit zu gewinnen, an dem *συνιέναι* fehlt es, Matth. 13, 13 f., Apg. 28, 26., weßhalb nur eine *γνῶσις κατὰ σάρκα*, 2 Kor. 5, 16., stattfindet, ein Wissen um das Einzelne der äußeren Erscheinung Christi, ohne Verständniß des geistigen Gehaltes dieser Erscheinung. Nur bei denen, die Christo angehören, kommt es zum eigentlichen Erkennen, Joh. 10, 14., welches dem innerhalb des trinitarischen Verhältnisses stattfindenden Erkennen homogen ist, V. 15.

Um dieses Erkennen recht zu verstehen, müssen wir sein Verhältniß zur *πίστις*, seine Unvollkommenheit und sein Wachsthum, seine Wirkungen, endlich seine dereinstige Vollendung und sein Aufhören in's Auge fassen.

In ersterer Beziehung handelt es sich hier natürlich nicht um eine der Apologetik angehörende Ausführung über Glauben und Wissen, sondern nur darum, wie sich diese beiden Acte in psychologischer Beziehung zu einander verhalten. Beide haben das mit

einander gemein, daß sie ein receptives Verhalten zum Object, ein Sichbestimmenlassen durch dasselbe, ausdrücken (vgl. Hebr. 11, 1: *πραγμάτων ἔλεγχος*). Während aber im Glauben das Object als Ganzes, als selbständig gegenüber vom Subject und doch für dasselbe existirend ergriffen wird, so geht dagegen in der *γνῶσις* das Subject auf dieses Object nach seinen einzelnen Beziehungen analysirend ein. Daher liegt in der *πίστις*, wie die Voraussetzung der *γνῶσις*, so der Antrieb zu ihr. Jene ist nach der Seite des Objects hin vollendet, sofern sie das Ganze hat; diese sucht als eine werdende erst zu ergreifen, wie sie ergriffen ist, Phil. 3, 12., wobei es immer *ἐκ μέρους* geht, 1 Kor. 13, 9. So erscheint denn das *πιστεύειν* dem *γιγνώσκειν* auch zeitlich vorangehend, Joh. 6, 69., womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß dieses auf jenes zurückwirke, wie namentlich Joh. 10, 38. auf ein durch die *γνῶσις* vermitteltes Aufsteigen der *πίστις* zu einer höheren Stufe hinweist. Wie in dieser Stelle von dem *πιστεύειν τοῖς ἔργοις* vermittelst der *γνῶσις* der Uebergang gemacht wird zu dem auf die Person gerichteten Glauben, so 17, 8. von dem *λαμβάνειν τὰ ῥήματα* aus. Wenn daher 1 Joh. 4, 16. das *γιγνώσκειν* dem *πιστεύειν* geradezu vorangestellt wird, so wird das nach Analogie dieser Stellen so zu verstehen sein, daß die hier bezeichnete höchste Glaubensstufe durch ein vorausgehendes *γιγνώσκειν* ermöglicht wird, ohne daß damit ausgeschlossen wäre, daß diese *γνῶσις* selbst wieder auf eine vorangehende *πίστις* sich gründet. Es ist zunächst das Object in seiner äußerlichen Manifestation (*ἔργα, ῥήματα*), was die *πίστις* ergreift. Indem nun die *γνῶσις* auf diesen Inhalt der *πίστις* eingeht, analysirend und zusammenfassend (*σύνεσις*), stellt sich dem Subject die innerste Wesensbestimmtheit des Objects dar. Aber auch in dieser neuen, vergeistigten Gestalt muß das Object wieder durch einen neuen Glaubensact in seiner Totalität ergriffen werden, um nun auf's Neue Gegenstand der *γνῶσις* zu werden. So führt die *γνῶσις* uns *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, Röm. 1, 17. Schon der Glaube des Kindes hat Gott nicht blos stückweise, sondern den ganzen Gott, den ganzen Christus, aber, 1 Kor. 13, 11 f., *ἐν αἰνίγματι*, unter einer Hülle kindischer, fleischlicher Vorstellungen, 2 Kor. 5, 16. Von dem in diesem Kindesglauben Enthaltenen geht die *γνῶσις* aus, sucht in dasselbe einzudringen, den Kern dieser Vorstellung zu erfassen, wobei *τὰ τοῦ νηπίου* an der Gottesidee abgestreift wird. Dadurch soll nun aber nicht die *γνῶσις* als höhere Erkenntnißform an die Stelle der *πίστις* gesetzt werden, sondern sie vollbringt

ihre Arbeit im Dienste der πίστις, und das Resultat ist die πίστις auf einer höheren Stufe. In solcher Wechselwirkung zwischen πίστις und γνῶσις geschieht jenes αὐξάνειν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Eph. 4, 15., vgl. V. 13. 3, 17. 19.; und da nach dem oben Gesagten das Erkennen ein Sichbestimmenlassen durch das Object ist, so ist dieses Wachsthum in der Erkenntniß Gottes und Christi zugleich ein Ihm σύμμορφον γενέσθαι.

Hieraus erhellt auch, daß die γνῶσις im gegenwärtigen Zustande des Menschen stets im Werden begriffen ist und, eben sofern sie ἐκ μέρους geschieht, nie zur Vollendung kommt. Sie findet ihr Object als ein von ihr getrenntes, ist daher in stetigem Streben begriffen, diese Trennung aufzuheben, was aber erst gelingen kann, ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, 1 Kor. 13, 10. Wenn im Zustand der Verklärung die jetzige Trennung zwischen Gott und Mensch aufhört, dann erreicht auch die γνῶσις ihr Ziel, sie ist nicht mehr ἐκ μέρους, sondern der göttlichen analog, 1 Kor. 13, 12. Wie Gottes γνῶσις die Gesammtheit der Creatur und jedes Einzelwesen in allen seinen Beziehungen umfäßt, so umfaßt die γνῶσις der Vollendeten das Wesen Gottes nach allen seinen Beziehungen, und eben darum ist nun das ganze Wesen des Menschen durch Gott bestimmt, er ist ὅμοιος τῷ θεῷ, 1 Joh. 3, 2.; die Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Mensch, auf welche die γνῶσις immer hingearbeitet hat, ist erreicht, die γνῶσις vollendet. — Aber eben damit hört sie als solche auf, 1 Kor. 13, 8. Weil γνῶσις eine Trennung zwischen Subject und Object voraussetzt, so kann sie nach Ueberwindung dieser Trennung nicht mehr als gesonderte Function fortbestehen. Es ist jetzt diejenige Beziehung des menschlichen Bewußtseins zu Gott eingetreten, welche die theosophische Speculation fälschlich als eine schon im gewöhnlichen Verlauf des diesseitigen Lebens mögliche voraussetzt. Der Mensch kann jetzt Gott begreifen, da er vom göttlichen Wesen durchdrungen ist, somit aus sich heraus das Göttliche analogisch reproduciren kann. Das Erkennen geht in das Schauen über, welches gleichsam die höhere Einheit der γνῶσις und σοφία ist: mit dieser hat es gemein, daß es ausgeht von der Einheit des Subjects und Objects, daß es das im Subject Gesetzte auf analogische Weise im Object findet; mit jener, daß das Object doch als ein fest Gewordenes dem Subject gegenüber stehen bleibt, eine Doppelseitigkeit, welche in dem πρόσωπον πρὸς πρόσωπον 1 Kor. 13, 12. ausgedrückt ist, und wozu die Bemerkung Neander's („Auslegung der beiden Briefe an die Corinther“,

S. 220.) verglichen werden mag: „Der neutestamentliche Standpunkt ist die rechte Mitte zwischen Deismus und Pantheismus: er läßt niemals das eigenthümliche Wesen der Persönlichkeit mit seinen Schranken abstreifen, aber zugleich weist er hin auf die höchste Erhebung des menschlichen Geistes vermöge der erlangten Gemeinschaft mit Gott."

Mit diesem Uebergang der menschlichen γνῶσις in's Schauen im Stand der Verklärung ist zu vergleichen, wie umgekehrt das dem präexistenten Sohn Gottes eignende Schauen, Joh. 3, 11. 32., während der Zeit seiner Erniedrigung zum γιγνώσκειν depotenzirt ist, Joh. 10, 15.

Geht nun aber durch die völlige Aufhebung der Trennung von Gott und Mensch in der Ewigkeit das menschliche Bewußtsein in seiner Beziehung zu Gott auf bleibende Weise in eine höhere Form, als die der γνῶσις ist, über: so können schon innerhalb dieses Lebens die Schranken der γνῶσις momentan durchbrochen werden, sofern in einzelnen Augenblicken eine über den gewöhnlichen Zustand des jetzigen Lebens hinausgehende Vereinigung des menschlichen Wesens mit Gott erfolgt. Dies ist der Fall in der Entzückung, 2 Kor. 12, 2—4. In solchem Zustande hört, wie die stückweise, vom Einzelnen ausgehende Selbsterkenntniß, so auch das Erkennen Gottes ἐκ μέρους auf, es beginnt jenes „Centralwerk", das wir aus Böhme's Leben und Schriften kennen, und zu dessen Erläuterung dienen mag, was Schelling (Phil. der Offenbarung, zwölfte Vorlesung) über die Erkenntniß Gottes als des an sich Seienden sagt: „sein Wesen wird nicht erkannt wie ein anderer Gegenstand im Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im Ansichhalten." Nachdem er dann an die indischen Weisen erinnert, welche beim Nachdenken den Athem anhalten, fährt er fort: „jenes Tiefste in der Gottheit wird in der That nicht in einer Expansion oder Exspiration, sondern nur in der höchsten Attraction und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen empfunden." So tritt also schon im gegenwärtigen Leben in einzelnen Augenblicken das Schauen an die Stelle des Erkennens, 4 Mos. 24, 3., es kommt zu Seeleneindrücken, welche nicht Gegenstand des analysirenden Erkennens, darum auch nicht des allgemein verständlichen Sprechens werden können, zu einem so unmittelbaren Verkehr der Seele mit ihrem Gott, daß derselbe aller eigenen und fremden Erkenntniß unzugänglich bleibt. Das ist der dem γλώσσαις λαλεῖν zu Grunde liegende psychische Zustand, 1 Kor. 14., welcher uns in etwas anderer Beziehung auch Röm. 8, 26 f. begegnet.

Nachdem wir so die menschliche γνῶσις in ihrem Verhältnisse zu Gott auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung kennen gelernt haben, werfen wir noch einen Blick auf die falsche γνῶσις. Dieselbe ist nicht nur, wie wir von der falschen σοφία gesehen haben, leer, so daß sie nur die Form hätte ohne Gehalt. Eine solche Trennung von Form und Inhalt ist bei der γνῶσις, deren Form auf jedem Schritt durch ihr Object bestimmt wird, gar nicht möglich. Die falsche γνῶσις ist vielmehr gar nicht γνῶσις, sie ist eine in der Form der σοφία erfolgende Speculation, die nur lügnerischer Weise den Namen der γνῶσις annimmt, daher ψευδώνυμος, 1 Tim. 6, 20. Der deutlichste Beleg hiefür ist die kirchengeschichtliche Erscheinung der γνῶσις. In den gnostischen Systemen haben wir λόγους σεσοφισμένους, und es ist Lüge, Mißbrauch des Wortes γνῶσις, wenn diese Richtungen sich damit bezeichnet haben. Daher muß es auch nothwendig auf Irrthum führen, wenn man, um den neutestamentlichen Begriff der Gnosis zu eruiren, von den sogenannten gnostischen Systemen ausgeht.

Nicht minder aber als Gott soll die creatürliche Welt Gegenstand der menschlichen Gnosis werden, und zwar zunächst das eigene Ich, theils nach seiner creatürlichen Nichtigkeit, Ps. 9, 21., und seiner Sündhaftigkeit, theils nach der ihm gewordenen Gnadenbegabung, 2 Kor. 13, 5.; 1 Joh. 3, 19. 24. 4, 13. 5, 2. In beiden Beziehungen aber ist das γιγνώσκειν kein rein theoretisches Verhalten, sondern, indem das Subject analysirend in den eigenen Zustand eindringt, läßt es sich durch diesen Zustand im Centrum seines Wesens bestimmen (πείσομεν τὰς καρδίας), einestheils zur Demüthigung, anderntheils zur Freude und παῤῥησία, 1 Joh. 4, 16 f.

Ferner ist die Außenwelt Gegenstand des γιγνώσκειν, wobei das Subject von den concreten Zuständen derselben ausgehend die Bedeutung derselben, die in denselben sich manifestirenden Gedanken, zu erfassen sucht, dabei aber eben sich selbst durch jene objectiv gegebenen Zustände bestimmen läßt, sich ihnen dienstbar macht. So ist in der γνῶσις das praktische Element mit dem theoretischen auf das Engste verbunden. Eben deßhalb sind solche Sphären des creatürlichen Seins, mit denen der Mensch in keinerlei praktische Verbindung treten soll, auch kein rechtmäßiger Gegenstand seiner γνῶσις, Offenb. Joh. 2, 24.

Der aus der γνῶσις für das praktische Verhalten in allen Gebieten resultirende Charakter aber ist die ἐγκράτεια, 2 Petr. 1, 6., d. h. die Moderirung der Triebe des Ich um der objectiven Ver-

hältnisse willen, mit denen man es zu thun hat, eine Selbstverleugnung, welche ein Abbild ist von jener göttlichen Selbstentäußerung, welche wir oben als mit der göttlichen *γνῶσις* auf's Engste zusammenhängend nachgewiesen haben. So war Paulus *ἰδιώτης — οὐ τῇ γνώσει*, indem er sich mit Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Gemeinden erniedrigte, 2 Kor. 11, 7 f., womit zu vergleichen ist die Zusammenstellung der *γνῶσις* mit *μακροθυμία*, 2 Kor. 6, 6. Ueberhaupt hat sich der Höhere dem Niedrigeren, der Stärkere dem Schwächeren gegenüber in seinem Verhalten durch die *γνῶσις* bestimmen zu lassen. Wo das nicht geschieht, wo man statt des dienenden Eingehens auf die Bedürfnisse der Andern ein blos theoretisches Wissen hat (*εἰδέναι τι*), das, statt die *οἰκοδομή* des Nächsten im Auge zu haben, seinen Besitzer nur aufbläht, da kann sich dasselbe wohl mit dem Namen der *γνῶσις* schmücken, es ist aber in der That keine *γνῶσις*, die diesen Namen verdiente: *οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε, καθὼς δεῖ γνῶναι*, 1 Kor. 8, 1 ff. Vor Allem hat dieses selbstverleugnende Eingehen des Höheren auf die Bedürfnisse des Schwächeren seine Stelle im Familienleben, Jes. 63, 16.; Ruth 2, 10. 19. Wird ja selbst der geschlechtliche Verkehr unter diesen Gesichtspunkt gestellt durch den bekannten Gebrauch der Worte ידע und *γιγνώσκειν*. Ueberhaupt aber soll das ganze Verhalten des Mannes zum Weibe den Charakter der *γνῶσις*, der selbstverleugnenden Berücksichtigung ihrer Schwäche, an sich tragen, 1 Petr. 3, 7., und ist eben darum ein *ὑποτάσσεσθαι*. Es ist nemlich wohl zu beachten, wie die ganze Ausführung bis 3, 7. nur eine Auseinanderlegung des Begriffs *ὑποτάγητε* 2, 13. ist. — Andererseits wird auch auf Seite des Subordinirten ein *γιγνώσκειν* gefordert als dankbare Anerkennung dessen, was er von dem Höheren empfängt, 1 Thess. 5, 12., vergl. Hos. 2, 20. Das Nichtkennen ist eben daher die Negation aller moralischen Zusammengehörigkeit, alles Bestimmtwerdens in seinem Handeln durch den Andern, 5 Mos. 33, 9.; Matth. 26, 72. 7, 23.

Haben wir bisher *σοφία* und *γνῶσις*, jede für sich, wenn auch in ihrem Bezogensein auf einander, kennen gelernt, so bleibt uns noch übrig, das Zusammensein beider zu betrachten, ihr Zusammensein theils im Individuum, theils in der Gemeinde. In ersterer Beziehung zeigt uns Kol. 1, 9 f., wie auf Grund der *πίστις*, vergl. V. 4., sich zunächst die *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος* Gottes bildet. (Der Unterschied zwischen *ἐπίγνωσις* und *γνῶσις* aber ist nur der, daß in jenem Worte die Richtung auf ein bestimmtes Object stärker betont wird. Während daher *γνῶσις* oft absolut steht, wird *ἐπίγνωσις* immer

nur in Verbindung mit einem Genitiv gebraucht.) Indem so das Subject sich zunächst receptiv verhält, erstarkt es inwendig, es bildet sich die σοφία als innere Lebensbestimmtheit (ἐν) aus, und diese bewährt sich nun in einem Wandel, in welchem die innerlich vorhandene Qualität auch äußerlich verwirklicht wird als καρπός. Dies hat aber wieder seine Rückwirkung auf das Subject, welches nun auch in Beziehung auf die γνῶσις wächst, so daß diese sich nicht mehr blos auf den Willen, sondern je länger je mehr auf das Wesen Gottes bezieht. Wie wir oben gefunden haben, daß schon die erste Entstehung der rechten γνῶσις auf einem aus der σοφία fließenden Willensact beruht, so ist auch jeder Fortschritt in der γνῶσις durch ein Erstarktsein der σοφία als inneren Lebenszustandes bedingt. Beide stehen also im Individuum in Wechselwirkung, womit aber nicht ausgeschlossen ist, daß bei dem Einen diese, bei dem Andern jene Seite stärker ausgebildet sei, je nach der individuellen Begabung.

Hiedurch werden wir nun auf unsern letzten Punkt geführt, auf das Zusammensein der σοφία und γνῶσις als verschiedener χαρίσματα in der Gemeinde. 1 Kor. 12, 8. ist hiefür die Hauptstelle. Diese wird von Neander sehr ungenügend erklärt, wenn er sagt: „γνῶσις ist überall vorzugsweise die Bezeichnung der theoretischen Erkenntniß, während σοφία naturgemäß sich mehr auf die praktischen Verhältnisse bezieht." Der hier gemachte Unterschied ist, wie unsere bisherige Entwickelung zeigt, wenigstens in der Schrift nicht begründet. Ebenso willkürlich unterscheidet Augustin, wenn er (de trin. XIV.) zu unserer Stelle bemerkt: „rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupatur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtinet." Diese, wie so manche andere Auslegungen sind schon darum unrichtig, weil sie den offenbar absichtlichen Wechsel der Präpositionen διὰ und κατὰ ganz ignoriren. Gehen wir von letzterem Punkte aus, so erscheint bei dem λόγος σοφίας das πνεῦμα als das frei producirende Princip, beim λόγος γνώσεως nur als das normative; d. h. was als λόγος σοφίας geredet wird, ist eine zunächst ohne Rücksicht auf die empirischen Verhältnisse in rein objectiver Weise geschehende Entwickelung der göttlichen Wahrheit, wie sie Sache des Apostels und Propheten ist, V. 15., während dem dort genannten διδάσκαλος mehr der λόγος γνώσεως zu eignen scheint, d. h. die den Umständen und Fähigkeiten des Subjects sich accommmodirende Bezeugung der Wahrheit. Hier geht es κατὰ πνεῦμα, d. h. es wird nicht die an sich im πνεῦμα enthaltene Wahrheit in ihrer Fülle mit-

getheilt, vielmehr das Bedürfniß des Andern, die Rücksicht auf die *οἰκοδομή*, bildet den Ausgangspunkt und das Motiv des Redens, das *πνεῦμα* aber die Norm, damit es kein fleischliches Sichaccommodiren werde, sondern auch hier Alles dem Geiste gemäß geschehe. Es ist ein Reden, bei welchem das *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον* geübt wird, 2 Tim. 2, 15. Die Vergleichung mit Joh. 16, 13 f. kann uns dieses Verhältniß noch deutlicher machen. Wenn hier dem *πνεῦμα* das *ὁδηγεῖν εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* zugeschrieben wird, so ist das der an das Tragenkönnen des Subjects sich anschließende *λόγος γνώσεως*, V. 12.; sofern es aber das Geschäft des Geistes ist, Christum zu verklären, sofern er das aus Seiner Fülle Geschöpfte *ἀναγγέλλει*, geht von ihm der *λόγος σοφίας* aus. Im Wirken des Geistes ist beides auf's Innigste verbunden, sobald aber dieses Geistesamt durch menschliche Organe vollzogen wird, entstehen *διαιρέσεις τῶν χαρισμάτων*, und dem Einen wird diese, dem Andern jene Form der Rede verliehen sein. Somit können wir *σοφίας* und *γνώσεως* nicht mit Rückert als Genitive objecti fassen, überhaupt nicht zugeben, daß *γνῶσις* und *σοφία* ihrem Inhalte nach wesentlich verschieden seien, wie z. B. auch Osiander einen solchen Unterschied nachzuweisen sucht. Es ist vielmehr eine und dieselbe Gotteswahrheit (das *τὸ ἐμὸν* Joh. 16, 14.), welche in beiden Formen der Rede bezeugt wird (weßhalb *σοφίας* und *γνώσεως* als Genitive der Qualität zu fassen sind), das eine Mal in der Weise, wie die Wahrheit in ihrem objectiven Zusammenhang sich auseinander legt, das andere Mal, wie sie in einzelnen concreten Verhältnissen realisirt oder realisirbar vorliegt, wie sie *ἐκ μέρους* in einzelnen Spuren sich offenbart. Eben diese letztere Form ist diejenige, bei welcher je nach der Reife des hörenden Subjectes Vieles oder Weniges, *γάλα* oder *βρῶμα*, 1 Kor. 3, 2.; Hebr. 5, 12 f., dargereicht werden kann. Beide Formen der Rede begegnen uns in den Schriften der Apostel, besonders des Paulus, bei welchem Entwickelungen wie die des Römerbriefs oder Epheser 1. und 2. u. dgl. ein Muster vom *λόγος σοφίας* geben, während der Abschnitt 1 Kor. 3—12. uns den *λόγος γνώσεως* veranschaulichen kann. Beide Formen der Rede sind für alle Zeiten ein Bedürfniß der Gemeinde, und namentlich für die Gegenwart scheint mir, wenn der viel beklagten Erfolglosigkeit der evangelischen Predigt abgeholfen werden soll, gar viel auf die richtige Verbindung dieser beiden Elemente der Verkündigung des Wortes anzukommen.

Von den Stufen des kirchlichen Unterrichts.

Von

Dr. Ehrenfeuchter.

Die Erfahrung unserer Tage zeigt, von wie vielen Seiten die Thätigkeit darauf gerichtet ist, in der Kirche neues Leben zu wecken, ihr eine kräftige Entwickelung zu sichern und ihr so auch wieder den Einfluß auf die Gestaltung der Dinge zu verleihen, der in ihrem Wesen und ihrer Bestimmung liegt. Wie sehr nun auch jeder Beitrag an dem Bau des Heiligthums berechtigt und erwünscht ist; so bleibt es doch die alte, unumstößliche Bauregel, daß zuerst die Sicherheit der Fundamente verbürgt sein muß, ehe sich die emporstrebenden Spitzen des Baus erheben können. Deßhalb erscheint es nöthig, den Blick vor allem auf diejenige Seite zu richten, wo dieses stille, zurückgezogene, vorbereitende und grundlegende Wirken seine Stätte hat. Für die Kirche ist dieses die Katechese. Fast in keinem Gebiete hat die Reformation so bestimmte und klare Erfolge gehabt, als in dem katechetischen, und fast nirgends hat sich ihr organisirender Trieb so stark ausgeprägt, als gerade bei der Gestaltung des katechetischen Unterrichts. Der Katechismus, frühe geschmückt mit lieblichen und bezeichnenden Namen, tritt in den Mittelpunkt der reformatorischen Thätigkeit, er bildet den Inbegriff alles Lehrstoffes für den Unterricht. Indem in dem verwilderten Geschlechte, dem man das lebendige Brot des göttlichen Wortes entzogen oder vorenthalten hatte, die Reformation auftrat, mußte sie vor allem erziehend und unterrichtend verfahren; so erfüllte sie, indem sie dem Volke die lang entbehrte Speise zurückgab, einen rechten Missionsdienst an demselben. Ihre Katechismusübung in Haus, Schule und Kirche, ihre Katechismuspredigten, ihre Katechismusexamina, ihre Beichtverhöre, ihre in alle Verhältnisse des Lebens hineinreichenden Veranstaltungen, um der Kenntniß des Katechismus gewiß zu werden: — dieß alles erschien der Kirche als eine heilige Pflicht, um die Wahrheit und Frucht des Bekenntnisses zu bewahren.

In welch einer andern Stellung die Gegenwart sich befindet, liegt am Tage. Zwar wird Jahr aus Jahr ein katechisirt, aber oft kann man, besonders wenn man an die noch keineswegs ganz ausgestorbene Methode der rationalistischen Katechese denkt, zweifeln, ob nicht mehr heraus als hinein katechisirt wird. Offenbar ist, daß die Gemeinde in den Dingen des Heils vielfach unwissend ist, ja vielmehr, daß ein Zustand eingetreten, schlimmer, als der der Unwissenheit, nicht allein, weil die Unwissenheit sich für die Weisheit hält und darin einen Fortschritt gegen den früheren Stand preist, sondern auch, weil die Abstractionen und allgemeinen Formeln, die vielfach an die Stelle der früheren concreten Bestimmungen getreten, den Sinn für eine lebendigere und wesenhaftere Erkenntniß geschwächt haben. So ist bei Vielen in der That nicht etwa ein böser Wille, der sich gegen die volle und ganze Wahrheit des Evangeliums wehrt, als vielmehr eine geistige Unfähigkeit, die mit der ganzen Signatur des Zeitalters nur zu genau zusammenhängt, überhaupt etwas Volles und Ganzes zu erkennen und zu ergreifen. — Uebrigens würde es nicht weniger Unwissenheit und Stolz verrathen, wenn man nicht freudig bekennen wollte, wie seit manchem Jahre der Katechese ihr Inhalt zurückgegeben ist, wie man versucht, in den mannigfachsten Weisen diesen Inhalt darzulegen und darzubieten und in das heranwachsende Geschlecht der Gemeinde einzubilden.

Aber eben diese Mannigfaltigkeit, dieses beliebige Schalten und Walten erregt neue Bedenken. Denn schon von dem pädagogischen Gesichtspunkt aus erscheint es als eine nothwendige Forderung, dem unfertigen und erst werdenden Geschlechte mit festen Typen entgegenzutreten, damit es sich an denselben zur eigenen Selbständigkeit entwickle. Hat die Kirche, wie sie wirklich hat, eine pädagogische Aufgabe, so wird sie dieselbe nicht anders lösen können, als dem bemerkten Gesetze der Pädagogie entsprechend in einem geordneten, in Stufenfolge sich entfaltenden Gange. Der gegenwärtige Standpunkt der Sache aber ist, daß der einzelne Lehrer, auch wohl das besondere Lehrbuch, im Vordergrunde steht, während das Bewußtsein des kirchlichen Zusammenhangs zurücktritt; der katechetische Unterricht hat seinen Schauplatz vorwiegend in der Schule genommen und wirkt von da in die Kirche zurück, statt daß die Kirche sich ihre eigenthümliche Schule bildete und darin waltete.

Darum erscheint es als die jetzige Aufgabe der Kirche: in ihrer katechetischen Thätigkeit den inneren Zusammenhang und die geordnete

Stufenfolge, d. h. eine wirkliche Organisation des kirchlichen Unterrichts zu gewinnen. Die folgende Darstellung wird, wie wir hoffen, zeigen, daß darunter nichts weniger als Uniformität und Mechanismus zu verstehen ist; man müßte denn die Methode des Organischen, die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens, die Bestimmtheit des Ineinandergreifens auch schon Mechanismus nennen.

Die Kirche als erziehende Anstalt hat es mit den Kindern der Gemeinde zu thun. Durch die Erziehung sollen diese zu ihren mündigen Gliedern werden. Als ein Theil dieser erziehenden Thätigkeit ist der kirchliche Unterricht zu betrachten. Keineswegs also geht derselbe in die gesammte erziehende Leitung der Kirche auf; vielmehr, welch eine erziehende Macht auch schon in jedem Unterrichte an sich und vornehmlich in dem religiösen liegen mag, so giebt es dennoch ein abgesondertes Gebiet noch für die kirchliche Erziehung, ein Gebiet der Pädeutik, welches der Seelsorge angehört. Aber ebenso wenig fällt die katechetische Thätigkeit mit der Didaktik zusammen oder bildet nur einen Theil derselben. Nicht von dem allgemeinen Standpunkt der Methodik, der Kunst und Art, den Lehrstoff, wodurch die menschliche Bildung bedingt ist, mitzutheilen und einzubilden, geht sie aus, sondern von der vorhandenen Thatsache des Evangeliums, des Bekenntnisses, der Jugend, sie ist mit Einem Worte: kirchlicher Unterricht.

So setzt die Katechese beides voraus, das Dasein der Kirche als einer bekennenden Gemeinschaft, das Dasein der Jugend, der im Wechsel folgenden Geschlechter. Diesen Wechsel mit seinen immer neuen Anfängen durch die Weckung und Pflege des Bewußtseins zu vermitteln mit dem steten Dasein der Kirche und so für dieselbe den fortschreitenden Gang ihrer Entwicklung zu sichern: das ist der Zweck und die Aufgabe der katechetischen Thätigkeit.

Beides also setzt die Katechese voraus, die Stätigkeit der Kirche und das Dasein des Kindes; beides vermittelt sie gegenseitig nach der Seite des Bewußtseins. Sie bringt die Kirche in das Kind; sie bringt das Kind zur Kirche; sie verbreitet die Kirche durch die Kinder der Gemeinde, daß sich dieselbe immer auf's neue ergänzt; sie bildet die Kinder zu Gläubigen, deren Gemeinschaft die Kirche ist. Sie thut dieß alles kraft des Zusammenhangs, der zwischen der Kirche und dem Kinde durch die Kindertaufe geknüpft ist. Denn mit der Kindertaufe ist die Kirche in ihre volle Existenz getreten; in ihr senkt sie das Leben der Wiedergeburt, der Vergebung der Sünde, die objectiven

Güter des Heils, getreu der Anweisung ihres Herrn und seiner Verheißung vertrauend, in die Seele des Kindes. Obschon dem Bewußtsein desselben noch verhüllt, ist dieses neue Leben doch wirklich vorhanden, und zwar vorhanden nicht allein nach seiner objectiven Seite, sondern auch nach der subjectiven des Glaubens. Denn wie der Mensch von Anfang an durch das ewige Wort und zu ihm, dem schöpferischen Principe alles Lebens, geboren ist, so ist er auch zum Glauben bestimmt; Glauben ist die Grundkategorie seines seelischen Lebens. Wenn daher alle christliche Erziehung darauf zielt, das ursprüngliche Bild des Menschen von dem anhaftenden Verderben und der dadurch hervorgebrachten Verkehrung zu befreien und es zur vollen Kraft und Wirklichkeit zu gestalten, so wird sie auch die Entfaltung jenes Lebens der Wiedergeburt und des Glaubens gegenüber dem Verderben des natürlichen Menschen zu leiten haben. Sie thut es in der doppelten Weise, worin sie überhaupt ihren Gang verfolgt, in der Zucht des Willens wie in der Bildung des Wissens. Hat sie nun gerade für die letztere besondere Veranstaltungen getroffen, so geschieht dieß nicht, um Wissen und Willen von einander zu trennen, sondern weil die Form des Bewußtseins die unterscheidende für den Menschen und deshalb an die Gestaltung derselben eine besondere Arbeit zu setzen ist. Wie sehr diese Bildung an sich schon auch auf die Zucht des Willens Einfluß übt, ist klar; man wird es nur nie vergessen dürfen, daß die Gestaltung des Willens viel weniger von absichtlich hierfür gemachten Gelegenheiten, als von dem Einfluße der gesammten Umgebung, des ganzen geschichtlichen Charakters einer Zeit und eines Orts abhängt.

Sowohl das Bedürfniß der Kirche, wie das des Kindes begegnet sich also, um einen Unterricht zu erzeugen. Die Kirche will sich fortsetzen und verbreiten. Dieses Verbreiten kann kein mechanisches sein; indem es lebendige Persönlichkeiten sind, in welchen sie sich fortsetzt, kann sie dieß nur thun, indem sie das Gesetz der Freiheit und Persönlichkeit achtet. Da eine Bedingung derselben das Bewußtsein ist, so wird jene Verzweigung nur durch die Form des Bewußtseins, des Zumbewußtseinbringens möglich werden. Sie selbst, die Kirche, kann dieses von ihrem Standpunkte nicht anders; denn sie selbst hat ja ein Bewußtsein von sich. So bewirkt die Kirche ihre Fortschreitung in und durch die Individuen durch die stete Einbildung ihres Bekenntnisses in dieselben und verhindert eben dadurch, daß die Individuen nur zu verschwindenden Momenten und Atomen an ihr herab-

gesetzt werden; vielmehr erscheinen sie so gerade in dem ganzen unendlichen Werthe ihrer Persönlichkeit, durch welche die Kirche ihre innere Lebensfülle gewinnt. Es eignet sich die Kirche ihre Glieder in voller Freiheit an, indem sie ihr in der Schrift begründetes, im Bekenntniß objectivirtes Bewußtsein in das Bewußtsein des Kindes hineinbildet. Eben dieß eben vollzieht sie in ihrer Katechese.

Aber auch vom Standpunkte des Kindes ergiebt sich die gleiche Nothwendigkeit. Das Kind ist die lebendige Gestalt der Unmittelbarkeit und Empfänglichkeit. Soll es nun zu einem bestimmten Gepräge des Lebens gelangen, so muß dieser Empfänglichkeit ein bestimmter Gegenstand geboten werden, den es aufnimmt und verarbeitet. Auch die religiöse Empfänglichkeit steht unter diesem Gesetze. Je lebendiger und inniger der Glaube sein soll, in welchem jene Empfänglichkeit ihre höchste Stufe erreicht, desto klarer und fester muß der Gegenstand sein, welcher sich ihm anbietet. Diese Klarheit und Festigkeit erscheint für das reifende Leben in der Form des Gesetzes. Und auch dieser Nothwendigkeit kann sich die religiöse Entwickelung nicht entziehen. Als dieser feste Gegenstand tritt dem Kinde auch hier das Bekenntniß der Kirche entgegen, wie es sich im Dogma weiter entwickelt. In voller Bestimmtheit erscheint das Glaubensgesetz der Kirche gegenüber dem Kinde, damit es von demselben angeeignet werde und in dieser Aneignung zur Freiheit führe. Das Kind, um zur Mündigkeit zu gelangen, kann dieß nur, wenn es sich rückhaltlos dem Objecte hingiebt, dasselbe auf sich wirken läßt und es in sein inneres Leben aufnimmt. Dieses Hingeben und Aufnehmen läßt das Kind an sich in der Katechese vollziehen.

Mithin durchdringen und bedingen sich die beiden Processe, der der Aneignung der Individuen von Seiten der Kirche, der der Aneignung der Kirche von Seiten der Individuen. Anfangs- und Endpunkt der Katechese ist dadurch bestimmt. Der Anfangspunkt ist, wo die vorwiegende Thätigkeit auf die Aneignung der Individuen durch die Kirche gerichtet ist; der Endpunkt, wo das Individuum sich die Kirche angeeignet hat. In dem ersten Stadium trägt die Kirche die Individuen, an dem Ende ist jeder Gläubige Vertreter und Darsteller der Kirche und bildet sich dieselbe aus der Gemeinschaft dieser Gläubigen. Die Katechese ist mithin die Voraussetzung der Mündigkeit der einzelnen Glieder, ebenso wie die Voraussetzung für die Freiheit und Selbstbewegung der Kirche.

Geht nun so die Katechese aus dem Zusammenwirken dieser

beiden Seiten hervor; der Kirche und des Kindes, so entsteht die Frage, wo denn der Ort sei, in welchem beide diese ihre Durchdringung zur Erscheinung bringen. Nach dem Gesetze, daß die Anfänge die fortlaufende Reihe bestimmen, wird der Anfangspunkt der Katechese den bestimmenden Einfluß hierauf äußern. Dieser Anfangspunkt liegt nun auf Seiten des objectiven Lebens der Kirche und seiner aneignenden Kraft. Die Macht der Gemeinschaft, die ihr eingeboren ist, offenbart sie auch hier; es ist ihr natürlich, daß sie ihren Gemeinschaftstrieb in der Gemeinschaft derer, die ihr in der Taufe zu eigen geworden sind, beurkundet. Aber auch von Seiten des Individuums wird ein gleiches Ergebniß gewonnen. Da es sich darum handelt, daß das Individuum sich aus seiner unmittelbaren Empfänglichkeit heraus zur Selbständigkeit entwickelt; da diese Entwickelung durch das vorgehaltene Gesetz hindurch vollzogen wird, das Gesetz aber die einigende Macht inmitten einer Mannigfaltigkeit ist: so wird auch hier eine Gemeinschaft von Individuen erfordert.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die Katechese sich nur in der Form der Gemeinschaft vollzieht; die gemeinschaftliche Bildung des Bewußtseins aber in erziehender Absicht ist die Schule. Die Katechese hat daher zu ihrem wesentlichen Ort die Schule, zunächst ganz abgesehen von einer bestimmten Art von Schulen, und nur gefaßt in der Weise von Religionsschulen. Die Schule ist also nicht etwa nur Ersatz für das Haus, dem eigentlich und allein der religiöse Unterricht zukäme, sondern welchen Antheil auch das Haus an ihm nehme: in dem Wesen und der Nothwendigkeit des Gesetzes, der Gemeinschaft, der Einbildung des Objectiven in das Subjective und umgekehrt ist die Forderung des schulmäßigen Unterrichts begründet. —

Die Organisation des kirchlichen Unterrichts wird durch das Doppelte bedingt und ist nichts anders, als die Ineinsbildung dieses Doppelten: durch den Stoff und durch die Methode. Aus dem Zusammenwirken von beidem in der Schule entwickelt sich der ganze Stufengang, die volle Erscheinung der Unterweisung. Wir richten zuerst unsere Aufmerksamkeit auf den Stoff.

Der Stoff des katechetischen Unterrichts kann nach einer zwiefachen Hinsicht bestimmt werden, die sich formell unterscheidet, ohne sich materiell auszuschließen. Er ist Unterricht im Bekenntniß der Kirche; er kann auch nach Luther's Wort bezeichnet werden als Unterricht in der heiligen Schrift. Denn im Bekenntnisse liegt nicht ein Einfaches nur, es giebt eine geschichtliche Kunde, die mitzutheilen ist, aber

das ist eine solche Kunde, die in ihrer geschichtlichen Gestalt zugleich die Angelegenheiten des ewigen Heils betrifft und deshalb Buße und Glauben fordert, und es ist endlich eine solche, die eben darin das religiöse Leben, das wechselseitige Gemeinschaftsleben Gottes und des Menschen erfüllt und verwirklicht. So wird es die Aufgabe des katechetischen Unterrichts sein, zuerst die geschichtliche Kunde, worauf unser Heil beruht, mitzutheilen, sodann das Verständniß dieses Heils selbst auseinanderzusetzen und endlich dieses Verständniß zu einer wirkenden Kraft des gottinnigen Lebens zu machen. Als die Lehrmittel, in welchen dieser Stoff enthalten ist, hat die Kirche für die geschichtliche Kunde die biblische Geschichte, für das Verständniß des Heils ihren Katechismus, für die Hineinbildung des Verständnisses in das innere Leben der Frömmigkeit die heilige Schrift selbst. Aber ist nicht diese heilige Schrift auch schon in allem Vorhergehenden enthalten? Allerdings; sie liegt ja dem Katechismus zu Grunde, der ihre Summe in seinen Hauptsätzen plastisch zusammenfaßt; und wie sie Quelle der biblischen Geschichte ist, braucht nicht erst erwähnt zu werden. Wie sie also von Anfang an der alles tragende Grund und Boden ist, so enthüllt sie sich zuletzt in ihrer eigentlichsten Gestalt; sie tritt aus den Umhüllungen, Metamorphosen, in die sie anfänglich wie ein jedes organische Leben gehüllt war, als sie selber auf und bezeichnet eben mit diesem ihrem Eintritt, daß für den Unterricht die höchste Spitze, daß die Nähe des Augenblickes erreicht sei, wo die Mündigkeit beginnt. Bezeichnet man nun den Inhalt des kirchlichen Unterrichts als den des Bekenntnisses, so ist das kein Widerspruch mit dem Gesagten. Das Bekenntniß erscheint zunächst als Ueberlieferung eines gegenwärtigen Bewußtseins auf die zukünftige Generation. Ist nun das Bekenntniß, worin unterrichtet wird, wie wir wissen, die Antwort der Gemeinde auf das Wort Gottes, so kann es auf den ersten Blick seltsam dünken, daß nicht das Wort, sondern die Antwort zuerst der Jugend überliefert wird. Aber man vergesse nicht, daß wir es nicht mit einem erst zu missionirenden Volke zu thun haben, sondern mit einer solchen Jugend, die bereits durch die Taufe ihrem Herrn und seiner Kirche einverleibt ist, die also ideell auch schon mit der Antwort zusammenstimmt, welche die Gemeinde auf das zuerst gepredigte Wort, wodurch sie Gemeinde geworden ist, gegeben hat. Dann hat die Katechese keine andere Aufgabe, als diese ideelle Antwort in dem reifenden Geschlechte zu einer vollbewußten und wirklichen zu machen. Wie kann sie dieß Bewußtsein aber anders entzünden, als an dem

Bewußtsein des ursprünglich geredeten Wortes selbst? Unterricht im Bekenntniß ist unmöglich ohne Unterricht in der heiligen Schrift. Gleichwie jede Erziehung und in ihr der Unterricht zunächst Reproduction ist, so ist auch der kirchliche Unterricht vorerst Wiedererzeugung der Stufe, auf welcher das vorhergehende Geschlecht der Eltern stand. Aber hierbei kann es nicht stehen bleiben. Die Reproduction muß bis zu dem Punkte fortschreiten, wo die heranwachsende Jugend in die Quellen der bildenden Kraft selbst eingeführt wird. In der Kirche ist der ewige Quell aller Production das Wort Gottes. Wenn es sich nun in dieser Hinleitung zeigt, daß alle Antwort nur der Widerhall des Wortes war, also keine unbedingte Selbständigkeit in sich hat; wenn sich gerade in der Vertiefung in dieß letztere Wort das freie Gespräch zwischen Gott und der Seele bildet: dann ist jede Gefahr einer fesselnden Ueberlieferung verschwunden, die Grundforderung evangelischer Freiheit ist erfüllt: „ich glaube, darum rede ich"; „ich glaube hinfort nicht um der Rede Anderer willen, sondern weil ich selbst erkannt und geglaubt habe". So stehen also beide Formeln: Lehrstoff ist das Bekenntniß der Kirche, und: Lehrstoff ist die heilige Schrift, in einem innern Zusammenhange, beide gehören zusammen, um auch hier wieder das Grundgesetz alles in der Welt erscheinenden kirchlichen Lebens zu erfüllen, wonach sie zuerst mit der ganzen Macht der Gemeinschaft an das Individuum herantritt, und gerade hierdurch das letztere zu seiner Selbständigkeit und vollen Persönlichkeit hinanführt.

Zuerst also wird die Geschichte des Heils verkündet; als ein Evangelist tritt der Lehrer unter die Kinder, die Thaten Gottes in seiner Schöpfung, Erlösung und Heiligung zu erzählen. Ist die göttliche Geschichte verkündet, dann geht der Unterricht darauf, das zustimmende Wort des Bekenntnisses in der Jugend zu gewinnen; und um der Wahrheit dieses Bekenntnisses auf immer gewiß zu werden und sie göttlich bestätigt zu sehen, wird endlich der unmittelbare Zugang zu dem Vollgehalt der Schrift geöffnet.

Einen andern Weg will auch die Natur der Jugend nicht. Ist ihre erste Richtung die der Anschauung, ihr erster Blick auf die Welt der Gegenstände gerichtet, so daß das Leben in epischer gegenständlicher Breite und Unendlichkeit entgegentritt: welche andere Welt des Göttlichen könnte ihr da geboten werden, als die der biblischen Geschichte? Besteht die weitere Entwickelung darin, daß sich das Innere der Seele erschließt, daß der Blick von der Außenwelt sich in die Innenwelt

zurückwendet, daß er vorstellt und vergleicht: so ist der Katechismus, der in seiner fragenden und antwortenden Gestalt dieses Wechselspiel an sich selbst darstellt, hierfür der natürliche Dolmetscher und das angemessene Werkzeug. Und wenn endlich dieses vergleichende und vorstellende Denken und Reflectiren zur That zu werden sucht; wenn die zur Blüthe aufgebrochene Persönlichkeit in die Welt der Gegenstände hinübergreift und sie zu bilden beginnt; wenn das dramatische Element des Lebens sich entfaltet: dann ist es Zeit und Bedürfniß, daß sich die heiligen Blätter des göttlichen Buches, worin Gott mit den Menschen redend handelt, aufrollen und die Macht eines selbständigen Lebens erwecken.

In dem Angegebenen sind nun auch schon die Elemente der Methode angezeigt. Das allgemeine Gesetz des katechetischen Unterrichts ist Mittheilung und damit treten wir in Gegensatz zu jener falsch berühmten Kunst, welche die natürliche Tochter war einer subjectivistischen Auffassung der Religion und einer Offenbarung, die nichts offenbarte, jener Kunst, die ihren Namen von dem Namen des Socrates lieh, wie lucus a non lucendo, einer Kunst, die nicht merkte, wie sie unter dem Vorgeben, die Freiheit und Individualität des (noch nicht zur Freiheit und vollen Persönlichkeit hindurchgedrungenen) Kindes zu achten, dasselbe nur zum sclavischen Werkzeug einer formalistischen Denkoperation machte, welche dem kindlichen Gemüthe gänzlich fremd blieb. Nicht als sei der Wechsel von Frage und Antwort an sich falsch — er nimmt vielmehr eine wesentliche Stelle in der katechetischen Unterweisung ein —, nicht als wäre jenem Formalismus gegenüber eine mechanische Ueberlieferung das Rechte, die nur von der Voraussetzung einer magischen Wirkung des biblischen und kirchlichen Wortes ausgehen könnte: vielmehr es gilt, die Wahrheit der Offenbarung auch in der Form, worin sie dem Menschen entgegentritt, zu bethätigen, die wesenhaften Elemente der Religion, wodurch der Mensch zum Menschen wird, von der Abstraction bloß formaler Denkgesetze zu unterscheiden, überhaupt die Täuschungen abzuwehren, die jeder idealistische Standpunkt mit sich bringt, als sei das Hervorgehen der religiösen Begriffe aus des Kindes Gemüth die eigentliche Erzeugung derselben.

Die Mittheilung selbst ist gemäß der Verschiedenheit des Lehrstoffes so wie der kindlichen Natur eine verschiedene. Die biblische Geschichte wird erzählt, der Katechismus wird durch Unterredung behandelt, die Schrift wird ausgelegt.

Was ist die Norm für die Erzählung der biblischen Geschichte? Es ist eine Erzählung von Person zu Person, zunächst durch kein Buch vermittelt, an die Ueberlieferung des Hauses anknüpfend, wenn nicht dieselbe voraussetzend. Es ist nur die Befriedigung eines tiefen Bedürfnisses, welches das Kind hat, wenn wir ihm biblische Geschichte erzählen. Wonach es in dem bunten Schimmer der Mährchenwelt ahnend hascht, das besitzt es in der vollen Wahrheit der biblischen Geschichte; denn wenn nach dem tiefsinnigen Worte von Novalis der eigenthümliche Reiz des Mährchens darin besteht, daß es in immer neuen Lauten die Macht des Zaubers und seiner Gebundenheit, aber dann auch das wunderthätige Brechen dieses Zaubers schildert; wenn wir dann noch hinzunehmen, wie in dieses bunte Spiel der Mährchen die alten Stimmen der Sage und Ueberlieferung im Volksglauben hineintönen: so erblicken wir darin eine wunderbar weissagende Beziehung des natürlichen Herzens zu der Geschichte der Offenbarung, welche dem Kinde wie eine selige Erfüllung entgegentritt. Gewiß liegt darin ein Grund für die oft zu machende Erfahrung, daß nichts dem kindlichen Ohre lieber ist, als das Hören einer biblischen Geschichte, namentlich der Geschichte Christi. Deshalb muß aber auch die Erzählung selbst einen vollkommen epischen Charakter tragen, alles muß bestimmt, klar, gegenständlich sein, nichts darf sich in malende Schilderung verlieren, als wäre des Kindes Anschauung nicht schon unmittelbar den Ursprüngen des Lebens zugewandt, als webte es nicht von selbst in dem Odem des Aufgangs. Man muß sich treu an die Form der Ueberlieferung halten, die Worte der Erzählung nicht in willkührlicher Aenderung wechseln, muß für dieselbe Sache immer dasselbe Wort nehmen, weil der Gebrauch von Synonymen ein gereifteres und complicirteres Bewußtsein voraussetzt, als das Kind hat, das in der Einfachheit der Anschauung und darum in der Einfalt des Wortes lebt, durch das Synonym aber in dieser Einfachheit beirrt und zu bald in eine Zweideutigkeit des Ausdrucks geführt wird, die, mehr als man glaubt, den zarten und feinen Sinn der Wahrheit schwächt. Am meisten aber muß die Erzählung vermeiden, zu moralisiren, die Geschichte, wie man zu sagen pflegt, anzuwenden, vielmehr sie zu verderben, sie nur zu einem Mittel anderweitiger Zwecke zu machen, so daß über der insgemein sehr trivialen Lehre die Geschichte selbst in ihrer plastischen Gestalt und der Macht ihres Eindruckes verloren geht. Erst dann, wenn die biblische Geschichte in dieser Unmittelbarkeit zum Eigenthum des Kindes geworden ist, kann

sie in dem Gewande eines Buches wieder vor dasselbe hintreten. Dieses wird dann den seinem Gedächtniß wohlvertrauten Text in dem Buchstaben wieder erkennen (ἀναγιγνώσκειν = lesen) und begrüßen, die erworbene Kunst des Lesens an der neuen und doch bekannten Gestalt der Geschichte erproben. Treten im gedruckten Buche unter die einzelnen Erzählungen wohl auch einige Sprüche aus der Schrift oder Liederverse, vornehmlich aus den objectiven Kirchenliedern, welche besondere Momente der heiligen Geschichte für die Andacht wiederholen: so findet das Kind das alte Wort nicht bloß in neuer Gestalt, sondern auch in einer Umgebung, die ihm eine Aussicht in neue Bahnen des Unterrichts eröffnet.

Der Katechismus wird durch die Unterredung, durch das katechetische Gespräch, mitgetheilt. Er selbst ist ja nicht ein künstlich gebautes Lehrsystem, sondern ein Erzeugniß der kirchlichen Thätigkeit, wie sie durch Jahrhunderte hindurch sich entwickelt hat. In typischen Formen, theils unmittelbar, theils mittelbar aus der Schrift entlehnt, sind in ihm die grundwesentlichen Verhältnisse des religiösen Lebens, der Glaube, das Gebet, der Wandel nach Gottes Gebot, zusammengefaßt, und so ist er nicht ein schriftstellerisches Werk von diesem und jenem, sondern das Werk der Kirche selbst in der stillen Arbeit fortlaufender Zeiten. Nach einer innern Nothwendigkeit sind die Stücke des Glaubens, des Herrngebets, des Decalogs in der altkatholischen und der mittelalterischen Kirche hervorgetreten und hat sich in dem Acte der Aufnahme dieser Stücke der eigenthümliche Charakter der aufeinanderfolgenden kirchlichen Epochen abgespiegelt. Und wenn Luther die bisherige Abfolge der Stücke änderte, den Decalog voranstellte, Glauben und Gebet folgen ließ: so drückte sich darin eben der neue reformatorische Grundgedanke aus, der Gedanke, der die Kirche mit der vollen Wahrheit der rechten Heilsordnung beschenkte. Selbst seine Auslegung darf nicht als das Product nur eines Einzelnen aufgefaßt werden. Schon die Stellung in Frage und Antwort, wie sie uns bereits in vorreformatorischen Bildungen begegnet, zeigt durch eben den Augenblick, da sie erscheint, ihre innere Bedeutung, daß sie es nämlich darauf anlegt, das Heil innerlich anzueignen; und wenn wir bedenken, wie manche Stelle in Luther's Auslegung auf die alte Catechesis theotisca Otfried's zurückzuführen ist, sei es in bewußtem Zusammenhange, sei es, was wahrscheinlicher, durch einen verborgenen Gang der Ueberlieferung: dann erscheint uns auch diese Auslegung nicht als eines einzelnen Mannes That, sondern als der nach langer

Unterbrechung wieder hervorbrechende Zug einer Arbeit, in welchem sich die erste Glaubenskraft eines jugendlichen Volkes ausgesprochen hat. Und wo nun noch, wie sie muß, die weitere Erklärung und Auslegung hinzutritt — indem in ihr die Gemeinde ihr ausgeführteres, auf den ganzen Umfang des Glaubens und der Frömmigkeit sich beziehendes, volksthümliches Bekenntniß hat — da macht sie doch den Katechismus nicht zum Lehrbuch, sondern erhält ihn in seinem ursprünglichen Charakter als Lernbuch, als ein Buch, das mit dem Ausgang aus der Schule nicht aus Auge, Hand und Herz tritt, sondern mit Bibel und Gesangbuch vereint im schönsten Sinne des Wortes die lieben „Tröster" und Begleiter des Christen bis an sein Ende bleiben. Solch ein Katechismus hat die ganze Schärfe bestimmter Begriffsbildung mit dem Hauch der Andacht zu verbinden. — Erklärt soll nun der Katechismus werden. Natürlich vorwiegend in der Form, in welcher er selbst gestellt ist, in der Form der Frage und der Antwort, aber auch aus dem Grunde, weil diese Form sich da am meisten eignet, wo es darauf ankommt, ein Aeußeres auf ein Inneres zu beziehen und für das Bewußtsein zu vermitteln. Freilich setzen wir für die Behandlung der Frage den gedächtnißmäßigen Besitz der katechetischen Hauptstücke schlechthin voraus. Und hier scheuen wir uns nicht, den scheinbaren Vorwurf des Mechanischen auf uns zu nehmen, in der Ueberzeugung, wie er nur dann begründet wäre, wenn man unser Verfahren nicht in seinem ganzen Zusammenhange auffaßte. Die Forderung nämlich, die wir stellen, ist, daß der Text des Katechismus (wie angedeutet, so, daß man zunächst von seiner Erklärung absieht) so früh als möglich dem Gedächtnisse anvertraut werde. Nur unter dieser Bedingung ist es inmitten der mannigfachen Zerstreuungen, in welche uns die Cultur der Welt gestellt hat und deren Einflüsse jetzt selbst auch die sonst ruhigeren Dörfer berühren, möglich, daß ein fester und unveräußerlicher Besitz desselben gewonnen werde, der in Fleisch und Blut des Kindes übergeht. Tausendmal schwerer wird für die aufwachsende Jugend das Auswendiglernen in dem Kampfe mit dem schon in der Reflexion thätigen Verstande, während das Kind an dem Behalten und Verwahren der ihm überlieferten, wenn auch noch nicht völlig deutlichen Worte eine Freude hat wie an einem ersten geistigen Besitze. Gerade dann, wenn dem Kinde der Katechismus schon so früh ein Eigenthum geworden ist — worauf zu halten übrigens weniger der katechetischen als der pädeutischen Thätigkeit der Kirche zufällt — kann es zu seiner Zeit mit ungetheilter Kraft

sich auf sein Verständniß richten, das ihm durch Unterredung lebendig werden soll.

Die Unterredung selbst erscheint, wie es sich von selbst versteht, in der Wechselrede von Frage und Antwort, des fragenden Lehrers, des antwortenden Schülers. Aber warum nicht umgekehrt, warum nicht des fragenden Schülers, des antwortenden Lehrers? Scheint dieß nicht dem religiösen Unterricht angemessener? Dürfen wir nicht sagen: der ganze Unterricht sei ja nichts anders, als die Antwort auf die Grundfrage: „was soll ich thun, daß ich selig werde“, die in immer mehrere Fragen sich zerlegt und worauf dann die Antworten erschallen: „thue nach meinen Geboten, so wirst du leben“; „glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein ganzes Haus selig“; „bittet, so wird euch gegeben“? Und in der That war bekanntlich jene Weise in den israelitischen Schulen gewöhnlich, und auch in der reformirten Kirche fehlt es nicht an einzelnen Beispielen derselben. Aber sie ist doch mehr für den Dienst der Mission gerechtfertigt; im Proselytenunterricht, wenn er nicht in der Art eines zusammenhängenden Vortrages stattfindet, bildet sich dieser Weg von selbst. Wir aber haben es in dem kirchlichen Unterricht nicht mit Proselyten zu thun, sondern mit getauften Kindern, in deren Namen ihre Bürgen den Glauben schon bekannt haben. Auch von diesem Gesichtspunkt wird auf's neue klar, wie nothwendig es ist, daß die Hauptsumme des Glaubens dem Kinde schon früh in den Boden des Gedächtnisses gesenkt wird, woran es, wie äußerlich es sich dabei auch zunächst noch verhalte, das Zeugniß und Unterpfand seines Glaubens hat. Daß dieses Aeußerliche zum Innerlichen werde: dazu dient eben die Unterredung und ihre fragende Weisung. Zunächst ist die Frage eine examinirende, um durch sie sich zu vergewissern, ob das Kind in dem auswendigen Besitze der Summe der christlichen Lehre sei. Dann aber wird sie zu einer dialektischen, in der Erfassung sowohl des grammatischen wie des logischen Elements, indem sie den innern Zusammenhang des Gedankens aufweist. Sie thut dieses, indem sie das Urtheil absichtlich in seine Bestandtheile auflöst, um es dann ebenso absichtlich wieder herzustellen. Die Frage ist in dieser Hinsicht eine Operation des Gedankens und der Sprache, welche mit Bewußtsein das eine Element von dem andern trennt, um beide wieder auf einander zu beziehen. Wie die Sprache selbst in der Vereinigung und Durchdringung des Objects und Subjects, der Person und des Gegenstandes steht: so löst sie in der Frage diese Verbindung, um sie für

ihr Bewußtsein neu entstehen zu lassen. Ueberall wo sich die genetische Methode geltend macht, tritt eine natürliche Nothwendigkeit für die Frage ein. Aber die katechetische Frage greift über dieses Gebiet, das doch nur das der Intelligenz ist, hinaus. Sie will nicht bloß einen Widerhall der einzelnen Elemente des Gedankens erzeugen, sondern grundwesentliche Verhältnisse des religiösen Lebens bilden in ihr sich ab. Nicht die dialektische Auseinandersetzung der Sache an sich, gleichsam durch das Selbstgespräch der letztern geführt, ist ihr Inhalt, die Dialektik wird vielmehr zum Dialog, d. h. einmal: die lebendigen Persönlichkeiten des Lehrers wie des Schülers bethätigen sich, sodann, die Sachen selbst, nicht bloß die Formen des Bewußtseins wollen erfahren werden. Es handelt sich um die Realität des Gegenstandes. Diese Realität aber ist eine doppelte. Es ist zunächst die Realität des Gebets. Wer beten kann, ist der Fromme. Die Anleitung zur Kunst des Gebets ist die Anleitung zur Frömmigkeit. Denn im Gebet pulsirt das Leben der Frömmigkeit. Hier ist Wirklichkeit des gegenseitigen Wechselverkehrs zwischen Gott und Mensch. Ein Widerschein nun und Abglanz nun dieses Wechselverkehrs liegt in dem Dialoge zwischen Lehrer und Schüler; die Innigkeit des Gebets, das ein Gespräch der Seele mit Gott ist, bildet sich in dem katechetischen Gespräche ab. Dazu ist nicht einmal ein unmittelbares Gebetswort nöthig, — obwohl es in einer gut geführten Katechese nicht an Stellen fehlen wird, wo das Gespräch wie von selbst in das Gebet übergeht oder das Gefühl treibt, ein geistliches Lied anzustimmen, — schon in dem Ernste und der ganzen Haltung des Gesprächs drücken sich die heiligen Beziehungen des Gebetes aus. Die andere Realität der Frömmigkeit ist das Bekennen, die Aussage gegenüber den Menschen, wie das Gebet die Aussage gegenüber Gott ist. Auch hier wird die Frage wichtig; sie, wie sie die Antwort fordert, wird zu einer Anleitung zum Bekennen. Der Dialog dient zur Uebung für die religiöse Sprachbildung, für den Ausdruck des Glaubens. Ist also die Kunst der Frage in ihrer examinirenden und dialektischen Beziehung wesentlich eine intellectuelle, so wird sie in dieser euchetischen und professionellen vorwiegend in das Gebiet des Ethischen gerückt. Ja wir werden das Gesetz festhalten müssen, daß die entscheidende Regel für die Behandlung der Frage und Antwort gerade in diesem ethischen Gebiete liegt, das jenes intellectuelle keineswegs ausschließt, aber beherrscht und leitet. Darin wird der innere Verlauf im Gange der Frage erkannt. Er zeigt uns als Anfang die examinirende Frage und als Ende die professionelle;

die letztere ist das Gegenbild, die höchste Steigerung und Verklärung der ersten; es wandelt sich die Frage nach dem auswendigen Besitze in die Frage nach dem innern Eigenthum, nach der vollen Herrschaft über den Stoff. In der That berichtet uns auch die Geschichte der Katechese, wie die Methode, den Katechismus in Frage und Antwort zu stellen, aus dem Drange des Bekennens entsprungen ist; der letzte Zweck war immer, die Freudigkeit und die Macht des Bekennens zu erwecken und zu erhalten.

Aus diesem inneren Wesen der katechetischen Frage ergeben sich ihre Regeln, ihre negativen Cautelen wie ihre positiven Vorschriften; nicht minder ergeben sich hieraus die Regeln für die gesammte Führung des katechetischen Gesprächs. Es ist bekannt, wie spaltend und zugespitzt in der herkömmlichen Ueberlieferung der Katechetik die Kategorieen für die Frage aufgestellt worden sind; es hat fast keine individuelle Wendung der Frage gegeben, für welche man nicht einen besondern Kunstausdruck festgesetzt hätte. Die wirklichen Kategorieen entspringen aus der vierfachen Seite der Frage, die wir erkannt haben; hieraus fließen auch die Verhaltungsregeln für den Lehrer. Fordern wir von der Frage: sie sei bestimmt, deutlich, innig, lebendig; fordern wir dasselbe von der ganzen Haltung des Lehrers, in dessen Mund die Frage ja nur Zeichen und Werkzeug seines innern Lebens sein soll: was ist dieß anders, als der kürzeste Ausdruck für die inneren Eigenschaften der Frage selbst, für ihre examinirende, dialektische, euchetische und professionelle Entelechie? Spiegelt sich nicht in des Lehrers Ernst und Würde, die wir verlangen, die Bestimmtheit der prüfenden Frage, in seiner Sicherheit und Klarheit die Deutlichkeit der erörternden, in seiner leutseligen Milde und Herablassung die Innigkeit der erbaulichen, in der Kräftigkeit der eigenen Ueberzeugung die Lebendigkeit der erwecklichen Frage ab? Ueberhaupt man übersehe nicht, wie des Lehrers persönliches Leben für die ganze Methodik der Frage entscheidend ist. Moderne Katechesen machen ihn zum Sclaven der Frage, statt zu ihrem Herrn. Wie weit sind sie davon entfernt, die Gefahr zu ahnen, die gerade in der wohlgesetzten Frage liegt, wenn sie nicht von dem persönlichen Leben des Lehrers durchdrungen ist! Es ist die Gefahr, daß einer solchen Frage nicht das Kind selbst in seiner Persönlichkeit antwortet, sondern der Sprachgenius, der im Kinde waltet und durch das geschickte Zauberwort der Frage in ihm entbunden wird. Weil die Frage mit der sie nothwendig ergänzenden Antwort erst das ganze Urtheil bildet, so liegt

darin, daß man dem Kinde den einen Theil desselben hingiebt in der bestimmten Absicht, um den andern daraus hervorzulocken, ein nothwendiger Anreiz, daß sich die Ergänzung bildet. Und wie der Dichter von den Dichterlingen sagt, daß nicht sie dichten, sondern die Sprache für sie rede, so kann man hier sagen, daß aus dem Munde des Kindes die Sprache, nicht es selbst, die Antwort gebe. Aber es gilt einen wirklichen Dialog zu Stande zu bringen; keine Künste bloßer Dialektik haben hier ihre Stelle; wie in der Predigt Gottes Wort „gehandelt" wird, so ist auch die Katechese eine Handlung; nicht gelöst von dem Grunde eines lebendigen Herzens, nicht abstract soll die Wahrheit vorgestellt werden; soll sie im Kinde ein Leben gewinnen, so muß sie vom Leben ausgehen, ein Zeugniß des Lebens zum Leben sein. Dem sind übrigens die dialektischen Regeln des Gesprächs so wenig entgegen, daß sie vielmehr völlig in den Dienst unserer Auffassung treten; die bestimmte Hervorhebung eines Grundgedankens, die scharfe Theilung desselben, die Entwickelung des Zusammenhangs, die Abrundung zu einem jedesmaligen Ganzen, die geschickte, milde und fördernde Behandlung der Antwort, die scharfe Unterscheidung der Haupt- und Hilfsfragen, die Herrschaft über die Association der Ideen und die Digression — dieß Alles macht den Dialog reich, klar und lebendig.

Wie nun die biblische Geschichte erzählt, wie der Katechismus gesprächsweise behandelt wird: so wird die Schrift ausgelegt. Wenn die Schrift nicht etwa nur Kunde von dem ewigen Leben giebt, sondern auch in der Art und Weise, wie sie diese Kunde ertheilt, die Fülle dieses ewigen Lebens uns erschließt; wenn ihr Wort, weil es in unbedingter Hingabe an die Sache sich mit derselben vermählt, uns diese Sache selbst überliefert; wenn in diesem höchsten Sinne die Schrift Zeugniß und Quelle des ewigen Lebens ist: so entsteht die Aufgabe, diesen göttlichen Gehalt zu erschließen, den strömenden Segen dieses Quells durch die Herzen der Jugend zu leiten. Diese Aufgabe wird durch die Auslegung erfüllt. Sie öffnet den Inhalt der Schrift, daß er zum Inhalt des Hörers, sie vermittelt das Verständniß, daß daraus ein Eigenthum des Erkennenden werde. Das vollständige Werk dieser Auslegung vollzieht sich in einem dreifachen Gange. Zuerst erscheint die Auslegung der Schrift in der ihrer einzelnen Bücher. Die Auslegung beginnt nicht vom einzelnen Worte, sondern von dem Ueberblicke des Ganzen und steigt so vom Ganzen in immer kleineren Partieen bis zum Einzelnen herab. — Der zweite Gang umfaßt die Erkenntniß der gesammten Oekonomie der Schrift. Das einzeln Er-

kannte wird als ein Ganzes geschaut. Der Zusammenhang der beiden Testamente, die Analogie zwischen beiden, der Parallelismus, der sich durch sie hindurchzieht, die reifende Geschichte des Heils, der Weissagung, des Wunders tritt vor die Seele; das Wurzelmäßige und Wachsende, das organische Leben der Schrift soll erkannt werden. Von diesem Standpunkte des Ganzen aus schwindet eine Menge Anstöße und Zweifel, die eben nur aus einer atomistischen Betrachtung herrühren; und wo sie nicht völlig verschwinden, kommen sie doch nicht auf gegen die Gewalt und Größe des Eindrucks, welchen das Ganze macht; das übrig bleibende Dunkel beirret so wenig den Glauben an die Wirklichkeit der göttlichen Thaten, so wenig die Räthsel, welche die Natur noch immer auch dem angestrengtesten Forschen entgegensetzt, an deren Dasein und Wirklichkeit zweifeln lassen. — Indessen ist hiermit die höchste Spitze der Auslegung noch nicht beschritten. Zu der Erkenntniß der inneren Oekonomie des Schriftganzen gehört schließlich noch die Erkenntniß der wesenhaften Begriffe, welche durch die h. Schrift hindurchgehen.

Auch für die Auslegung wird die wesentliche Form die des Gespräches sein, aber doch in einer andern Weise, als bei der Unterredung über den Katechismus. Waltete bei der letzteren wesentlich die Empfänglichkeit vor, so zeigt sich nun schon eine größere Selbstthätigkeit. Die Autorität des Lehrers gegenüber dem Schüler nimmt eine etwas andere Gestalt an; es ist ja derselbe gleiche Boden, der Lehrer und Schüler trägt, die, wenn sie auch unter sich immer im Abstande sind, doch gegenüber der Schrift in gleicher Unterordnung stehen. Bildet der Lehrer als der in Frömmigkeit und Erkenntniß Gereifte natürlich auch die Initiative, so ist diese doch nur die Aufforderung an den Schüler, ihm nachzukommen. So wird sich hier nicht ein kurzes, abgebrochenes Gespräch nur bilden, sondern ein ausführlicheres und verweilendes; es wird hier für den Schüler die Möglichkeit, ja die Aufforderung vorliegen, seine Selbstthätigkeit durch das Aufwerfen eigener Fragen zu zeigen. Was auf jeder andern Stufe auf das Entschiedenste zu verwerfen ist: schriftliche Production, wird hier möglich sein, nicht freilich um eigene Gefühle oder Gedanken auszusprechen, sondern um den Gedankengang der Schrift für das Gedächtniß zu fixiren, und freilich auch nicht, um es bei dieser Fixirung bewenden zu lassen, sondern um darin ein Mittel für den mündlichen Ausdruck, für das Bekennen der göttlichen Weisheit zu gewinnen.

Aber wird mit allem diesem nicht zu viel gefordert? Nein, wenn es wahr sein soll, was geschrieben steht: „sie sollen alle von Gott

gelehrt sein" — und wenn dieses Wort nicht das Losungswort der Schwarmgeisterei werden soll. Es ist nicht zu viel gefordert, wenn unsere Kirche damit Ernst machen will, eine evangelische zu sein, wenn der Vorwurf als ein ungerechter abgewiesen werden soll, daß unsere Kirche in Wirklichkeit nicht mehr Schriftkenntniß in sich trage, als die katholische. Was hier verlangt wird, ist nothwendig, wenn die Aufgabe unserer Kirche erfüllt werden und nicht zum Unheil ausschlagen soll, das Geschlecht eines heiligen Priesterthums, eine mündige Gemeinde herzustellen; denn zum Priesterthum gehört, Gott anrufen zu können, und die Anrufung Gottes ist bedingt durch dessen Erkenntniß, diese aber durch die Erkenntniß der Schrift. Und je einfacher und aufrichtiger ein Gemüth ist, desto leichter wird sich in ihm eine solche Erkenntniß bilden, die nur für die idealistische Verbildung der Reflexion schwer zu fassen und zu behaupten ist.

Nachdem wir so die Voraussetzungen erkannt haben, welche die Organisation des kirchlichen Unterrichts bedingen, haben wir die Elemente gewonnen, woraus sich die Stufenfolge in dieser Organisation erkennen läßt. Wir erinnern uns der oben erkannten Nothwendigkeit, daß die Durchdringung der beiden Elemente, des objectiven und subjectiven, das Leben der Gemeinschaft hervorbringt. Es war keineswegs etwas Gleichgültiges, daß der Unterricht nicht in den Händen der Hausväter geblieben, sondern zu einem öffentlichen Institute geworden ist. Die Kirche hat sich die Schule gebildet oder die vorhandenen Schulen angeeignet. Aber gerade an diesem Punkte ist in der Gegenwart eine vielfache Verwickelung sichtbar. Es mischen sich die Interessen der Kirche, des Staates, der rein auf das Wissen als solches gerichteten Erkenntniß. Die verschiedenen Schichten der historischen Ueberlieferung durchdringen sich, ohne ihr inneres Verhältniß zu einander immer klar zu begreifen. Welch eine bewundernswerthe Gliederung ihrer kirchlichen Unterrichtsanstalten, ihrer katechetischen Institutionen zeigt uns dagegen die altkatholische Kirche! Seitdem Predigt und Taufe in die Heidenwelt hinausgetreten, mußte sich eine bestimmte Organisation des Unterrichts gestalten. Es bilden sich Stufen der Katechese, in denen ein innerer Fortschritt bemerkbar ist. Da ist die Stufe der Anfänger, die einen vorwiegend überliefernden Charakter hat; dann kommt die Stufe der catechumeni mit vorwiegend liturgisch-ascetischer Behandlung; endlich die der electi oder Photizomenen, bei welchen in mehr seelsorgerischer Auffassung die Einweihung in den eigentlichen Kreis der Mündigkeit vollzogen ward. Hier haben wir

eine Ordnung unterrichtlicher und erziehender Gemeinschaft, die ganz im Interesse des kirchlichen Lebens steht. Neben diesem kirchlichen Unterrichte laufen die bürgerlichen Schuleinrichtungen, wie sie die römische Zeit aufweist, fort. In der weitern Entwickelung sehen wir sie von dem kirchlichen Unterricht bald angezogen und in denselben aufgenommen, bald für sich allein bestehen und nur der weltlichen Bildung dienen, so daß zwei Arten von Schulen, Religionsschulen und weltliche Schulen, ohne ein inneres gegenseitiges Verhältniß sich neben einander finden.

Eine ganz andere Gestaltung erhielt der kirchliche Unterricht im Mittelalter seit Karl d. Gr. Freilich nicht plötzlich, wie es ja niemals in der Geschichte der Fall ist. Das entscheidende Princip war, daß an die Stelle der bis dahin zufälligen Verknüpfungen kirchlicher und weltlicher Schule ein mehr innerer Zusammenhang trat. Kraft der Idee des christlichen Gemeinwesens, wie sie in dem Geiste Karls des Gr. lebte, kraft der geschichtlichen Nothwendigkeit, die barbarischen Völkerschaften zu erziehen, bildet sich ein Zusammenhang zwischen der christlichen Schule und der weltlichen Bildung. Man kann sagen: in der Zeit Karls d. Gr. war das Princip der Schule das mächtigste Culturprincip; auch die Kirche wirkte wesentlich in der Weise der Schule und des Unterrichts; hatte sie ja vor allem eine Aufgabe der Erziehung zu lösen. Galt es, das Princip des Christenthums als die wirkende Macht des Erziehenden für alles nationale Leben zu bethätigen; galt es, den Zusammenhang des germanischen Lebens mit dem Leben der ganzen vorangegangenen Geschichte innerlich zu vermitteln: so war kein anderer Weg möglich, als daß die Kirche die Initiative ergriff, die Formen des alten Schulwesens wieder aufnahm und neu ausbildete. So wurden gerade die Stätten des specifischen Christenthums, die Klöster, auch die Stätten der Bildung. Wie mannigfach nun auch die Weisen des Unterrichts waren, schon deshalb, weil ein neues Princip sich nie sofort ganz rein auszuprägen pflegt, sondern die Reste des früheren Lebens gerne in das neue hereinspielen, so bleibt doch dieß das Unterscheidende jener Zeit, daß Religionsschulen und Volksschulen in einander übergingen. Mochten sich im weitern Verlaufe einzelne Bildungsinteressen besonders bemerklich machen — wie in den Schreiberschulen geschah —, so thut dieß doch dem Gesammtcharakter keinen Abbruch. Die Organisation des kirchlichen Unterrichts war mit der Organisation des Schulunterrichts im Wesentlichen identisch. Aber weil in die wahrhaft großen Ideen, die aus dem Geiste Karls d. Gr. entsprungen waren, durch die obsiegende

Macht der päpstlichen Hierarchie eine neue Verdunkelung und Entartung drang, endigte die Zeit an einem entgegengesetzten Punkte, als wohin der Anfang deutete, in einem neuen Dualismus zwischen Kirche und Bildung, zwischen Theologen und Artisten; zuletzt erhebt sich weit über die niederen Ziele der städtischen Schreibschulen das lockende Ziel der freien Bildung, die Bildung des Menschen als Menschen, des Humanismus.

Auch hier hat die Reformation nur wiederherzustellen gesucht, was durch die Schuld und Untreue der Menschen zerrissen war. Es sind dieselben großen Ideen, die in Karl d. Gr. lebten, welche in der Reformation wieder aufgenommen wurden. Auch hier war es der Gedanke des christlichen Gemeinwesens, der für Kirche und Schule leitend wurde. Dieselbe Idee, die in dem Lehrer des Mittelalters Rhabanus Maurus herrschte, tritt wieder hervor, gelehrte Schulen zu stiften, um kirchliche Leiter zu gewinnen; daher, durchaus den Carolingischen Capitularien entsprechend, die Anordnung, um des Katechismus willen Volks- und Elementarschulen zu gründen; daher die offen ausgesprochene Tendenz der Schule, in dem Evangelium und den „rechtfertigen Künsten" zu unterrichten, die einfache und tiefsinnige Hinweisung darauf, daß, wie das Christenthum selbst der Friede, die höhere Einheit von Judenthum und Heidenthum sei, so auch Religionsschule und Bürgerschule nothwendig mit einander vereinigt sein müßten (s. d. Schwäb.-Hall. Kirchenordn. v. J. 1526); daher der unzählige mal wiederholte Ausdruck, daß die Schulen seminaria ecclesiae et reipublicae (s. Calenb. und Lüneburg. KO.) seien, aber auch die namentliche Anknüpfung der Schule und ihres katechetischen Unterrichts an die Taufe (s. Braunschw. KO. v. 1528). Alle diese Anordnungen beruhen auf dem Satze: der kirchliche Unterricht ist verbunden mit dem bürgerlichen; die Schule ist das verbindende Mittelglied beider. Daß die Schule bestehe, dafür hat die Obrigkeit zu sorgen, wie sie organisirt sei, ist vornehmlich Sache der Kirche, wenn auch nicht ohne Zuziehung der Obrigkeit und nicht ohne Mitwirkung der Hausväter. Neben diesen Hauptgestalten gehen aber auch noch zahlreiche Producte geschichtlicher Localzustände, die sich nicht unter einen bestimmten Gesichtspunkt bringen lassen. Leider entspringt hieraus für die Folgezeit ein unklares Verhältniß zwischen den deutschen und lateinischen Schulen; auch entstehen jetzt Schulen, die für verschiedene Stände und Berufsarten bestimmt waren; selbst die Rücksicht auf das rein Individuelle schuf neue Schulen. Nun ward der Religionsunterricht nur ein Element jeder einzelnen Schule und wie jedes andere den allgemeinen

Regeln einer abstracten Methodik unterworfen ohne Rücksicht auf seine eigenthümliche Natur. Die Entlassung aus der Schule machte dem katechetischen Unterrichte ein Ende; gegenüber allen kirchlichen Verordnungen, die eine Weiterführung der Katechese über die Zeit der Confirmation hinaus verlangten, blieb es doch die herrschende Meinung unter den Eltern wie unter der Jugend, daß mit dem Acte der Confirmation die religiöse Bildung abgeschlossen sei. Welch ein Widerspruch sich aber da ergeben mußte zwischen einer durch Abstractionen dürftig gebliebenen Vorbildung und zwischen den Rechten, die ein mündiges Glied der Gemeinde in Anspruch nehmen darf, liegt am Tage. Wie sollen wir uns über die Unwissenheit in den Dingen des Heils wundern, die zu unserem Erschrecken in den Gemeinden herrscht? Wie natürlich erscheint es, daß die religiöse Anschauung, die so ganz an die Schule gebunden war, zwar als eine nothwendige Uebung und für die Jugend vielleicht heilsame Täuschung angesehen ward, die aber vor der Manneswеisheit, vor dem Ernste des wirklichen Weltberufes verschwinden müsse? War auch die Scheidung zwischen Kirche und Cultur, auf die wir so vielfach stoßen, durch viele andere Ursachen bedingt; war jene Dürftigkeit und Enge des religiösen Unterrichts selbst auch ein Product dieser Scheidung: so ward sie hinwiederum auch wieder ein mächtiges Mittel, die vorhandene Spannung zu erhalten und zu vergrößern.

In diesem Stadium der geschichtlichen Entwickelung stehen wir. Auf der einen Seite ein Mißtrauen, ein offenes oder geheimes Widerstreben gegen jede vollere Mittheilung der Wahrheit, gegen jede festere Gestaltung der Lehre und ihrer Form, auf der anderen Seite vielfach ein bloßes Experimentiren, ein unsicheres Schwanken und Suchen.

Kein Einzelner wird so anmaßend sein dürfen, in seinem Rathe das Mittel zu sehen, einen Riß zu heilen, den lange Jahre herbeigeführt. Und nicht von den Anschauungen der Wissenschaft, ob sie auch begründet seien, geht eine Erneuerung des Lebens aus, sondern von dem lebendigen Charakter, der unmittelbar in die Zeit hineingreift und mit sicherer Hand die widerstreitenden Elemente ordnet. Aber allerdings gehen der lebendigen That wie Weissagungen die geistigen Anschauungen der Wahrheit voran. Das Bild der Wahrheit muß uns zuerst vor der Seele stehen, ehe der schöpferische Hauch der Geschichte es belebt. Es giebt Typen, in deren Verjüngung das Leben überhaupt sich erneut. Solche Typen des katechetischen Unterrichts hat uns die altkatholische Kirche gezeigt; natürlich kann es sich nicht um Repristination derselben handeln, wohl aber um eine solche Erneuerung derselben, daß wir der Kraft wieder

inne werden, die sie einst hervorgebracht, und von derselben Kraft uns zu einer entsprechenden Thätigkeit durchdringen lassen.

Bei der Frage nach der Organisation des kirchlichen Unterrichts wendet sich der Blick zunächst auf die Kirche selbst. Wir sehen zuvörderst ganz ab von dem Dasein weltlicher Schulen; wir fragen einzig und allein: welche Anstalten muß die Kirche treffen, um die durch die Taufe ihr anvertraute Jugend in ihr eigenes volles Leben, in die vollen Pflichten und Rechte der Gemeinde einzuführen? Diese Anstalten sind auch Schulen, und zwar ist eine Mehrzahl von solchen nothwendig. Diese Mehrzahl ergiebt sich aus der Natur des Lehrstoffs, wie der Jugend; des Lehrstoffs: denn wir haben gesehen, wie das Bekenntniß, der Inhalt des Lehrstoffs, nichts anderes ist, als die Antwort auf die Schrift, die zuletzt als solche selbst hervortritt. Aber auch der Jugend: denn in ihr entfalten sich verschiedene Stufen der Auffassung. Wir bemerkten, es sei die nothwendige Fortschreitung in allem Unterricht, daß zuerst die Mittheilung des Stoffes, dann dessen Hineinbildung in das innere Leben, endlich seine Uebung und der Anfang freier Bethätigung bewirkt werde. So schafft sich die Kirche drei Stufen des Unterrichts, die erste, die wesentlich die Ueberlieferung des Stoffes, die zweite, welche die Aneignung desselben, die dritte, welche seine lebendige Wechselbeziehung zur ganzen Persönlichkeit vermittelt. Hierbei wird sie das Lebensgesetz wohl beachten, wornach sich diese Stufen nicht dadurch unterscheiden, daß sie ihren Inhalt stückweise nach einander setzen, sondern auf jeder Stufe wird sie in angemessener Weise das Ganze in heiliger Geschichte, Bekenntniß und Wort Gottes geben.

Diese Stufen aber sind, wie schon gesagt, von Anfang an organisirt, seitdem die Kirche in fester Gestalt hervortrat, in den alten Unterschieden der rudes, der catechumeni, der electi oder φωτιζόμενοι. Auf der ersten Stufe sehen wir die Mittheilung des positiven Stoffes vorwiegend, wir vernehmen die augustinische Regel einer narratio plena; auf der zweiten Stufe erblicken wir eine vorwiegend liturgisch-ascetische Behandlung, also die Einbildung in das innere Glaubensleben, auf der dritten endlich eine vornehmlich seelsorgerische Anfassung, eine Einführung in das volle Leben der Kirche und Gemeinde, das nach evangelischen Grundsätzen ja nur aus der vollen Darbietung des göttlichen Wortes fließen kann. Entsprechen nun diesen Stufen der alten Kirche nicht eben jene, die sich uns aus der Betrachtung der Natur der Sache selbst ergeben haben? Wir bedürfen eines kirchlichen Elementarunterrichtes — das ist die Stufe jener rudes — ebenso eines Katechumenen-

unterrichts – schon damals mit dem Namen der catechumeni bezeichnet –, eines Neophytenunterrichts – was den electi oder φωτιζόμενοι entspricht. Wir sehen, nicht aus einer antiquarischen Liebhaberei sind uns diese Classen entstanden, sondern aus dem innern Bedürfniß der Sache selbst.

Betrachten wir nun den gegenwärtigen Stand der Sache, so springt uns in die Augen, daß die Materialien zu solcher Bildung noch vorhanden sind. Unser eigentlicher Katechumenen- oder Confirmandenunterricht entspricht, wie angedeutet, schon durch seinen Namen dem alten Katechumenat; bei ihm hat sich ja auch am bestimmtesten der eigenthümlich kirchliche Charakter erhalten; ebenso ist klar, wie der Religionsunterricht in der Volksschule dem kirchlichen Elementarunterricht analog ist. Aber es fragt sich, ob nicht, was wir unter dem Neophytenunterricht begreifen, ein neues Glied ist, das in den gegenwärtigen Einrichtungen nichts auf sich Bezügliches findet. Halten wir zunächst nur die Nothwendigkeit dieses Gliedes recht fest; übersehen wir nicht, es handelt sich hier als um den vorwiegenden Lehrstoff um die heilige Schrift, die erst die volle und eigentliche Reife giebt und das heranwachsende Geschlecht mündig macht; es handelt sich um die Einsicht, wie viel darauf ankomme, daß gerade bei der hervorbrechenden Selbstthätigkeit der Jugend und bei der ersten Uebung ihrer Kraft zwar nicht eine sklavische Aufsicht, wohl aber eine begleitende Führung die ersten Schritte erleichtert und freie Bahn macht. Und in der That, es fehlt auch nicht an Anlogieen zu einem Neophytenunterricht. Die kirchenregimentlichen Verordnungen, nach welchen bis zu den reiferen Jugendjahren von der Kirche Unterricht ertheilt werden soll (der sogenannte Fortbildungsunterricht), legen Zeugniß von dem Gefühl eines solchen Bedürfnisses ab. Aber freilich, wie dieser Unterricht gegenwärtig beschaffen ist, kann er kaum Ersatz für das Fehlende sein, denn fast überall wird er als ein äußerlicher Wiederholungsproceß oder als ein Mittel, vorhandene Lücken des frühern Unterrichts auszufüllen, angesehen und behandelt. Und doch gehört, wie für alle Stufen, so auch für diese ein eigenthümliches Princip, welches bestimmend und gestaltend wirkt.

Dieß also sind die Forderungen, welche die Kirche an ihre eigene katechetische Organisation zu stellen hat. Sie muß sich die dreifache Schule anbilden: die kirchliche Elementarschule, die Katechumenenschule, die Neophytenschule.

Wie nun verhalten sich diese Kirchenschulen zu den vorhandenen Schulanstalten? Behaupten sie eine von diesen abgesonderte Stellung, oder gehen sie mit ihnen ein inneres Verhältniß ein? Die Schule hat

ja ihre Geschichte schon vor dem Christenthum. In jedem Culturleben tritt sie in die Mitte zwischen Familie und öffentlichem Leben; wo uns geschichtliche Völker begegnen, selbst solche, die auf ihrer ersten Stufe stehen geblieben sind, hat sich in ihnen eine Schule gebildet. Und wie sich durch die verschiedenen Völker hindurch die Aufgaben der Geschichte erfüllen: so ist auch die Geschichte der Schule eine durch die verschiedenen Völker des Alterthums hindurchgehende Entfaltung der Schule überhaupt; jedes Volk giebt seinen eigenthümlichen Beitrag, um das Ganze der Schule zu begründen. Der lesende Chinese, der schreibende Inder, der rechnende Egypter, der zuerst Gymnastik mit Musik verbindende Grieche, der encyclopädisch verfahrende Römer, der zugleich darin, daß er die griechische Literatur unter sich verpflanzte, das erste Beispiel der Uebertragung von einem Volke zum andern gab und hiermit den Begriff des Nationalen zu dem des Welthistorischen erweiterte: — in allen diesen Erscheinungen erblicken wir eine naturgemäße Steigerung und Entwickelung der Schule, wie sie durch ihr Princip bestimmt ist, die Summe des Culturlebens durch Ueberlieferung weiter zu pflanzen.

In die römische Schule trat nun das Christenthum ein. Wie angedeutet, die Frage trat nahe, ob die Kirche in diesen Kreis eingehen oder ob sie sich ihre eigene Schule gründen sollte. Denn das Eine war klar: eine Schule mußte die Kirche besitzen, äußeres und inneres Bedürfniß trieb sie dazu. Ein äußeres, indem die Kirche, die eine Schrift hat, auch die Kunst besitzen muß, dieselbe zu lesen und zu verstehen, sowie sie, die auf einer erfüllten Weissagung, also auf einer geschichtlichen Thatsache beruht, stets das Gedächtniß dieser Thatsache und ihres in den vorangegangenen Zeiten liegenden Vorbildes festhalten muß, was nicht ohne Reproduction durch sorgsam geleitete Ueberlieferung möglich ist. Noch mehr trieb ein inneres Bedürfniß. Ist die Schule ein Theil und Werkzeug der Erziehung, und hat die Kirche einen wesentlichen Theil an der Aufgabe der Erziehung: so konnte sie auf Schulen nicht verzichten. In der That, die Kirche, die sich in der Kindertaufe die Jugend angeeignet hatte, war vermöge des inneren Zusammenhanges, der zwischen Taufe und Erziehung herrscht, verpflichtet, das Amt der Erziehung auf sich zu nehmen. Ist die Schule die Welt für die Jugend; gilt es für diese, in dieser Schule nicht bloß Kenntnisse zu sammeln, sondern vor allem den Charakter zu bilden: so muß das hauptsächlichste Element, das zur Charakterbildung beiträgt, das religiöse, auch voll und bestimmt in ihr gewahrt sein. Aber die Kirche konnte sich nicht begnügen, etwa nur

eine innere Beziehung zwischen Religions- und Culturschule auch bei äußerer Scheidung der Functionen eintreten zu lassen; eine solche äußere Scheidung hätte sehr bald auch zu einer innern Trennung führen müssen. Religionsschule und Bildungsschule wurden daher unter der einigenden Macht des Christenthums Eine Anstalt. Und dieß geschah nicht zufällig nach dem Eintritt des germanischen Lebens in die Geschichte und der Christianisirung desselben. Die Trennung zwischen religiöser und culturhistorischer Schule, die sich in der alten Welt zwischen der israelitischen und classischen Erziehung gebildet hatte, konnte nun aufhören, die gesammte Bildung erhielt einen universellen Charakter.

Dieser innere Zusammenhang von Kirche und Schule zeigt sich nun auch darin, daß sich eine bestimmte Analogie zwischen den Stufen der Religionsschulen und den der Bildungsschulen darstellt. Auch die letzteren nämlich gehen durch eine dreifache Steigerung. Kommt es bei ihnen zuerst darauf an, überhaupt die Elemente herzustellen, wodurch die Möglichkeit einer sittlichen Persönlichkeit gegeben ist: so erscheint zunächst die Elementarschule; die weitere Aufgabe, der Jugend den Blick für die Welt und die nothwendige intellectuelle Fertigkeit zu geben, in ihr zu wirken, übernimmt die eigentliche Volks- oder Bürgerschule; und soll endlich der Lauf und Zusammenhang des geschichtlichen Lebens zur Erkenntniß der Jugend gelangen, so wird dadurch die Stufe der gelehrten Schule erstiegen. Eine Analogie zwischen diesen Stufen der Schule und den eigenthümlichen, von uns oben erkannten Arten der Religionsschule leuchtet von selbst ein.

Die wirkliche Gegenwart zeigt uns aber keineswegs einen solchen festen und klaren Zusammenhang. Wir erblicken vielmehr sehr verschiedene Kreise der Schule neben einander: Elementarschule, Volksschule, Gymnasium; alle machen denselben Anspruch auf dieselbe Jugend, alle wollen diese von Anfang an in sich aufnehmen. Ein tiefer Riß ist in dieser Beziehung in die allgemeine Bildung gekommen; in den empfänglichsten Zeiten der Jugend, in welchen der frische Drang nach Einheit lebt, finden wir schon die Spaltung, welche die Kinder desselben Volkes in verschiedene Genossenschaften und Kreise zerspaltet. Aber wir dürfen diese Erscheinung doch nicht aus nur eigenen Beliebungen und Gelüsten erklären, sie liegt tief in unserer geschichtlichen Entwickelung begründet. Ihre Ursache ist, daß sich die Schulen — wie dieß eben der Charakter geschichtlicher Bildungen ist — nicht in Einem Zusammenhange gestaltet haben. Die Geschichte der Schule zeigt, daß zuerst sich diejenige Seite ausgebildet hat, nach

welcher der Zusammenhang mit dem Alterthum vorwog. Zuerst entwickelte sich die Schule, die wir heutzutage die gelehrte nennen, als die eigentliche Grundschule, an deren unteren Classen die ganze Jugend der Städte Theil nahm. Die Volksschule war wesentlich nur Religionsschule, nur für die nächsten geistigen Bedürfnisse der Kinder und zum Behufe der Lesung der Schrift angelegt, deshalb auch gänzlich der Sorge des Pfarrers und Küsters anvertraut. Aber nachdem die schon vor der Reformation erwachte Idee des Humanismus, der Bildung des Menschen als solchen, wie man sie vor allem als die Bildung des Römischsprechenden auffaßte, in die lateinischen Schulen wieder eingekehrt war: entwickelte sich das Bedürfniß der Volksschule weiter, indem zu dem Momente der Religionskenntniß das der weltlichen Kenntnisse hinzutrat. Eine neue Wendung erhielt, wie wir schon oben sahen, die Schule, als die bis dahin noch immer einigermaßen bewahrte Gemeinsamkeit des volksthümlichen Lebens sich in besondere scharf abgeschnittene Stände auflöste, und so kam die Zeit, da sich die Bürgerschulen von den gelehrten lösten, bis in der neuesten Zeit die Berufung theils auf das Recht des Individuellen, theils auf die Nothwendigkeit technischer Bildung eine Menge einzelner Schulen erzeugte. Im Ganzen und Großen aber haben sich die beiden Schulen, Volksschule und gelehrte Schule, neben einander gestellt, und zwar so, daß frühzeitig auf deren Scheidung im Bewußtsein der Jugend selbst hingewirkt ward. Bei dieser Lage der Dinge wird es darauf ankommen, zu erkennen, wie zuletzt beide Schulen doch Glieder an Einem und demselben Stamme sind und aus dem innersten Bedürfniß desselben Volkes entspringen. In jedem geschichtlichen Volke nämlich der neueren Zeit unterscheiden wir die beiden Factoren, den nationalen und den specifisch historischen; denn das Eigenthümliche aller neueren Völker ist, daß sie in einem vornehmlich durch das römische Reich vermittelten Zusammenhange mit der alten Geschichte stehen. Je mehr nun beide Factoren, der volksthümlich und ethisch geschichtliche, sich durchdringen, desto kräftiger und eingreifender ist das Volk. Beide Elemente, das nationale und historische, sind aber in der That, ohne daß sie absorbirt werden, in dem höhern Leben des Christenthums geeinigt; denn das Christenthum ist ebenso Anerkennung des ursprünglich Gegebenen in der jedesmaligen Schöpfungssphäre, wie es die Kraft der geschichtlichen Neubildung ist. Wenn nun die Schule die Bedeutung hat, die fundamentalen Factoren, aus welchen ein Volk sich bildet, darzustellen und der Jugend zu überliefern, damit diese sich

zu dem, was das Volk als integrirendes Glied der Menschheit zu leisten hat, bilde: so wird die Organisation der Schule diesen Factoren des Volkes entsprechen müssen. Und daraus entwickelt sich die zwiefache Gestalt der Schule: die eine, deren wesentliches Princip das Nationale, die andere, deren specifisches die Geschichte und die geschichtliche Entwickelung ist. Die erste Schule ist die Volksschule, die zweite die gelehrte; beiden Arten geht die Elementarschule voran, welche, wie gesagt, diejenigen Elemente darbietet, ohne die überhaupt eine sittliche Persönlichkeit nicht gedacht werden kann, es also unmöglich ist, die weiteren Stufen der Bildung zu ersteigen. Beide Haupt- und Grundschulen aber werden durch das Princip des Christenthums theils an sich, theils unter einander gehalten; die Volksschule wird keine nationale Schule im Dienste eines autochthonen Egoismus, die gelehrte Schule keine Stätte eines zerfließenden Kosmopolitismus, einer abstracten Bildung, die keinen mütterlichen Boden hat; beide macht der waltende Geist des Christenthums dem Einen dienstbar, dem Sein und Kommen des göttlichen Reichs.

So wenig nun die Wirklichkeit des Schullebens, wie sie sich geschichtlich gebildet hat, der Idee entsprechen mag, die der reine Gedanke der Schulordnung realisiren möchte, so ist doch gerade die Erkenntniß der der kirchlichen Unterweisung eingeborenen Stufen von dem größten Einfluß, um in all dieser geschichtlich gewordenen Mannigfaltigkeit der Schulgestaltungen die wesentliche Einheit und Gleichheit des religiösen Unterrichtes festzuhalten und durchzuführen. Die Stufe der positiven Ueberlieferung, die der Hineinbildung in Herz und Seele, die Anleitung, von dem göttlichen Worte Besitz zu ergreifen und darin und daraus zu lernen: sie greifen durch alle Verschiedenheiten der Bildungsschulen hindurch und es bedarf nur der Einsicht und Treue des Lehrers, nach Maßgabe der Altersclassen seiner Schüler, in dem Sinn und Geist der betreffenden Stufe zu handeln. Praktisch am wichtigsten wird diese Erkenntniß für diejenigen Schulanstalten, welche über die Volksschule hinausgehen, also für Gymnasien, höhere Realschulen, Polytechniken. Diese bieten für den Religionsunterricht den großen Vortheil, daß sie die Jugend auch über die Confirmationszeit hinaus in den Jahren besitzen, welche wir für den eigentlichen Zeitraum des Neophytenunterrichts gegeben erkannt haben. Welchen Einfluß nun auch diese sogenannten höheren Schulen auf die Behandlung des religiösen Unterrichts haben mögen: ist der Unterricht ein wahrhaft kirchlicher, so wird ihm bei aller Wahrung der be-

treffenden Eigenthümlichkeiten doch das Einheitliche und Gemeinsame verbleiben, das uns in allem Kirchlichen entgegentritt; denn dieses sammelt ja alles eigenthümlich Menschliche und Unterschiedliche, ohne es aufzuheben, in dem Einheitspunkte mit Gott und dadurch zugleich in dem eigensten tiefsten Mittelpunkte. Indem nun die Schüler der höheren Anstalten vor der Confirmation im Ganzen und Großen, und abgesehen von der besonderen Bildung der Intelligenz, den Altersgenossen in der Volksschule gleichstehen, so ergiebt sich das wichtige Gesetz für die Behandlung des kirchlichen Unterrichts in den betreffenden Classen, daß sie im Wesentlichen dieselbe sei, wie in der Elementar- und Volksschule. Denn für die Kirche existiren die Bildungsunterschiede nicht in der Schärfe, wie für die Welt. Das positive Wissen, die lebendige Macht der Ueberlieferung, die Uebung des Gedächtnisses, die Fertigkeit im Besitz der das Leben tragenden Grundwahrheiten muß gerade in den Gymnasien um so mehr im Auge gefaßt bleiben, je mehr durch die Einwirkung und Anregung des Verstandes das reflectirende und theilende Vermögen der menschlichen Intelligenz in Bewegung gesetzt wird. Um so mehr kann dann, nachdem die, wie allgemein zugestanden, Alle auf gleiche Weise umschließende Stufe des Confirmandenunterrichts durchschritten ist, die Eigenthümlichkeit der höheren Bildungsanstalten sich auch an der kirchlichen Unterweisung geltend machen, freilich niemals so, daß irgend ein Gegensatz einer esoterischen und exoterischen Kenntniß oder auch nur eine abstract systematisirende Methode hervortrete und statt unmittelbar treffender Unterweisung ein mehr oder minder popularisirtes theologisch-encyclopädisches Compendium gelehrt werde. Was vielmehr liegt näher, als daß die, welchen der Zugang geöffnet wird zu dem classischen Wort, die gelehrt werden, an aller Schönheit dieses Wortes Geschmack zu finden, daß diese auch zu dem canonischen Worte geführt und gelehrt werden, das „schöne Wort Gottes zu schmecken“ und darin die Kräfte zu spüren des unauflöslichen Lebens? (Hebr. 6, 5.)

In das Innere der Methode aber, in das Technische der Unterweisung, wie sich diese durch die verschiedenen Stufen des kirchlichen Unterrichts entfaltet, einzugehen, ist dieses Ortes nicht. Dieß muß der eigentlichen Katechetik vorbehalten bleiben.

Zur Pathologie der christlichen Hoffnung.

Dogmenhistorisch-kritische Skizze

von

Lic. Dr. H. G. Hasse,
Pfarrer zu Stadt Mügeln in Sachsen.

Die christliche Cardinaltugend der Hoffnung, als geistliche Gnadengabe wie als active Tugend im engeren Sinne, constituirt mit den Charismen und Tugenden des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe zusammengenommen, wenn sie ihrer in der biblischen Grundoffenbarung des reinen Christenlebens vorgezeichneten Idee entspricht, einen religiös-sittlichen Zustand, den wir mit der Schrift als Gesundheit oder normalen Zustand eines wiedergeborenen Christenmenschen bezeichnen.

Unter absoluter Gesundheit verstehen unsere Hygiologen bekanntlich den ungestörten und richtigen Gang aller zum Leben eines organischen Wesens nöthigen Verrichtungen seiner Organe, und denken dabei insgemein an den leiblichen, höchstens noch psychischen Organismus. Sie leugnen indeß nicht, wenn sie nicht Materialisten sind, die Uebertragbarkeit des Gesundheitsbegriffes auf die Totalität der aus Leib, Seele und Geist combinirten Persönlichkeit des Menschen, und dann von der leiblichen auf die geistige Seite, vom Aeußern auf das für sich betrachtete Innere dieser Persönlichkeit.

Indem wir dies Zugeständniß als ein nicht nur dem classischen Ideal der mens sana in corpore sano, sondern auch dem biblischen Sprachgebrauch gemachtes dankbar ergreifen, gehen wir sofort einen Schritt weiter. Von der Idee unsern Blick auf die Wirklichkeit richtend, müssen wir ihn niederschlagen und gestehen: wie das leibliche Leben, seitdem durch die Sünde der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, nirgends absolut gesund erscheint, so ist die Gesundheit des geistigen überall nur eine relative, wenngleich sie in ihrer Relativität eine totale sein kann. Die Gesundheit der Vernunft und der Willenskraft, als der Geistesorgane der Receptivität und der

Spontaneität, oder trichotomisch: die Gesundheit der Vermögen des Denkens, Wollens und Empfindens in ihrer Erfülltheit und Bestimmtheit durch den christlichen Glauben, durch die christliche Liebe und durch die christliche Hoffnung, somit die der drei letzteren selbst, wird in jedem bestimmten Falle mehr oder weniger an ihrer Uebereinstimmung mit der Idee zu wünschen übrig lassen. Und was von ihrer Gesammtheit gilt, das wird von den einzelnen Gaben und Tugenden zu sagen sein. Wie der Glaube und die Liebe, so entspricht die Hoffnung des einzelnen Christen selten oder nie ganz ihrer Idee nach der Schrift. Ja wie diese in der Offenbarung selbst, materiell und formell, erst allmälig an's Licht getreten ist, so wird den Gedanken an sie stets ein lebhaftes Gefühl vom Zurückbleiben der wirklich empfundenen Christenhoffnung hinter ihrem Vorbild begleiten, ähnlich dem Gefühl, welches dem Tertullian bei Behandlung eines verwandten Gegenstandes — in dem Büchlein de patientia — das Bekenntniß abdrang: „Es wird nur ein Trost für mich sein, von dem zu reden, was mir zu genießen noch nicht gegeben ist, gleichwie die Kranken, obgleich sie der Gesundheit ermangeln, doch von den Vorzügen derselben nicht schweigen können“ [1]).

Die Geschichte der christlichen Hoffnung zeigt uns im Laufe der Jahrhunderte bis in das gegenwärtige fast alle möglichen Krankheiten: Schwäche und Ueberspannung, Bruch und Lähmung, Verzehrung und Verrenkung, offene und geheime Schäden, durch alle Gegensätze und Grade des Fieberfrostes und der Hitze, bald acut, bald chronisch verlaufend, von den zwischen Anlage und Ausbruch einer Krankheit mitten inne schwebenden Stadien zeitweiliger Erschöpfung und Mattigkeit und Kränklichkeit bis zu den heftigsten Krisen, worin der Kranke kaum noch weiß, wie sehr er leidet, viel weniger was er thut, und der Krankheitsstoff, die materia peccans, ihn und seine Umgebung den Anfällen seiner Tobsucht im Entscheidungskampfe zwischen Leben und Tod preisgiebt. Mag sich scheinbar nur bildlich von der Hoffnung und den bei ihr in Frage kommenden Gegensätzen zwischen Zuversicht, Ruhe und Freude auf der einen Seite, wenn sie gesund ist, und Blödigkeit, Mißtrauen, Schwärmerei oder Trostlosigkeit und Verzweiflung auf der andern, wenn sie krank ist, so reden lassen. Doch schon dieser vorläufige Ueberblick über ihre mannigfaltigen Krankheitsformen und deren Stufen wird für jeden mit der Geschichte der

---

[1]) Neander, Einleitung in Tertullian's Schr. S. 161.

Kirche und seines eigenen Lebens im Geiste nicht ganz unvertrauten christlichen Leser deutlich genug sein, um ihn ahnen zu lassen, welches reiche Gebiet und welche traurige Fülle merkwürdiger und nichts weniger als gleichgültiger Erscheinungen sich vor uns aufthut, wenn wir uns jetzt an eine dogmenhistorisch-kritische Skizze der actenkundig gewordenen Krankheitszustände christlicher Hoffnung wagen. Eine Pathologie aber, nur dies sei noch vorgemerkt, welche ihrer Aufgabe, die Krankheiten kennen zu lernen, einigermaßen entsprechen will, darf nicht beim Aufzeigen ihrer bloßen Erscheinungen und Merkmale stehen bleiben (nicht bloße Nosologie und Symptomik sein), sondern muß, so weit jener Zweck es mit sich bringt, zu den Ursachen derselben aufsteigen (muß Aetiologie werden). Der historische Nachweis der Entstehung aus jenen Ursachen, sowie der Ausbildung und des Verlaufs (die Pathogonie) wird dann je nach Umständen sich von selbst ergeben oder leicht anfügen.

In der speciellen Dogmengeschichte pflegt unser Gegenstand unter dem dogmatischen Locus „Eschatologie" und nach der Rücksicht darauf abgehandelt zu werden, ob die hierher gehörige Lehrbildung sich auf die „Entwickelung der Kirche im Ganzen bis zu ihrer Vollendung" oder auf die „Entwickelung der einzelnen Gläubigen nach dem Tode" bezieht [1]). Indeß schon diese Beschränkung, mit Ausschluß der nächstliegenden Entwickelung des individuellen Glaubenslebens diesseits und des gemeinschaftlichen und corporativen jenseit des Todes, wäre ein Defect, ein Zeichen mangelhafter, also nicht vollkräftiger, sondern kranker Hoffnung. Denn das apostolische: „Hofften wir allein in diesem Leben auf Christum, so wären wir die elendesten Menschen", soll ja nur einer Einseitigkeit wehren; und was das Leben nach dem Tode betrifft, so lehrt die Offenbarung auch dort keineswegs blos eine Entwickelung der einzelnen Gläubigen hoffen, sondern eine triumphirende Kirche, eine Stadt Gottes, eine Gemeinde der vollendeten Gerechten im neuen und oberen Jerusalem, einen neuen Himmel und eine neue Erde, worin Gerechtigkeit, die ohne Voraussetzung socialer Verhältnisse nicht möglich, mit Ausscheidung aller lediglich diesseitigen Ungerechtigkeit wohnt, wobei das, was jetzt als Oben und Unten, Himmel und Erde, einander gegenübersteht, ganz anders als jetzt und zwar ungleich immanenter constellirt sein soll.

---

[1]) Neander's Dogmengesch., herausg. v. Jacobi, I, 259. Gieseler's Dogmengesch. von Redepenning, S. 225 f.



Aber auch nach der bemerkten Vervollständigung genügt jene übliche Eintheilung unserm Zwecke nicht. Sie würde sich nur auf die Richtung und den Umfang, nicht auf die Begründung und Stärke der christlichen Hoffnung erstrecken. Erst wenn die Hoffnung in allen diesen vier Hinsichten ihrer schriftmäßigen Idee entspricht, ist sie gesund, im Gegenfall krank. Mithin werden wir nach den ebengenannten Beziehungen auch ihre Krankheiten classificiren müssen, je nachdem das Uebel seinen Sitz im Grunde, in der Richtung, im Umfang oder in Schwäche hat, die Hoffnung also entweder eine un- oder schlechtbegründete, eine verkehrte, eine falschbegrenzte oder eine matte und kraftlose ist, anstatt daß sie, um gesund heißen zu können, eine wohlbegründete, richtige, umfassende und erhebende sein sollte. Die in dieser Classification etwa noch vermißten Gegenstände werden sich leicht in ihr unterbringen lassen, als Unterarten dieser Gattungen.

I. Dürfen wir von Seiten ihres Grundes nur derjenigen Hoffnung das Prädicat einer wahrhaft christlichen und gesunden einräumen, die sich auf Gottes geoffenbarten Willen und im Glauben ergriffene Verheißungen gründet, so wird jede anders begründete von Grund aus krank und in der Wurzel faul zu nennen sein, sie mag sich richten, worauf immer sie wolle, und so umfassend oder stark sein, wie sie wolle.

1) Völlig unbegründet, jedes statthaften Grundes ermangelnd ist die Hoffnung:

a) der Atheisten, der „Thoren, die in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott". Denn auch sie zwar hoffen, wie jeder Mensch, so lange er lebt, auf Wohlergehen. Aber es fehlt ihrer Hoffnung an jedem tragfähigen Grunde. Hoffnung besteht ja wesentlich in der Erhebung über das Sichtbare (Röm. 8, 24) und kann schließlich nur im nicht wankenden unsichtbaren Grund aller Dinge, in Gott, ihre sichere Ruhe finden (2 Kor. 4, 18.); ein anderer Ankergrund außer dem des Glaubens ist schlechthin für sie nicht erfindbar, jeder andere unhaltbar. Daher sinkt Niemand gewisser, als der Atheist, der Ungläubige, aus seinen eingebildeten Hoffnungen in ihr Gegentheil, in völlige Hoffnungslosigkeit und gänzliche Desperation, weil er der erste unter denen ist, die streng genommen überhaupt „keine Hoffnung haben", die diesen Namen verdiente. Ebenso geht es dem Idealisten, der alles vom Götzen seiner Idee erwartet, die er mit souveräner Macht bekleidet, indem er seine Hirngespinnste an die Stelle des lebendigen Gottes setzt, an den er nicht glaubt. Mit Desperation endet nothwendig jede ein-

zelne, ohne Gott und die Rücksicht auf sein Wort oder im Widerspruche dagegen gefaßte und festgehaltene Hoffnung, selbst eines sonst (in thesi) gläubigen Menschen, weil ihr ohne Glauben die erste Bedingung der Gesundheit, die Lebensfähigkeit, abgeht. Eine solche todtgeborene war z. B. die vom Skeptiker Saul [1]) im Widerspruch mit seiner Verwerfung und Davids Wahl, woran er zu glauben sich sträubte, gehegte Hoffnung, den Erwählten Gottes unterdrücken und sich über die ihm gesetzte Gnadenfrist hinaus gegen Jenen behaupten zu können, bis seine Hoffnung darauf nach langjährigem Kränkeln und Fiebern zwischen Mißmuth und Trotz der äußersten Verzweifelung Platz machte und ein Ende mit Schrecken nahm. Rein atheistisch aber ist die heidnische, pharaonische, auf angebliches Nichtswissen von Jehova gegründete Hoffnung, seinen angezweifelten Forderungen auf die Dauer widerstehen zu können. Nur ihre andere Seite ist das gleichfalls pharaonische Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen oder gar auf ihre Reliquien als Talismane und Schutzmittel vor jeglicher Noth. Verbindet sich das dem ungläubigen und unversöhnten Herzen abgedrungene bequeme Ora pro nobis, wie das des Pharao vor Moses und Aaron, mit entsprechender Unterlassung der eigenen Anrufung Gottes und des einzigen Mittlers zu seiner Rechten, so unterscheidet es sich nicht mehr wesentlich von dem nichtigen Vertrauen der heidnischen Römer auf dieselben Götter, die Troja nicht zu retten vermochten [2]). Gleich grundlos ist:

b) die materialistische, die Kehrseite der atheistischen Hoffnung. Der Materialismus, die gröbste Form der Thorheit des Atheismus, vermag am wenigsten eine lebensfähige Hoffnung zu erzeugen. Er gründe sie auf die vermeintliche Macht des Stoffes in neuester, hylozoistischer, bekanntlich der ältesten und gemeinsten, oder in pantheistischer Weise, bald der vermeinten Identität der Gottheit mit dem Mechanismus, bald dem Organismus der Materie direct vertrauend, und naturalistisch bald von der äußern, bald von der menschlichen Natur und der behaupteten ausschließlichen Selbstentwickelung derselben das Heil und die Besserung drückender Zustände erwartend: immer wird sich die Wandelbarkeit und Verweslichkeit der Materie solchen Hoffnungen mittheilen. Ihr Herausgehen

---

[1]) Vergl. des Vf. psychologischen Versuch: „König Saul, Erzählung nach der heiligen Schrift“, S. 4 ff. u. ö.

[2]) Augustin de civitate Dei I, 3.

aus der mechanischen durch die organische in die teleologische Fassung des Materialismus ist in der That schon seine Selbstaufgabe in jedem Sinn dieses Wortes, sein erster Schritt zur Erlösung von sich selbst und zur Heilung der an ihm tödlichkranken Hoffnung. Um so ferner davon ist die summarisch hierher noch zu zählende casuistische Hoffnung der Glücksritter, vom gemeinen Abenteurer bis zum calculirenden Speculanten, insofern der Zufall, auf welchen Beide rechnen, sie mögen ihr Glück in der Nähe oder in der Ferne suchen, rein materialistisch von ihnen gedacht wird, ohne den leisesten Gedanken an einen providentiellen Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen. Die chevalereske Ausbildung der casuistischen Hoffnung addirt zum Zufall den Factor der eigenen Kraft und bildet den Uebergang zu der folgenden.

2) Nicht so völlig grundlos, doch schlecht begründet ist:

c) die pelagianische Hoffnung. Denn „es ist gut, auf den Ewigen vertrauen, und sich nicht verlassen auf Menschen“. Unter dem Namen der pelagianischen Hoffnung begreifen wir nicht nur die des historischen Pelagianismus, wie er in unserm Jahrhundert als Rationalismus wieder aufgetaucht ist, als System eines Heils der Welt aus menschlicher, wenn auch deistisch abgeleiteter Kraft allein [1]), sondern zugleich die pharisäische der Selbstgerechtigkeit, insofern auch die sogestaltete Hoffnung zwar von Gott, jedoch lediglich auf Grund eigenen Verdienstes, also im letzten Grunde ebenfalls vom Menschen im Ganzen und Einzelnen, näher von der rationellen oder vielmehr logistischen Selbstentwickelung der Menschheit und der menschlichen Individuen, jedes Heil für beide erwartet. Das ihr vorschwebende Reich Gottes ist kein Reich, sondern ein todter Schematismus von Gesetzen, Natur- und Sittengesetzen, von deren angeblicher Selbstmacht sie alles hofft, und hat wohl Unterthanen, aber keinen die Gesetze handhabenden König, keine Regierung. Legt sie, unbefriedigt vom Lauf der Dinge, den Unterthanen alsbald auch die Prärogative der Gesetzgebung bei, so kann es nicht fehlen, daß die daraus weiter folgenden Erfahrungen sie, die Hoffnung, nicht eben stärken und fördern. Ihre dessenungeachtet nicht selten forcirte Selbstüberhebung gleicht einer Schwindelkrankheit, die ihren Sturz von der angemaßten Höhe der

---

[1]) „Pelagius denkt den Menschen ein- für allemal ausgerüstet mit den Kräften, die zu seiner Entwickelung nöthig sind; die consequente Durchführung dieses Satzes schloß das Uebernatürliche aus.“ Neander a. a. O. I, 374.

Menschen- und Selbstvergötterung unausbleiblich nach sich zieht, nach dem Worte des Herrn: „Wer sich selbst erhöhet, soll erniedriget werden.“ Dies geschieht um so schneller, wenn sie, aus Pharisäismus in Sadducäismus umschlagend, Gesetz und Propheten trennt, letztere fallen läßt, und mit dem Glauben an Gottes Verheißungen den Grund und Boden jeder wohlbegründeten Hoffnung aufgiebt. Das Gegenstück der pelagianischen:

d) die quietistische Hoffnung, will zwar ganz und gar in Gott und seinen Verheißungen ruhen. Indeß diese Ruhe, in der Gestalt, wie sie der Quietismus anstrebt oder vielmehr arrogirt, beruht auf einer Fiction und ist ein Selbstbetrug. Der Quietist übersieht die Bedingtheit der göttlichen Verheißungen und den in ihnen ausdrücklich mit aufgenommenen Factor ihrer Erfüllung: die durch Gottes Gebote geregelte menschliche Thätigkeit. Dies Uebersehen und Nichtachten aus einseitiger Auffassung des prophetischen Rathes: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein“, bringt über die Hoffnung des Quietisten alle Täuschungen des Aberglaubens und die Strafen der Versündigung an dem Worte: „Du sollst den Ewigen, deinen Gott, nicht versuchen!“ Indem der Quietist, ohne seine Schuldigkeit zu thun und die von Gott dargebotenen Mittel und Kräfte zu gebrauchen, die Erfüllung seiner Wünsche von Gottes Wunderkraft erwartet, erfährt er, selbst wenn er nichts anders wünschen sollte als was Gott verheißen hat, daß er umsonst gehofft und vergebens geharrt, weil er von David's Rath: „Opfert Gerechtigkeit und hoffet auf den Herrn!“ die erste Hälfte überhört. Stützt sich die mystische Passivität des superstitiösen, mit der klaren Ruhe kindlicher Gottergebenheit (Fénélon) und mit dem eifrigen Trachten nach ihr als wesentlichem Bestandtheil der ewigen Seligkeit [1]) nicht zu verwechselnden Quietismus auf das prädestinatianische Mißverständniß der Schriftlehre von Gottes entscheidendem Gnadenwillen, nämlich auf den Irrthum, daß dieser Gnadenwille einerseits ein parteiisch getheilter, andererseits ein unbedingter sei: so entsteht die fatalistische Hoffnung. Diese verläßt vollends das christliche Heilsgebiet; denn sie vertauscht die evangelische Lehre von Gottes väterlicher Vorsehung mit der abgöttischen Erhebung des objectiven „Schicksals“ aus der Potenz eines von Gott geschickten, zugedachten und auferlegten Ge-

---

[1]) *Τέλος θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ.* Clem. A. Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. 4. Aufl. S 155: „idealer Quietismus“ (?).

schicks, zur Potenz eines selbst etwas schickenden und wirkenden Subjects. Das auch im Fall der Gedankenlosigkeit vom Vorwurf der Gottlosigkeit nie ganz frei zu sprechende Gerede mancher Christen von einem günstigen oder ungünstigen Schicksal in dem ebenerwähnten verkehrten Sinn (Unsinn) wird zum traurigsten Ernste, wenn es zur Unthat der Flucht in die stoische Resignation des Islam unter ein blindes Verhängniß führt.

II. Krankhaft in der Richtung, verkehrt, verrückt im ernstesten Sinne des Wortes, ist eine andere Reihe von Hoffnungsgebilden, worin wir ebenfalls nichts als Krankheitsformen auch dann zu erkennen haben, wenn sie auf christlichem Boden vorkommen und auf christlichem Grunde, obgleich nur theilweise oder gar scheinbar, ruhen. Falsch und irrig erscheint die Richtung der Hoffnung theils hinsichtlich der Gegenstände, theils hinsichtlich der Zeit, auf die sie gerichtet ist; nach Befinden in beiden Hinsichten zugleich.

1) Hinsichtlich ihres Gegenstandes krankhaft irrend ist die Hoffnung:

e) des Spiritualismus oder der überaus gewöhnlichen Weltanschauung, nach welcher, wenn sie Recht hätte, die gesammte Außenwelt von der Innenwelt, vom Geiste, nicht sowohl zu beherrschen und als ein für ihn geschaffenes, ihm angemessenes, seiner würdiges Gefäß und Werkzeug zu gestalten, zu erneuern und zu gebrauchen, als vielmehr nur zu bekämpfen, zu vernichten, höchstens zu ignoriren, jedenfalls als Hinderniß der Entwickelung und Thätigkeit des Geistes zu betrachten und zu verachten wäre. Am consequentesten geschieht dieß vom Doketen, für den die Sinnenwelt nicht einmal mehr unter dem absolut polemischen Gegensatze von Geist und Fleisch, wie nach der dualistischen Ansicht der Manichäer, sondern überhaupt nur zum Scheine existirt. Das übrig bleibende Räthsel ihrer augenscheinlichen Existenz löst der Idealist bekanntlich durch die vermeinte Entdeckung, daß sie eben nur eine gedachte und daß er, der denkende und irrende Verstand, ihr alleiniger wirklicher Schöpfer, d. i. der Schöpfer des Nichts, sei. Die Glaubenswahrheit, daß Gott Himmel und Erde, Unsichtbares und Sichtbares, näher aus Ersterem das Letztere (Hebr. 11, 3: *μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα*) in's Dasein gerufen, wird vom Spiritualismus wenigstens in seinen genannten drei Gestaltungen folgerichtig geleugnet, vom manichäischen die Materie für durch und durch bös erklärt und auf ein böses Princip zurückgeführt. In allen Fällen giebt es nach spiritualistischem Denk-

system für die Erscheinungswelt nichts zu hoffen, sondern ausschließlich die Geisteswelt bleibt Gegenstand der Hoffnung des Spiritualisten, im entschiedenen Gegensatz zu der Annahme, daß Leiblichkeit, um ein bekanntes Oetinger'sches Wort zu gebrauchen, das Ende der Wege Gottes (obwohl wir mit der Schrift lieber sagen: Verklärung, Durchgeistung, nicht „Vergeistigung" der Leiblichkeit, *σώματα πνευματικά*, 1 Kor. 15., nicht *πνεύματα σωματικά* [1]). Als irrig bezeichnet finden wir jene Richtung indirect schon in der Auferstehungslehre Jesu und seiner Apostel, speciell in seinem rügenden Worte zu den dieselbe sammt den alttestamentlichen Prophezeiungen leugnenden Sadducäern: „Ihr wisset die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes." Die historisch vorliegende und in der Erfahrung wiederholt erwiesene Möglichkeit ihrer befremdlichen Verbindung mit sadducäischem Weltsinn darf uns nicht irre machen; solche Selbstwidersprüche kommen in der Theorie, wie in der Praxis, mit wechselnder Priorität, häufig vor. Unter den Christen begegnen uns die ältesten Spuren des auf die Eschatologie stets verderblich einwirkenden Spiritualismus (wenn wir von der Notiz bei Lucas 24, 37: *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν*, billig noch absehen) in den apostolischen Warnungen vor einer vermeintlich gottgefälligen Nichtschonung des Leibes (*ἀφειδία σώματος*, Kol. 2, 23.) und vor Verachtung der Creatur und der Ehe (1 Tim. 4, 3.), als sei die Natur und ihre Ordnung nicht von Gott (V. 4.) und als könnte sie folglich an der Heiligung durch Gottes Wort und Gebet (V. 5.) und überhaupt am Segen der Erlösung (Röm. 8, 21.) nicht theilnehmen. Nicht so viel jünger, wie es im Vergleich mit der letzteren Spur den Tübinger Kritikern scheint, ist nach unserer Ansicht diejenige Spur, gegen welche die sichtlich polemische und abwehrende Hervorhebung der Wahrheit bei Johannes gerichtet ist, daß der wahre Christus in's Fleisch (1 Joh. 4, 2. nach Ev. Joh. 1, 14.) gekommen, um als wahrer Mensch sein der ganzen wirklichen Menschheit zugedachtes Erlösungswerk zu vollbringen und die ihr zum Totalverderben an Leib, Seele und Geist gereichenden Werke des Teufels zu zerstören. Vgl. Hebr. 2, 14 f. Die vom Apostel Paulus gerügte Behauptung namhafter Irrlehrer, daß die Auferstehung schon geschehen sei (2 Tim. 2, 18.), sowie die gnostische Verwechslung des „Paradieses" mit dem „Himmel", bei

[1]) Vgl. des Verfassers Schrift: Leben des verklärten Erlösers im Himmel. Leipzig 1854. Abschn. 2: Beschaffenheit des himmlischen Lebens Jesu. S. 129—152.

Verwerfung der leiblichen Auferstehung und jedes ihr vorhergehenden Zwischenzustandes, wiederholt sich in dem noch heutzutage weitverbreiteten gemeinen oder vulgären Spiritualismus. Auch dieser leugnet die Auferstehung des Leibes und will nur wieder, wie die gemeine Weltanschauung des griechisch-römischen Ethnicismus, von Unsterblichkeit der Seele wissen. Hinter jener Leugnung aber, wie hinter dieser Beschränkung, verbirgt er nur seine Abneigung gegen die Pflicht der Selbstbeherrschung. Zufolge einseitiger Verlegung des Sitzes der Sünde in die „Sinnlichkeit“, welcher Verlegung zu Liebe Schriftstellen wie Röm. 7, 18. 23. irrthümlich gepreßt werden, giebt er mit der Hoffnung auf die Heiligungsfähigkeit der Sinne auch das im Worte Gottes gebotene Streben nach ihrer Heiligung (Phil. 4, 7.) auf, hält weiter die Sünde für gerechtfertigt durch die nach seiner Meinung schlechthin nur zeitliche und (nach Origenes) einer Strafe gleich zu achtende Verbindung der (angeblich präexistenten) menschlichen Seele mit ihrem irdischen Organ, dem Leibe, und versündigt sich durch beides, durch Aufgabe jener Hoffnung und daher auch jenes Strebens, wie durch vermeinte „Entschuldigung“ der Sünde mit „Schwäche“ des Willens wegen Befangenheit im Kerker des Leibes und in den Banden der Sinnlichkeit, am Schöpfer Leibes und der Seele, Himmels und der Erde. Gleicher Versündigung macht sich der asketische Spiritualismus schuldig, welcher, aus dem manichäischen Gnosticismus in gewisse Fractionen des Pietismus herübergenommen, entweder zufolge gleicher Voraussetzung das Geschäft der Heiligung blos in die leibliche Uebung (1 Tim. 4, 8.) und äußere Zucht verlegt, als bedürfte eben nur die leibliche Seite des menschlichen Lebens einer Correctur und Dressur, um dieses zu versittlichen und adeligem Blute conform zu machen, oder aus gleicher Desperation die Lösung der sittlichen Aufgaben des Christenthums in mönchischer Kasteiung, ja endlich in völliger Nichtachtung aller sinnlichen Erbauungsmittel (Bild, Musik, Symbol) und selbst des Wortes, der Sacramente und des Feiertags erblickt. Wenn aber im Zusammenhang der ersterwähnten Warnungen des Apostels (Kol. 2.) vor dem asketischen Spiritualismus, der doch nur eine besondere Bethätigungsweise des gemeinen ist, mit den Worten gewarnt wird: „Lasset euch Niemand das Ziel verrücken (μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω), der einhergehen will in Geistlichkeit der Engel, deß er nie keins gesehen“ ꝛc., so dürfen wir nicht nur jede sogestaltete, mit so einseitiger Askese Hand in Hand gehende, sondern überhaupt jede spiritualistische Hoff-

nung, die auf Durchdringung des ganzen Menschen vom Princip der Heiligung als Bedingung dies- und jenseitiger Seligkeit und zu erlangender Menschenwürde verzichtet, eine krankhafte und zwar im strengsten pathologischen Sinne des Wortes „verrückte", in der Richtung irrende Hoffnung nennen.

Für ihr Widerspiel kann:

f) die Hoffnung des materialistischen Eudämonismus gelten, der sich leibliches Wohlsein zum ausnehmenden Zweck setzt. Nachdem er die dem gebotenen Trachten nach Gottes Reich und Gerechtigkeit beigefügte Verheißung Christi: „so wird euch solches alles zufallen" (προςτεθήσεται), dahin verkehrt hat, daß er in der verheißenen Folge (Zugabe, Beilage) den eigentlichen Zweck jenes Trachtens erblickt und die Religion zu einem bloßen Mittel für irdische Zwecke herabwürdigt, also den Sinn jenes Wortes Jesu geradezu umkehrt, ist er geneigt, die Religion überall, wo sie dem Erdenglück nicht direct förderlich scheint, zu verachten und endlich das Trachten nach Gottes Reich aufgebend nur auf Befriedigung leiblicher Bedürfnisse noch bedacht zu sein. Denn nur von ihr, dem summum bonum der heidnischen Epikureer (Matth. 6, 32.), erwartet der materialistische Eudämonist die Erfüllung seines Verlangens nach Wohlsein. Eine höhere und schließlich überhaupt eine andere Hoffnung kennt er weder für sich noch für Andere und für die Welt, bis er bei der Maxime der Verzweifelung an jeder höher zielenden Lebensaufgabe angelangt spricht: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt!" (1 Kor. 15, 32.) Von sinnlichen Glückseligkeitstheorieen sehen wir nicht allein die meisten pseudoprophetischen und pseudomessianischen Erscheinungen und Bewegungen, durch alle Stadien religiös und irreligiös gefärbter Revolution, unter Juden und Christen und auf den Grenzen beider Religionen getragen, vor und von Judas Gaulonites- und Theudas bis auf Muhammed und Thomas Münzer und weiter herab. Auch jegliche Vermengung der Religion mit Politik hat aus jenen Theorieen die ihr eigene, revolutionär gegen die in jenem Ausspruch Jesu geoffenbarte Ordnung Gottes gerichtete und diese Ordnung umkehrende Kraft entlehnt. Aus der Verbindung der eudämonistisch gerichteten mit der materialistisch begründeten Hoffnung (siehe oben I, 1. b.) geht das Bedachtsein und Vertrauen auf zwei entgegengesetzte Proportionen des genannten Synkretismus hervor: seltener zwar auf Bekleidung der Kirche mit weltlicher Gewalt (Hierarchie, Kirchenstaaten), desto häufiger

jedoch, weil desto leichter, auf Bekleidung der weltlichen Gewalt mit kirchlichen Prärogativen (Cäsareopapismus, Kalifat, Staatskirchenthum). Während man dort an der Wirksamkeit der geistlichen ohne die weltliche Gewalt verzweifelt, liegt hier die umgekehrte Desperation zum Grunde. Als höchstes Ziel aber schwebt hier (im Staatskirchenthum) die Sicherheit und das Gedeihen bürgerlicher Rechtsordnung, irdischen Wohlstandes, äußerer Macht vor. Muß nun hier der Himmel de jure der Erde dienen, und das Reich Gottes bei den Reichen dieser Welt zu Lehen gehen: so findet dort (im Kirchenstaatsthum) das gleiche verkehrte Dienstverhältniß de facto statt. Man kommt wenigstens thatsächlich über das gleiche Ziel nicht hinaus, man bleibt eher noch weiter hinter demselben zurück. Kein Wunder, daß die in der Wurzel und Richtung zugleich krankhafte, daher nothwendig unbefriedigte Hoffnung sich dort in desto häufigeren Fieberzuckungen und Stößen gegen die obwaltende Ordnung, die sie anstatt der göttlichen sich gebildet hat, Luft macht [1]). Nicht aber nur dort, sondern allenthalben ziehen gleiche Ursachen gleiche Wirkungen nach sich. Irdischer Gewinn ist der nie umsonst ausgeworfene Köder aller Aufwiegler, irdische Gewinnsucht der Zunder, worin der Funke der Unzufriedenheit stets Feuer fängt. Wo und so lange die Explosion glücklich niedergehalten wird, und in den nächstfolgenden Zeiten, nachdem eine solche sich ereignet und ihren blutigen Ausgang genommen, wiederholen sich inmitten der christlich influirten hoffenden Menschheit Krankheitserscheinungen ähnlicher Art, wie in den längst hinter uns liegenden Perioden vor Ausbildung jener Organismen. Es sind dies:

2) die mannigfaltigen Aeußerungen einer auch hinsichtlich der Zeit, auf die sie sich richtet, krankhaft überspannten Hoffnung. Wir meinen zunächst:

g) schon die des sogenannten subtilen, genauer spiritualistischen Chiliasmus, welcher auf den Eintritt eines Reiches vollendeter Heiligkeit und Seligkeit im diesseitigen Weltlauf und auf dieser Erde (vor ihrer Verwandlung) hofft. Ausgehend von seiner ersten subjectiven Voraussetzung, einer an sich schon krankhaften und sündlich übertriebenen Nichtbefriedigung an der Gegenwart, knüpft er jene Hoffnung, auf idealistischem Grunde und in spiritualistischer

---

[1]) Vergl. des Verf. Schrift: „die Vereinigung der geistl. und weltl. Obergewalt im röm. Kirchenstaate“ (gekr. Preisschr.). Haarlem 1852. Abschn. I. Ihre Geschichte mit den Epochen 754, 1198 u. 1355 lehrt: daß sie 1. keine ursprüngliche, 2. eine zufällige, 3. unrechtmäßige, 4. nachtheilige sei.

Richtung, an die objectiv im Christenthum gegebene Erwartung der Wiederkunft Christi, nach einer außerordentlich überschwenglichen Ausgießung des heiligen Geistes, die ihr vorhergehen soll. Die letztere Erwartung, welche durch die Weissagung Joël's (3, 1 ff.) nicht begründet, sondern widerlegt wird, weil nach Petri Auslegung (Apg. 2, 16—36.) die erwartete Geistesausgießung nicht am Ende, sondern am Anfang und im ganzen Verlauf des messianischen, dem großen Weltgerichtstage vorhergehenden Aeon zu erwarten war und stattfindet, bildet im Krankheitsproceß des spiritualistischen Chiliasmus die erste Stufe. Auf ihr gehen im Schwange die mannigfach ausgebildeten Lehren von einer diesseitigen „Kirche der Zukunft", worin der Geist zu vollkommener Herrschaft über das Fleisch gelangt, eine vollendete copia omnium bonorum spiritualium (Tertullian) zu finden sein, und worin je nach verschiedener Anschauung des eingebildeten Zukunftskirchenideals entweder, wenn die Einheit der Kirche als Einer Heerde unter Einem Hirten nicht in ihre verheißene Sammlung aus Juden und Heiden (Joh. 10, 16. Gal. 3, 28.), sondern in eine diesseitige Ausgleichung aller innerkirchlichen Bildungsdifferenzen und Modalitäten und Typen gesetzt wird, eine solche Ausgleichung vollzogen sein, oder die eine in der andern Bildungsform untergegangen, also z. B. der Katholicismus dem Protestantismus (wie Spener erwartete) oder dieser jenem (wie Pusey, Newman u. A. mit katholischen Propheten anzunehmen geneigt sind) oder endlich alles dermalige Kirchenthum dem der eigenen Secte, z. B. dem Methodismus (Wesley), wo nicht einer absoluten Kirchenlosigkeit (der Independenten) gewichen sein werde. Zu den concretesten Lehrbildungen dieser Art in neuerer Zeit gehören die Swedenborg'schen Träume, aus apokalyptischen Bildern kaleidoskopisch gewoben, von einer „Kirche des neuen Jerusalems" und die Hoffmann'schen von einer baldigen „Sammlung des Volkes Gottes". An ersteren kann man beiläufig aus den Schriften des Autors sehen, wie mit dem schwärmerischsten Unterbau sich der kahlste und frostigste rationalistische Ausbau der Lehre verträgt oder doch zusammenfindet und sich vertragen muß. Der alte Montanismus und seine jüngste plastische Ausgestaltung im Irvingianismus nimmt eine Geistesausgießung der bemerkten Art, welche an Intensität und Amtsform und Tendenz der apostolischen wenigstens gleiche und die ordentlichen Wirkungen des heiligen Geistes durch Gottes Wort und die Sacramente weit übertreffe, als bereits geschehen an (zweite Stufe

des spiritualistischen Chiliasmus) und zwar an den Stiftern, Häuptern und Gliedern seiner Secte, im Unterschied von der verdorbenen, angeblich geistentleerten und von sich selbst abgefallenen christlichen Kirche, und verspricht seinen Anhängern einen mehr oder weniger ausschließlichen Antheil, vorab an denselben außerordentlichen Geistesgaben in verschiedener Abstufung, folglich am diesseits erwarteten Christusreiche vollkommener Heiligkeit und Seligkeit, wozu die nothwendige Bereitschaft eben in der Ausstattung mit jenen Charismen beruhe. Indeß selbst bei der edelsten und sittlich reinsten Haltung, deren diese Hoffnungsgebilde zufolge ihres nur beziehungsweise mißverstandenen Schriftgrundes fähig sind, giebt sich ihre Krankhaftigkeit schon durch ihre donatistischen und puritanischen Prätensionen kund, insofern überhaupt eine diesseitige Vollendung und Reinigung von allen fremdartigen Elementen nicht im Sinne des Stifters der Kirche liegt, laut seines Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen. Dafür spricht auch die bisherige Vereitelung aller derartigen Hoffnungen, über deren zahlreiche Trümmer der von ihnen gemißachtete Entwickelungsgang der Kirche bereits hinweggeschritten ist. Nicht anders werden wir demnach das Krankheitsstadium ihrer Krisis oder die dritte Stufe zu beurtheilen haben, auf welche der spiritualistische Chiliasmus in den genannten oder andern Gestalten sich geschwungen hat oder noch schwingen mag, indem er seine schwärmerischen Hoffnungen auf eine menschlich arithmetische Deutung des apokalyptischen Millenniums erstreckt und selbst die Anfänge der Erfüllung dieses prophetischen Bildes der Triumphe des Reiches Jesu Christi über alle Weltreiche nicht hinter sich und nicht in der Gegenwart, nicht im längst begonnenen Siegeslaufe des Christenthums durch die Welt, sondern in einer näheren oder ferneren irdischen Zukunft sucht, deren Eintritt er von einer der verheißenen Wiederkunft Christi zur Erlösung der Seinen und zum Weltgericht vorhergehenden Wiedererscheinung des Herrn und von einer besonderen Auferstehung der Gerechten, im Unterschiede von der allgemeinen am jüngsten Tage, erwartet. Auf wie irriger Schriftdeutung diese in der alten Kirche sehr verbreitete [1]) und auch neuerdings, namentlich in den obigen Kreisen, vertheidigte Annahme (J. A. Bengel's u. A.) beruhe, ist oftmals und neuerlich wieder am Schriftworte nachgewiesen worden,

[1]) Nach Gieseler, Dogmengesch. S. 231 ff., sogar allgemeine. Dagegen vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 176. Anm. 6.

wiewohl hin und wieder mit Verkennung wahrer und schriftgemäßer Momente [1]). Ihre pathologische Seite besteht, außer dem schon angegebenen allgemeinen Pathos, in kurzsichtiger Verwechslung des Bildes mit der Sache, des Buchstabens mit dem Geiste, also zunächst nicht sowohl in einem Herzfehler, als vielmehr in einer geistigen Augenkrankheit. Ihr gewöhnlichstes Symptom ist ein vorwitziges Ergründenwollen der Zeit und Stunde, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat (Apg. 1, 7.). Dieser offenbar nicht aus dem Geiste der Geduld und Demuth, sondern aus fleischlicher Ungeduld stammende Vorwitz alter und neuer Millennarier verräth den aus ihm redenden Geist als einen Irrgeist theils durch seine pseudoprophetische Chronologie (angebliche Vorausberechnung des Zukunftjahres und Tages des Herrn), theils durch Steigerung zu offenbarem Pseudomessianismus (in der Secte der Neuisraeliten, deren Prophetin, Johanna Southcote, bis an ihren Tod 1814 der Hoffnung lebte, den Messias zum zweiten Male zur Welt zu gebären), und bildet die Brücke vom spiritualistischen:

b) zum sogenannten crassen oder profanen, richtiger materialistisch-eudämonistischen Chiliasmus, welcher für seine wunderlichen Heiligen von dem verhofften tausendjährigen Reiche des Welterlösers auf der unverwandelten Basis der alten Erde eine Befreiung von Gesetz und Ordnung bis zu völliger Emancipation des Fleisches und alle möglichen Sinnengenüsse erwartet. Auch an dieser lebensgefährlichen, d. i. allem christlichen Leben die äußerste Gefahr drohenden, nach innen und außen verderbenschwangern Hoffnungskrankheit lassen sich ungeachtet ihres meist acuten und hitzigen Verlaufes mehrere namhafte Stadien unterscheiden. Wir zählen deren nach unserer pathologischen Symptomik vornehmlich drei: das sanguinische, das anabaptistische und das anomistisch-revolutionäre. Im sanguinischen Stadium, in harmlosen Phantasieen, hielt und verlor sich bald, wie es bei allen ähnlichen Träumereien der Fall zu sein pflegt, die profan-chiliastische Hoffnung, in welche die ursprünglich vielleicht spiritualistische [2]) einiger Chiliasten des christlichen Alterthums auslief, indem sie, wenigstens nach den Berichten ihrer Gegner [3]), das er-

---

[1]) Wider den Chiliasmus, von J. Diedrich (Leipzig 1857), S. 11 ff.

[2]) Nach Dorner's Entwickelungsgesch. S. 240 auch spiritualistisch gebliebene, nur allegorisch versinnbildete (?).

[3]) Cajus von Rom und Dionys von Al. bei Eusebius; vgl. Origenes, Hieronymus, Augustin, nach Hagenbach S. 176 f.



wartete tausendjährige Reich des zurückgekehrten Heilandes sich noch weit grobsinnlicher und phantastischer, als von Justin, Irenäus und Lactanz in ihren auf uns gekommenen Schriften geschehen ist, nach Art eines irdischen Weltreiches ausmalten. So Cerinth, Papias von Hierapolis und die Ebioniten der judenchristlichen oder judgisirenden antignostischen Fraction. Die Erklärlichkeit solcher Wünsche und Erwartungen in jenen ersten Tagen des jungen Christenthums aus ererbten und noch nicht völlig ausgerotteten jüdischen Vorstellungen eines irdischen Messiasreiches, welche Christus sogar noch als Auferstandener (Apg. 1, 6.), wie zuvor auf seinem Wege zum Kreuzestode (Luc. 19, 11.) bei seinen nächsten Jüngern zu bekämpfen hatte, liegt am Tage und mag sie entschuldigen, ohne deshalb ihrer Fremdartigkeit, Unchristlichkeit, also Krankhaftigkeit, Abbruch zu thun. Denn das Herabziehen der himmlischen Herrlichkeit zur Erde in ihrer jetzigen Beschaffenheit verrückt sachlich, räumlich und zeitlich der Christenhoffnung das ihr gesetzte Ziel: Verklärung irdischer Zustände und Organe zu himmlischen nach der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου*. Mit Recht sind daher solche sanguinische Hoffnungen, wie jene aufgezeigten, als verkehrte, unsinnige, unstatthafte Meinungen und schlecht menschliche Einbildungen (*δόγματα ἀτοπώτατα*, figmenta inania, ineptae fabulae) durch das allgemeine Urtheil der Kirche verworfen und als Judaicae opiniones (Augsb. Conf. Art. 17.) von der gesunden Christenhoffnung ausgeschieden worden. Dies um so mehr, wenn sie bei Rückfällen in ihr zweites Krankheitsstadium, das gefährlichere anabaptistische treten. Auch diesem und den Anmaßungen, wodurch der anabaptistische Chiliasmus sich vom blos sanguinischen unterscheidet, liegt einerseits Geistesschwärmerei zum Grunde [1]), andererseits eine damit polarisch verwandte und zusammentreffende Pressung des Schriftbuchstabens, zufolge deren neben der Kindertaufe und ihrer sacramentlichen Geltung nicht nur die Bürgerpflicht bewaffneter Vaterlandsvertheidigung und selbst die von der Obrigkeit zur Erforschung der Wahrheit geforderte Eidesleistung, gleich jeder andern, verworfen, sondern die freie Gütergemeinschaft der ersten Christen bis zur Leug-

[1]) „Jetzt wollen sy den buchstaben unausgelegt haben und unverstanden, bald wollen sy in gar nit haben.“ Zwingli, ebendas. S. 541. Sentiunt Spiritum Sanctum hominibus contingere sine verbo externo. Conf. Aug. art. V. Negant semel justificatos posse amittere Spir. Sanctum (XII.). Negant eam esse veram et Christianam Ecclesiam, in qua peccatores reperiantur. Form. Conc. XII.

nung des im Worte Gottes begründeten Eigenthumsrechtes (Communismus) zur Pflicht gemacht wird [1]). So schlägt die Pressung des Gesetzes Christi (Gal. 6, 2.), welches doch ein Gesetz vollkommener Freiheit ist (Jac. 1, 25.), durch Verkennung dieser Freiheit in Antinomismus um [2]), involvirt aber auch eine Anticipation der Zeiten oder vielmehr der Ewigkeit. Denn in dem verheißenen Reiche der Vollkommenheit wird allerdings die dort herrschende Wahrheit nicht mehr der Unterstützung durch den Eid, und der dort herrschende Friede nicht mehr der Sicherung durch irdische Waffen, und die dort herrschende Liebe nicht mehr der zwingenden Aufforderung zur Mittheilung, und die dort herrschende Gemeinschaft mit dem Herrn nicht erst noch der Begründung und Belebung oder Stärkung durch das zeitliche Vehikel der Sacramente bedürfen. Aber ein solches Reich vor Anbruch der Ewigkeit hoffen, ist mindestens ein das Heiligthum christlicher Hoffnung profanirender Anachronismus, worin sich eine Krankhaftigkeit der an sich christlich begründeten Hoffnung nicht sowohl in sachlicher Hinsicht, als in fehlerhafter Zeitrichtung kundgiebt, einer Richtung, die wir schon vorhin des Fehlers der Ungeduld zeihen mußten. Ihre Gefährlichkeit liegt aber namentlich darin, daß von ihr, die man daher auch als anachronistische Christenhoffnung kennzeichnen kann, zur anomistisch-revolutionären nur noch ein einziger Schritt zu thun ist. Derselbe geschieht — und mit ihm tritt das profane Chiliasmusfieber erkrankter Christenhoffnung in sein drittes Stadium, in das Stadium der schlimmsten Krisis, nämlich fanatischer Raserei — wenn sie dem Gesetz als solchem den Gehorsam aufsagt und „Freiheit vom Gesetze" (nicht im paulinischen Sinne seiner freien Erfüllung, sondern im Sinne pseudopaulinischer Opposition gegen das Gesetz) als Bedingung oder Merkmal des anbrechenden Himmelreichs ausruft [3]). In diesem Zustande entschiedener Tobsucht wirft der Fieberkranke eine Fessel des Gesetzes nach der andern von sich, reißt sie, soweit sein Arm reicht, auch Andern ab oder weiht Alle, die ohne Gesetz nicht leben mögen,

[1]) Hominem Christianum salva sua conscientia proprium tenere ac possidere non posse, sed oportere, quicquid id est, in communem fiscum conferre. Error Anabaptist. XIII. in art. XII. F. Conc. sol. decl.

[2]) Vgl. Form. Conc. art. VI. de tertio usu legis divinae. Dazu Bauer's Beurtheilung dieses Artikels in Stud. u. Krit. 1857. H. 3. S. 505 ff.

[3]) Ausführlich geschildert in der Verwerfung dieser Anmaßung durch A. C. art. XVII.

dem Tode, alles, was zur Pädagogik auf Christum gehört (Gal. 3, 24.), dem Untergang, und kehrt somit in der gesammten, auf dieser göttlichen Pädagogik beruhenden Einrichtung des diesseitigen Aeon, soweit ihm Macht darüber gelassen wird, das Unterste zu oberst, vorgebend, daß nun blos noch das Evangelium laut der Propheten, wie er sie versteht, nicht aber das Gesetz hinfort gelte. Die Auftritte solcher Delirien kaum noch christlich zu nennender Hoffnung sind aus der Kirchengeschichte, namentlich am Beispiel der Zwickauer Propheten, der Bauernkriege und der Münster'schen Davidreichs-Tragikomödie eines Johann Bockhold v. Leyden u. Cons. im 16. Jahrhundert zu bekannt, um uns hier nicht mit der Erinnerung zu begnügen, daß die heutigen Mormonen oder sich selbst so nennenden „Heiligen der letzten Tage“, bisher wohl die eigenthümlichste eschatologische Secte des 19. Jahrhunderts, sich auf geradem Wege zu einer wenig variirten Wiederholung jener verderblichen, der öffentlichen Ruhe und Sicherheit die höchste Gefahr drohenden Fieberanfälle des profanen Chiliasmus befinden. Ihre Vielweiberei allein schon, um von allem andern zu schweigen, ist uns Zeichens genug und erspart uns jede Ausführung einer unerquicklichen und obscönen Symptomik.

III. Ihrem Umfange nach krank ist die christliche Hoffnung, wenn sie im Widerspruch mit ihrer Idee zu eng oder zu weit ist, am Herzfehler der Engherzigkeit oder schrankenloser Weitherzigkeit leidet. Ersterer Art und rücksichtlich derer, auf die sie bezogen wird, falschbegrenzt ist:

i) jede particularistische Hoffnung, mag sie nun auf den speculativen Voraussetzungen einer einseitig beschränkten Prädestinationslehre, die wir schon einmal in anderer Beziehung erwähnen mußten, oder auf den praktischen Voraussetzungen eines überspannten Confessionalismus beruhen, oder in einfachem (plumpem) Rückfall in jüdisch- oder ethnisch-nationalen Particularismus bestehen. Denn einer solchen Uebertreibung alt- oder neufränkischer National-Eitelkeit zwar, daß er seiner Nation als solcher die Privilegien des Himmelreichs zuerkennte, oder einer solchen Mißachtung eines der Menschen- und Volksstämme, in welche die Menschheit auseinandergegangen, daß er irgend einem derselben als solchem die Befähigung der Theilnahme am Himmelreiche abspräche, wird trotz aller Wichtigkeit, die dem Volksthum als physicoethischem Factor der Fähigkeit zur Aneignung des Christenthums zu-

kommt [1]), kein Christ huldigen können, wenn wir von den entschieden antichristlichen Gegnern der Mission (Ausbreitung des Christenthums unter den verschiedensten Völkern der Erde) absehen. Mit der Grundvoraussetzung der Seligkeit, daß Gott den Menschen nach und zu seinem Bilde schuf, stehen und fallen ja alle andern Bedingungen, an welche das Christenthum die Erreichbarkeit dieses Zieles aller Hoffnungen knüpft, die es erweckt. Auch die vom Apostel Paulus im Brief an die galatischen Christen siegreicher, als eine in unsern Tagen unternommene Kritik des apostolischen Zeitalters uns glauben machen will [2]), bekämpfte „urchristlich"-jüdische oder vielmehr judenchristliche Irrlehre, daß keinem Nichtisraeliten der Zutritt zum Gottesreiche der Gerechtigkeit und Seligkeit durch Christum in dieser und jener Welt offen stehe, wofern er nicht zuvor dem Gesetze Mosis in allen eben durch Christum schon erfüllten, wie in den vom Christen zu erfüllenden Theilen [3]) sich durch die Beschneidung völlig unterwerfe (und somit vollständig in die israelitische Nationalität, als die angeblich zum Himmelreich ausschließlich privilegirte, eingegangen sei), wird schwerlich noch den Umfang der Hoffnung eines Christen bestimmen, der die genannte Grundvoraussetzung nicht gleichfalls aufgegeben hat. Dennoch giebt es besonders unter den Anhängern des vorhin besprochenen Chiliasmus hier und da selbst jetzt wieder solche, deren Ansichten über die in der heiligen Schrift geweissagte „Fülle der Zeiten" (Eph. 1, 10.) jenem Particularismus insofern ziemlich congenial sind, als sie in dem Ausspruch des Herrn: „Die Ersten werden die Letzten, und die Letzten die Ersten sein", eine gewisse Bevorzugung seiner zuletzt in das Reich des Glaubens an Ihn eingehenden Brüder nach dem Fleische und eine gewisse Herrschaft derselben über die Heidenchristen, kurz einen eigenthümlichen, irgendwie höheren Grad der Seligkeit für bekehrte Israeliten oder für das „ganze übrige Israel" angedeutet finden, indem sie eine dereinstige volle Wiedereinsetzung des Volkes Israel in alle seine verlorenen göttlichen Prärogative für gewiß annehmen und von einer solchen restitutio Israelis in integrum die vom Herrn in Aussicht gestellte Palingenesie (Mt. 19.) verstehen.

---

[1]) Vgl. des Verfassers Abhandlung: „Christenthum und Volksthum" in Pölitz-Bülau's Jahrbb. 1845 f.

[2]) Schwegler, apostol. Zeitalter, nach v. Baur's Anschauung jener Zeit.

[3]) Dieser Unterschied in der nach Matth. 5, 18. feststehenden Nothwendigkeit allseitiger Erfüllung des Gesetzes und in seiner ebendavon abhängigen Geltungszeit wurde und wird nur zu oft übersehen, trotz des klaren doppelten ἕως ἄν.

Wir vermögen dies nicht, müssen vielmehr nach andern klaren Aussprüchen Jesu (vom Sitzen der fernher aus allen Völkern Gekommenen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich, während die geborenen Erben sich davon ausgeschlossen sehen sollen) die Gesundheit einer Christenhoffnung, die in solchem oder ähnlichem Nationalparticularismus befangen ist, ernstlich bezweifeln. Darin darf uns die unvergleichliche Inbrunst, mit welcher wir von bekehrten Israeliten den Vater unsers Herrn Jesu Christi als den Gott ihrer Väter (und Jesum als ihren Particularkönig) haben anrufen hören, nicht irre machen. Bewegt sich doch nicht nur die Hoffnung z. B. des für seine „zwei Reiche und zwei Könige" schwärmendeu freikirchlichen Schotten in Bildern, sondern sogar die amtliche Liturgie mancher andern Landeskirche beschränkteren Umfangs in Ausdrücken, die wenigstens durch ihre Mißverständlichkeit („dein Volk, dein Land" u. dgl. m.) nicht ungeeignet sind, dem kleinbürgerlichsten Nationalparticularismus auf dem sicher ihm nicht unterstehenden religiös-sittlichen Gebiete Vorschub zu leisten. Weit ausgesprochener jedoch ist in unsern Tagen die bedenkliche Krankheit des confessionalistischen Particularismus auch in den heiligsten und theuersten Hoffnungen vieler Christen an die Oberfläche getreten. Er bemächtigt sich ihrer, wenn in der löblichen Pietät gegen diejenigen, deren Diensten am Evangelium man sein Christenthum verdankt, und in der dankbaren Schätzung der (vom heiligen Geiste durch die ganze Kirche verschieden ausgetheilten) Vorzüge, deren man sich in Folge jener Dienste auf Seiten der Lehre oder der Gottesverehrung, der Gesellschaftsordnung oder der sittlichen Bildungsmittel erfreut, das christliche Leben mehr oder weniger aufgehen will. Dann will dies nur zu leicht auch die Hoffnung und ist geneigt, den Satz: Extra ecclesiam nemo salvatur — durch den Zusatz „meam" noch enger, bis zur particularen Exclusivität, zu restringiren. Sie legt dann das ganze Gewicht, welches dem Bekenntniß zu Christo als nothwendigem Heilserforderniß zukommt (Matth. 10, 32. Röm. 10, 9. 10.), auf die kirchliche Formation dieses Bekenntnisses, und zwar nicht auf den consensus im apostolischen Symbolum, sondern auf den dissensus abgeleiteter Erklärungen bis in die äußersten und feinsten scholastischen Spitzen. Auch von diesem bedenklichen Uebel der Herzverengung begegnen uns die ersten Spuren schon in der Urkirche, in den drohenden Spaltungen innerhalb der korinthischen Christengemeinde, in welcher Etliche ihr Christenthum, das ihnen schlechthin für das Christenthum galt, auf Petrus, Andere

auf Paulus, noch Andere auf Apollos und wieder Andere (oder vielleicht Ebendieselben) dergestalt auf Christum selbst zurückführten, daß nur sie Christo anzugehören, nur sie wahre Christen zu sein, nur sie daher auch ein Anrecht auf die Seligkeit des Christen und auf allen gegenwärtigen und zukünftigen Segen des neuen Bundes zu haben behaupteten [1]). Diese confessionalistisch-particulare Hoffnung ist mit der ersten Krankheitsstufe der oben (unter II, 2. g.) erwähnten spiritualistisch-chiliastischen insofern verwandt, als auch dort ein Aufgehen aller andern Formen des Christenthums in der eigenen für nöthig zur erwarteten Vollkommenheit des Himmelreichs erachtet wird. Sie unterscheidet sich von der dort beschriebenen aber hauptsächlich dadurch, daß hier von einem solchen Aufgehen gar nicht mehr die Rede ist und daß nicht erst die Vollkommenheit, sondern nur die Seligkeit zukünftig gedacht und ausschließlich derjenigen Kirchengemeinschaft zugesprochen wird, zu welcher man sich selbst bekennt, indem man in letzterer die Kirche schlechthin und folglich die privilegirte Erbin aller Gottesreichsverheißungen erblickt. Ohne uns hier auf eine Polemik gegen diese Art von Begrenzung christlicher Hoffnung näher einzulassen, begnügen wir uns, ihr pathologisches Moment hervorzuheben. Es besteht in einer Zusammenziehung, Einschrumpfung, Verkürzung (Contractheit) ihres Lebensprincips, des Vertrauens auf die Gnade des Herrn Jesu Christi, auf die Liebe Gottes und auf die Gemeinschaft und Kraft des die Gesammtkirche, als sein Werk, beherrschenden und durchwehenden Geistes, der all' ihre Glieder und Formen auch dort belebt, wo ein menschliches Auge oft nichts als Degeneration, Abfall und Tod sieht, weil es über der fehlenden fides formata und explicita die fides implicita übersieht, welche in der einen Confession mehr am Wort, in der andern mehr am Bild und Symbol haftet, in der einen sich mehr durchs Bekenntniß mit Worten, in der andern vielleicht desto mehr durchs Bekenntniß mit der That beurkundet, obwohl endlich keines von beiden Bekenntnißstücken in der einen oder andern Confession ganz fehlt. Wie nun jenes Lebensprincip aller Christenhoffnung, das Vertrauen auf die Gnadenkraft

[1]) So modificirt sich uns das Ergebniß der neueren Erörterungen über die korinthischen Christen, denen Paulus die Worte: Ἐγώ εἰμι Χριστοῦ in den Mund legt und bei denen wir schwerlich an eine ausgebildete „Secte" zu denken haben. In diesem letzten Spaltungsgliede erscheint lediglich das Ἐγώ als Tonwort, worauf der ganze Nachdruck des Gegensatzes und der Exclusivität ruht.

des dreieinigen Gottes und auf die Treue des Herrn gegen seine Verheißung, alle Tage bis zur Vollendung des gegenwärtigen Weltlaufs bei seiner Kirche zu sein und selbst den geöffneten Todespforten der Hölle den Sieg über sie nicht einräumen zu wollen, im contracten Zustande nicht mehr an die Länge und Breite und Tiefe und Höhe seiner Liebe reicht, die alle menschliche Erkenntniß übersteigt (Eph. 3.): so zieht sich unter dem Einfluß dieses zwar keineswegs organischen oder vom Herrn überkommenen, nicht aus der Wiedergeburt stammenden, sondern durch Erkältung herbeigeführten, leicht aber sich verhärtenden und habituell werdenden Fehlers auch die Christenhoffnung insgemein auf ihre nächst-erreichbaren Stützen zurück, und vermag sich nur noch an den Krücken des Vertrauens auf die Gnadenmittel und ihre vorhandene Form, anstatt auf den Geber und Mittler der Gnade, zu halten und zu bewegen. Man kann daher auf die exclusive Ueberschätzung der Confessionen in gewissem Sinne anwenden, was ein neuerer Exeget zu Röm. 10, 4. gegen die jüdische Ueberschätzung des mosaischen Gesetzes sagt: „Die Juden stritten eben dadurch wider den Herrn, daß sie eine Institution, die allerdings von Ihm herrührte, auch dann noch festhalten wollten, als ihr Zweck erreicht war und Er sie aufhob. Wahre Frömmigkeit liebt Gott, nicht seine Gaben" [1]). Und so schwindet ihr immer mehr die Möglichkeit freier, von den mannigfachen Differenzen dieser Formen unabhängiger Bewegung, in dem Grade, daß sie entweder nur von Union und versuchter Zusammenschmelzung derselben in ein tertium quoddam die wünschenswerthen Bürgschaften für die Sicherheit der Kirche nach außen erwartet (seltner für ihr Gedeihen nach innen), oder auch jedem Versuche einer Conföderation und jedem die Confessionsgrenzen überschreitenden geistlichen Verkehr als einem Teufelswerke grundsätzlich widerstrebt: beides aus gleicher Ueberschätzung der Lehr- und Cultus- und Verfassungstypen, worin der unendliche Inhalt des Christenthums in die concrete Endlichkeit eingegangen ist, das Erz des Glaubens der Einen und allein heiligen christlichen Kirche sich krystallisirt und die Incarnation des Wortes, das von Anfang bei Gott war, ihre national und sonst bedingte Geschichtsfolge gefunden (aus der Naturbasis individualisirend hervorgetrieben) hat. Mag der Kranke auf seinem Lager sich links oder rechts wenden, mag er auf die eine Art für oder auf die andere Art gegen irgendwelche Be-

---

[1]) Olshausen, bibl. Comm. zum N. T. III, 1. S. 360. (Ausg. v. 1835).

thätigung des gemeinsamen Lebens im Glauben an Einen und denselben Erlöser von gemeinschaftlichen Uebeln eifern: der Fehler und das Leiden der Engherzigkeit bleibt sich unter beiden Erscheinungsweisen gleich. Das beschriebene Pathos gleicht an Hartnäckigkeit aber auch nicht selten der am tiefsten liegenden dritten Art und Stufe particularistisch-begrenzter Hoffnung: der prädestinatianischen. Wir verstehen darunter diejenige, die ihre Grenzbestimmungen nicht sowohl aus der geoffenbarten Idee göttlicher und ebenbildlich-menschlicher Heiligkeit, als vielmehr aus der Annahme eines sogenannten absoluten, d. h. durch jene Idee nicht bedingten (also schlechthin verborgenen), göttlichen Rathschlusses entlehnt, Etliche selig zu machen, Andere zu verdammen. Die Kirche müßte sich selbst widersprechen, müßte ihre Glaubenssubstanz verleugnen, wollte sie eine derartig begrenzte Hoffnung für eine christlich gesunde erkennen. In der That hat selbst die einzige Confession, die dies in thesi gethan, die calvinisch-reformirte [1]), nach dem Zeugniß eines Kenners ihrer Liturgieen diese Thesis in keins ihrer Kirchen- und Gemeindegebete aufzunehmen gewagt [2]). Vielmehr herrscht bei ihr, nach dem ebenso glaubhaften Zeugniß eines andern ihrer Theologen [3]), in praxi der amyraldische universalismus hypotheticus. Wo aber dessenungeachtet die Krankheit des Prädestinatianismus sich thatsächlich in einer Christenseele einschleicht und festsetzt, da kann dies in zwiefacher Weise geschehen. Der Kranke hält sich entweder für absolut erwählt, oder für absolut verworfen. Im ersteren Falle schwindelt er am Rande eines Abgrundes, der mindestens seiner Demuth (und nur dem Demüthigen giebt Gott Gnade, lehrt die Schrift) jeden Augenblick den Untergang droht; in der Regel aber ist er dem höchsten Grade geistlichen Hochmuths schon in und mit seiner Erkrankung verfallen und steht in täglicher Gefahr, der allgemeinen Christenpflicht der Heiligung zu entsagen und die Gnade, deren er sich getröstet, auf Muthwillen zu ziehen (Cromwell). Mit diesem hochmüthigen Trotz auf eine vermeintlich unbedingte Gnadenwahl war bekanntlich der nationale Particularismus der Pharisäer unter den Juden zur Zeit Jesu verbunden, nicht ohne Beimischung sectirerischer Parteilichkeit und Exclusivität, wie sie dem vorhin geschilderten Confessionalismus eignet. Er wurde

---

1) Laut der Symbole bei Winer. Vgl. Al. Schweizers Darstellung.
2) Siehe Ebrards christl. Dogmatik am betr. Orte.
3) Hagenbach, Dogmengesch. 4. Aufl. §. 250.

in dieser plastischen und praktischen Verbindung die Hauptursache des folgenden Sturzes der jüdischen Nation und aller Bollwerke prädestinatiänischen Dünkels [1]). Im andern Fall, wenn der Kranke sich für absolut verworfen hält, ist der nächtliche Alpdruck (incubus) nur ein mattes Abbild des unaussprechlichen Drucks, der auf seiner Seele lastet und unter dem sein geistliches Leben dahinsiecht. Es ist schwer zu sagen, welche von beiden entsetzlichen Anfechtungen, wenn wir das eine und das andere Pathos unter diesen Begriff stellen dürfen, die grauenvollere sei. Im engeren Sinne kann nur das andere eine Anfechtung genannt werden. Im weiteren Sinne lassen uns die aus der Nacht der Anfechtungen eines Hiob aufschlagenden und sie erleuchtenden Blitze nicht zweifeln, daß beide diabolischen Ursprungs sind, durch Gottes Zulassung vom leidigen Satan stammen und zu den zahlreichen Prüfungen gehören, durch welche ein Christ von der Finsterniß und ihren Schrecken hindurch zum Lichte seines einzigen Trostes in Christo dringen muß; er wäre unter ihnen verloren und sicher des Teufels ohne Wachen und Beten: „führe uns nicht in Versuchung!“ Jenes letztere fühlt man sich versucht vom Widerspiel der particularistischen Hoffnung anzunehmen. Dies ist:

k) die kosmopolitische Hoffnung. So nennen wir sie zum Unterschied von der universalistischen, weil diese Benennung als Name gesunder Christenhoffnung kirchlich sanctionirt ist. Kosmopolitisch hingegen nennen wir diejenige, welche die Gewißheit der Erreichung des Heils dem Kosmos, der Welt als solcher, und folglich nicht nur allen Menschen ohne Ausnahme, darum weil sie von Gott geschaffen sind, sondern aus gleichem Grunde den nach der Schriftlehre schon entschieden und unwiederbringlich gefallenen höheren Geistern vindicirt. Uebersehen wir jedoch auch an ihr nicht die Stufen der Ausbildung, die sie durchschreitet und deren sie sich bereits in Wirklichkeit fähig gezeigt hat: die deistische, die indifferentistische und die apokatastatische Stufe. Die deistisch-unbegrenzte Hoffnung verdankt ihre vage Grenzenlosigkeit einer Gotteslehre und Weltanschauung, wonach Gott die Welt als ein Uhrwerk geschaffen, welches durch alle Bewegungen seiner Theile hindurch, mit oder ohne Einrechnung dynamischer Einwirkungen (Freiheit der Factoren), mathematisch gewiß und nothwendig seinen mechanischen Umlauf vollenden und bei seinem Ablauf

---

[1]) Meisterhaft geschildert von Ewald bei dieser Stelle seiner Geschichte Israels.

da anlangen muß, wo es soll. Die indifferentistisch-unbegrenzte Hoffnung bringt die scheinbar positive, in Wirklichkeit negative Lehre hinzu, daß „alle Wege zum Ziele führen" und daß es völlig gleichgiltig sei, auf welchem man wandle, was und wie man glaube und lebe. Die apokatastatisch-unbegrenzte Hoffnung beruht auf der Annahme einer „Wiederbringung aller Dinge", hofft ein „Ende der Höllenstrafen", deren Ewigkeit sie ausdrücklich leugnet, und erwartet schließlich auch des Teufels Seligkeit. Die bekanntlich zuerst von Origenes, unter dem Gesichtspunkte der Universalität des göttlichen Rathschlusses der Erlösung, wissenschaftlich vertheidigte Idee einer ausnahmslosen Wiederbringung ist zwar auf das Entschiedenste schon von der alten Kirche abgewiesen worden (constantinop. Syn. 544); und nachdem ihr im Mittelalter Scotus Erigena, mit seltsamer Festhaltung an der Ewigkeit der Höllenstrafen [1]), das Wort geredet, ohne bemerkenswerthen Beifall zu finden, gab ihre Wiederaufwärmung von den Anabaptisten den Reformatoren neuen Anlaß, die Kirche der Reformation feierlich vor der Verwirrung mit jener überspannt universalistischen Hoffnung zu verwahren [2]). Indeß hat auch neuerdings nicht nur im Einzelnen z. B. die endliche Rettung des verlorenen Kindes (Joh. 17, 12.) Anwalte gefunden, und der Einfluß, welchen die katholische Kirche ihren Proceduren auf die Erlösung aus dem sogenannten Fegefeuer zuschreibt, leistet der Aufnahme jener Idee in die Hoffnung unzähliger Christen unleugbaren Vorschub. Weit mehr noch und in den weitesten Kreisen thut dies der mindestens ebenso verbreitete Indifferentismus (positiv: Latitudinarismus), der wie ein Knochenfraß (2 Tim. 2, 17.) gewöhnlich von desto größerer Gleichgiltigkeit gegen Confessionsunterschiede ausgeht, je hitzigeren Streit er darüber entbrennen gesehen [3]), und zuletzt die Unterschiede zwischen christlichem Glauben und unchristlichem Unglauben angreift. Nachdem er somit die wesentlichen Haltpunkte christlicher Hoffnung zerstört hat, will er doch an ihr selbst, an der Hoffnung ohne Rand und Band, festhalten und mag von ihr so wenig lassen, wie der Schwindsüchtige

---

[1]) Hagenbach a. a. O. S. 504 f.

[2]) Conf. Aug. art. XVII: Damnant anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.

[3]) Man denke an die Entwickelung der öffentlichen Meinung in Deutschland durch die Gegensätze des Confessionalismus im 16. und 17. Jahrhundert bis zu dem indifferentistischen Schlagwort des 18. Jahrhunderts: „In meinem Reiche kann Jeder nach seiner Façon selig werden."

von der Lust des Lebens. So steigt er denn zur breiten Plateforme des Humanismus herab, auf welcher der Religionen-Latitudinarier den Ruhm der Christlichkeit mit dem der Humanität anfangs identificirt (Lessings Nathan „der Weise", Seume ꝛc.), dann offen oder heimlich (in der Weise der aus dem Gegensatze gegen den Jesuitenorden hervorgegangenen Perfectibilisten des 18. Jahrhunderts, Illuminaten, Freimaurer) geradezu vertauscht [1]). Demnach legt er das, was sonst christliche Hoffnung war, der Menschlichkeit als solcher unbedingt und schrankenlos bei, bis zur Spitze des Grundsatzes: Homo sum, ergo salvus ero. Vorerst zwar wird dabei noch der Zusatz humaniter vivendo nach Möglichkeit geltend gemacht. Es bedarf jedoch, nach dem Fall jener Haltpunkte, nur eines Anstoßes dieser Möglichkeit an scharfen Ecken der Wirklichkeit, z. B. demoralisirender Rechts- und Grenzverhältnisse und Kriege, namentlich religionspolitischer [2]), aber auch viel geringerer und alltäglicher Anstöße im öffentlichen und häuslichen, bürgerlichen und geselligen Leben: so läßt die indifferentistische Hoffnung auch jene letzte Limitation fallen, giebt die hin und wieder eingegangene zufällige Coalition mit geistschwärmerischem Enthusiasmus auf und geht mit fliegenden Fahnen ins Lazareth der libertinistischen über. So ist die absteigende Stufenleiter: „göttlich-menschlich-teuflisch" (Matth. 16, 23. Jac. 3, 15.) durchlaufen und die Hoffnung „auf breitester Grundlage", worauf auch Mephistopheles (des Pudels Kern) Raum hat, aufgerichtet; ihre weitere Fortbewegung ist nur noch die auf dem breiten Wege, der zum Verderben führt (vgl. oben I, 1. a. und b.). Das pathologische Moment einer so depravirten, ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit nach Physiognomie, Gang und Haltung verlustig gegangenen Hoffnung, die nun ausdrücklich keine christliche mehr, sondern eine „rein" weltbürgerliche sein und heißen will, kennzeichnet sich als krankhafte, mit Auflösung Hand in Hand gehende Schwellung der Lebensorgane. Wie ihr der Halt des Glaubens an Gottes Wort und Heiligkeit ab-

---

1) Niedner, Kirchengeschichte, S. 775 ff. 809. 924.

2) Quanta impietas a multis annis et hoc praesertim funestissimo non Germaniae tantum, sed totius propemodum in occidente christianitatis—bello invaluerit, id tam notum, eheu! etc. begann um das Ende des 30jährigen Kriegs Conr. Hornejus seine iterata adsertio, qua fidem non quamlibet seu otiosam aut mortuam, sed vivam ac per caritatem operantem ad salutem necessariam esse ostenditur adversus Rothmalerum etc. in Horneji disputatt. de necessitate studii pietatis. Francof. 1648. pag. 87. Tractat. III. §. 1.

geht, so kann mit der ihr eigenen Indifferenzirung der Sünde und Erlösung das christliche Streben nach Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird, nicht bestehen.

IV. Rücksichtlich der Kraft endlich oder richtiger der Ohnmacht und des Mangels an Energie, von welchem die christliche Hoffnung befallen werden kann, unterscheiden wir als entgegengesetzte Aeußerungen ihrer Abspannung und Kraftlosigkeit den Optimismus und den Pessimismus.

1) Der Optimismus oder diejenige Weltanschauung, nach welcher die gegenwärtige Weltbeschaffenheit für die beste oder bestmögliche gehalten wird, ist bekanntlich außer- und innerhalb des Christenthums philosophisch ausgebildet worden, dort auf pantheistischer, hier auf ursprünglich theistischer Grundlage, dort von den Stoikern zur Unterstützung ihrer Resignationslehre, von Plato und Plotin aus speculativ begründeter Leugnung des Uebels in der Welt (als Uebel), hier von Abälard (Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit) und von Leibnitz zur Vertheidigung des Glaubens an Gottes Güte, Macht und Weisheit, durch die Supposition: „Wäre diese Welt nicht die beste, so müsse dem Schöpfer entweder der Wille oder die Macht, eine solche zu schaffen, oder die dazu nöthige Einsicht abgesprochen werden" [1]). Auch Anselm v. Canterbury schritt im Verfolg seines Realismus zu der Behauptung vor: Omne quod est recte est factum [2]), die dann fast wörtlich wiederkehrt in dem hegel'schen Satze: „Alles, was ist, ist vernünftig." Zwar wollten die Scholastiker ihren Optimismus ausdrücklich nur vom physischen Uebel (malum poenae) verstanden wissen, nicht vom moralischen (malum culpae) [3]). Als christliche Denker konnten sie dieser Inconsequenz nicht entgehen. Auch die praktische gute Absicht, durch Darstellung des physischen Uebels von seiner relativ besten Seite als Antidoton, als Züchtigungs- und Prüfungsmittel in Gottes Hand, dem Murren gegen Gott zu wehren und christliche Ergebung zu befördern, darf nicht verkannt werden. Jedoch bei nur einigermaßen enthusiastischer Ausbildung, deren auch der Optimismus fähig ist,

---

1) Leibnitz, Theodicee. Vgl. Creuzer: Leibnitii doctr. de mundo optimo. Leipzig 1795.

2) F. R. Hasse, Anselm v. Canterbury, II, 85 f. (Buch 3, Cap. 4. Anselms Realismus).

3) Ebendaselbst. Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. S. 396.

läßt er seine Anhänger um so ärmer an Hoffnung auf eine bessere Zukunft, je befriedigender ihm die Gegenwart scheint. Je mehr er in dieser seine volle Genüge findet, desto geringeren Werth legt er auf die Verheißungen der christlichen Religion und auf die Aussichten, die sie dem Christen eröffnet, von Uebeln befreit zu werden, die vor den Illusionen des Optimismus verschwinden, und zum Besitz von Gütern zu gelangen, für welche der Optimist aus Ueberschätzung der Gegenwart Sinn und Auge verloren. Mit der Voraussetzung, daß jeder Versuch einer Besserung gegenwärtiger Zustände von gottloser Unzufriedenheit zeuge, hat er die Fenster seines Palastes oder seiner Hütte verhangen, und weist alle reformatorischen und Seelsorger-Weckrufe als störende Eingriffe in seine stoische Ruhe ab. Dem Optimisten, als Fanatiker der Conservation und der Ruhe, ist in ihr so wohl, daß in seinem Katechismus kein Platz bleibt für das Schriftwort: Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir. Von der Befriedigung am Bestehenden ist in seinem Herzen die christliche Hoffnung dermaßen in den Hintergrund gedrängt, daß man glauben möchte, sie wäre daraus völlig gewichen, wenn man nicht richtiger sagen wird, daß sie auf dem Schlummerbette jener Befriedigung in eine schwer zu durchbrechende Schlafsucht, in eine Lethargie ohne Gleichen versunken ist. — Dem sogestalteten Pathos steht gegenüber das letzte, welches wir zu betrachten haben und dem schon manches Christen Hoffnung gleichfalls erlegen ist: Das ist die gleichfalls atonische:

m) des Pessimismus. Erscheint dem träumenden Optimisten alles rosenfarben, so sieht der Pessimist alles schwarz, von der schlimmsten Seite, durch die schwarze Brille seiner Voraussetzungen. Diese, mögen sie durch Induction von persönlichen traurigen Erfahrungen und Täuschungen ausgehen, oder religiöser Art und wissenschaftlich ausgebildet sein, bestehen in einer Ansicht von der sittlichen Verderbniß der menschlichen Natur, welche den Glauben an ihre Heilbarkeit zugleich mit dem Glauben an die Heilsverheißungen und an die Uebermacht der Gnade Gottes ausschließt, und in einer ebenso trostlosen Ansicht von der Beschaffenheit aller irdischen Zustände, wonach dieselbe als Unverbesserlichkeit erscheint. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet der Pessimist zunächst sein eigenes Schicksal und alles, was ihm begegnet, indem er sich für geboren zum Unglück hält, dann mehr oder minder die ganze Welt, als ein Jammerthal, für dessen durchgängige oder auch nur jeweilige Beleuchtung von Gottes

Güte sein Sinn je länger je mehr sich verschließt. Zu träge, seine alternde Brust im Morgenroth besserer Tage zu baden (weil er nach dem Gesetz und Zeugniß nicht fragt), verzweifelt er daran, daß solche Tage auch dem Unglücklichsten jemals kommen können, und giebt endlich, in der untersten Tiefe des Verzagens an Gott, dem Helfer aus aller Noth, selbst die letzte aller Hoffnungen, die ihn noch aufrechthalten könnte, die Hoffnung eines besseren Jenseits, auf. Man muß solche Verzweifler, die schlechthin „keine Hoffnung haben", da sie in ihnen gänzlich erstorben ist, kennen gelernt haben, um es für möglich zu halten, daß ein Mensch, ein Christ, so tief im baarsten Unglauben bis zu absoluter Hoffnungslosigkeit sinken kann [1]).

Gern schlössen wir unsern Gang durch die Krankheitsgeschichte und an die Krankenbetten christlicher Hoffnung anderswo, als an diesem Sterbebett; aber bis dahin mußten wir die pathologische Reihe, leider nicht bloßer Möglichkeiten, sondern stricter Wirklichkeiten verfolgen, indem wir uns vorbehalten, den betrübenden Eindruck des tragischen Ganzen durch einen später folgenden Beitrag „zur Therapeutik der christlichen Hoffnung" nach Möglichkeit zu heben.

---

[1]) Vgl. Vinets Pastoraltheologie oder Lehre vom Dienst am Evangelium, in meiner deutschen Bearbeitung mit kritischen Anmerkungen vom lutherischen Standpunkte (1852) im Capitel von der Special- und Individual-Seelsorge.

Die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im alten und neuen Bunde,

entwickelt von

Lic. Dr. ph. **Hermann Schultz**,
Privatdocent der Theologie zu Göttingen.

I.

Wenn die nachstehende Abhandlung den Versuch machen will, soweit es in allgemeinen Zügen geschehen kann, die Lehre vom rechtfertigenden Glauben als den Kern und Mittelpunkt der Heilslehre des alten wie des neuen Bundes darzustellen, — wenn sie also altes und neues Testament hier nicht unter dem Gegensatze von Gesetz und Glauben auffassen will, sondern die wesentliche Gleichartigkeit beider bestimmt zu betonen beabsichtigt, — so macht sie damit nicht entfernt den Anspruch, Wahrheiten aufzustellen, die gänzlich verkannt wären, Irrthümern entgegenzutreten, die noch nirgends eine Bekämpfung gefunden. Schon unsere reformatorische Zeit [1]) weiß sehr wohl, daß lex und evangelium nicht in jedem Sinne Ausdrücke für die beiden Testamente sind, daß im alten wie im neuen Testamente sich beides vereinigt findet, — und nach einer langen Zeit der Verkennung des alten Testamentes, in welcher man seinen evangelischen Inhalt fast gänzlich übersah, hat die neuere biblische Theologie längst angefangen, ein gerechteres Urtheil zu fällen. Die zusammenhängendere und geistvollere Behandlung des alten Testamentes, welche seit einem halben Jahrhunderte mehr und mehr sich Bahn gebrochen hat, konnte bei der dürftigen Einseitigkeit jener Ansicht nicht stehen bleiben, und die hierhergehörigen Ausführungen haben im Allgemeinen die richtigen Grundgedanken festgehalten [2]).

Dennoch erscheint uns grade *diese* Frage einer eingehenderen und consequenteren Behandlung noch bedürftig. Das Verhältniß des *rechtfertigenden Glaubens* zum *Glauben überhaupt*, — das Verhältniß des Glaubens im alten Testamente zu seinem Objecte, dem Heil, in seiner Gegenwart und Vollendung, — die Art

---

[1]) Formula Concordiae, ed. Hase, S. 712 ff. (de lege et evangelio).

[2]) Vgl. vorzüglich *Hofmann*, Schriftbeweis I. S. 510 ff.

endlich, wie sich des Paulus Polemik gegen die Geltung des νόμος, seine Entgegensetzung von πίστις und νόμος zu der Gerechtigkeit der Männer des alten Bundes verhalten, die doch aus dem ganzen Psalmbuche als unleugbare Zuversicht der frommen Israeliten hervorleuchtet, — sowie auch, wie dieselben zu vereinigen seien mit einer Anschauung, wie die synoptischen Reden des Herrn und Jacobus sie bieten, — alle diese Fragen sind keineswegs zu einem klaren und endgültigen Abschlusse gebracht [1]), so daß es nicht als ein überflüssiges Unternehmen erscheinen kann, eine Förderung der Erkenntniß dieses Verhältnisses zu versuchen.

Einen sichern Standpunkt und Ausgangspunkt giebt uns das neue Testament und vorzüglich Paulus in seinen Ausführungen über die vormosaische Gerechtigkeit. Daß die Anfänge des Reiches Gottes auf Erden, daß die Heilsgeschichte der Menschheit vor dem Gesetze unter den Gesichtspunkt der Glaubensgerechtigkeit zu stellen sind, lehrt das neue Testament mit großer Bestimmtheit. Abrahams Gerechtigkeit, d. h. seine Stellung vor dem Angesichte Gottes, die Gott als die richtige ansah, war bedingt durch seinen Glauben; nicht als ob er sündlos und unschuldig gewesen, bestand er vor Gott, sondern seinen Glauben nahm Gott als die richtige Stellung zu sich an. Das lehrt Paulus und der Hebräerbrief (z. B. Gal. 3, 6 ff. Röm. 4, 3 ff. Hebr. 11, 8—20.) und des Jacobus scheinbarer Widerspruch ist eben nur ein scheinbarer, wie wir nachher sehen werden. Zwischen ihm also und dem Christen ist eine Parallele in Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben nicht bloß zuläßig, sondern von selbst an die Hand gegeben. Wir werden uns an diesen festen Haltpunkt anlehnen können, um für die mosaische Heilszeit die richtige Betrachtungsweise zu erhalten; wir werden als vom neuen Testamente zugestanden ansehen, daß, wer vor der Ertheilung des νόμος gerecht vor Gott erfunden ward, es aus dem Glauben ward, aber aus einem Glauben, von dem wir nach des Jacobus Mahnung einen **todten** Glauben, der das Leben und Handeln nicht zu gestalten vermag, durchaus abzusondern haben (Jac. 2, 21., vgl. 2, 23.).

Weitaus schwieriger aber stellt sich uns die Frage nach einem rechtfertigenden Glauben unter der Herrschaft des mosaischen Gesetzes.

---

[1]) Auch die Ausführungen in **Umbreit** „der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testaments ausgelegt, Gotha 1856“, sind bei allem Geist, den sie enthalten, nicht bestimmt und consequent genug.

Es wird uns hier durch des Apostels Paulus häufige und mit Nachdruck betonte Polemik gegen die ἔργα νόμου das Urtheil viel schwieriger gemacht. Ist ihm doch der νόμος ein Zustand der Sclaverei, ein Tödtendes, ja ein Sündenmehrer [1]), — ist er ihm doch, obwohl an sich heilig und gut, doch ein Fluch für die Menschheit, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit allen Zorn des heiligen Gottes über sich fühlt, der sich im Gesetze manifestirt [2]). Zwar will er selbst nicht gegen das alte Testament, sondern gegen den νόμος als Forderung eines Thuns polemisiren [3]), und beabsichtigt keineswegs, eine dogmatische Würdigung der mosaischen Offenbarungsstufe zu geben (Röm. 3, 21.); sondern folgt einfach seinem praktischen Zwecke, jede Sicherheit, jedes Vertrauen auf eigene Werke, auf menschliche Würdigkeit von Grund aus auszurotten. Aber seine schlagenden und tiefsinnigen Ausführungen über diese Verhältnisse haben trotzdem ein unbefangenes Urtheil über die Eigenthümlichkeit des sinaitischen Bundes den meisten Auslegern offenbar erschwert.

Wenn wir uns nun die Aufgabe stellen, zu untersuchen, wie weit der Begriff des rechtfertigenden Glaubens, — denn nur auf den Begriff, nicht auf den Namen kommt es selbstverständlich an, — sich schon im alten Bunde präformirt und entwickelt findet, — inwiefern er dagegen der Natur des alten Bundes nach noch wesentlich unvollkommen und unausgebildet war, — so legt sich uns dieselbe folgendermaßen auseinander. Wir haben uns zuerst über den Begriff des Glaubens zu verständigen, die Einheit und die Abstufungen dieses Begriffs nachzuweisen. Wir haben dann zu beurtheilen, inwiefern der Glaube als rechtfertigender in der mosaischen Stufe des alten Testaments sich erkennen läßt, — inwiefern er in der Verinnerlichung und Weiterbildung des Gesetzes durch die Prophetie weiter ausgebildet ist, — wie er sich endlich im Ueberblick der neutestamentlichen Lehrbegriffe gestaltet. Erst dann wird sich die Gleichheit und die Mannigfaltigkeit des Begriffs und der Zusammenhang der Heilslehre in der ganzen Offenbarungsentwickelung näher würdigen lassen.

Selbstverständlich kann vieles Einzelne bei den Grenzen einer solchen Arbeit und der Größe des Thema's nur angedeutet werden.

---

[1]) Gal. 3, 17 ff. 4, 24 ff. Röm. 5, 20. 7, 5 ff.

[2]) Gal. 3, 13.

[3]) Wobei vielleicht seine pharisäische Erziehung nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Vorzüglich ist es unmöglich, die genauere Gliederung des neutestamentlichen Lehrbegriffs eingehend zu würdigen, da das Hauptgewicht auf das alte Testament fallen soll. Doch kann das um so eher geschehen, als in den meisten Fällen dort Hinweisung auf anerkannte Resultate genügen wird.

II. Der Glaube.

A. Wenn das alte Testament mit dem Glauben so wenig zu thun hätte, als es die Ausdrücke gebraucht, die diesem Begriffe entsprechen, so würde man wohl Recht haben, den Glauben überhaupt nicht in ihm zu suchen. Giebt es doch nicht einmal einen Ausdruck, der dem neutestamentlichen *πιστεύειν* vollständig entspräche. Zwar ist das Wort האמין, welches die Septuaginta durch *πιστεύειν* wiedergeben, wenigstens was die subjective Seite des Begriffs betrifft, dem *πιστεύειν* ziemlich entsprechend [1]) und in seiner Construction mit בְּ und לְ der Vielfältigkeit des *πιστεύειν* verwandt, aber doch nur annähernd verwandt [2]), aber es drückt die objective Seite des *πιστεύειν* wenigstens nicht so aus, daß nicht für das קִוָּה eine Seite des Begriffs zu ergänzen bliebe. — Aber das alte Testament redet ja überhaupt in seiner ersten Hälfte bis zu den Propheten, späteren Psalmen und der Chocmaliteratur wenig oder gar nicht von religiösen Begriffen. Es ist seine Eigenthümlichkeit, dieselben concret entweder in

---

[1]) Vgl. Hofmann a. a. O. I, 514.

[2]) Das Wort *πιστεύειν* wird zunächst als „jemandem glauben" mit dem Dativ construirt, so *λόγῳ* (Joh. 4, 50.), *θεῷ* (1 Joh. 5, 10. 2 Tim. 1, 12. Joh. 5, 24.) *Ἰησοῦ Χριστῷ* (Joh. 5, 38. 46. 47. 6, 30. 8, 31. 45. 46. 10, 32.), *τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ* (1 Joh. 3, 23.). Als Ausdruck intellectualer Ueberzeugung steht es mit *ὅτι* (1 Joh. 5, 1. 5. Joh. 6, 69. 8, 24. 10, 38. 11, 27. 42. 14, 10. 11. 16, 27. 30. 17, 8.). Schon tiefer und umfassender ist der Begriff *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 2, 16. 3, 22. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9. Röm. 3, 22. 26. Jac. 2, 1.), und das *πιστεύειν ἐν εὐαγγελίῳ, ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ* (Eph. 1, 13. 15. Col. 1, 4. 2 Tim. 3, 15.). Da ist es schon eine Lebenssphäre, welcher sich der Glaube hingiebt. — Concreter wird der Begriff noch in der Verbindung mit *πρός* (1 Thess. 1, 8.) und *ἐπί* (Röm. 4, 5. 24. Hebr. 6, 1., vgl. Röm. 10, 11.) Am bestimmtesten das persönliche Verhältniß zu Christo ausdrückend und zugleich der eigentlich solenne Ausdruck für den Begriff des neutestamentlichen Glaubens ist die Construction mit *εἰς*, die sich bei Paulus (Phil. 1, 29. Col. 2, 5.), bei Petrus (1 Petr. 1, 21.), Matthäus (18, 6.), vorzüglich aber bei Johannes findet (1 Joh. 5, 10. Joh. 2, 11. 23. 3, 15. 16. 18. 36. 4, 39. 6, 29. 35. 40. 47. 7, 5. 31. 38. 39. 48. 8, 30. 9, 35. 10, 42. 11, 25. 26. 45. 48. 12, 11. 36. 37. 44. 46. 14, 1. 12. 16, 9. 17, 20.).

der Form von Einrichtungen, Verhältnissen, Symbolen, oder geschichtlich in der Gestalt der Frommen selbst hervortreten zu lassen. So werden wir auch dort den aus dem neuen Testamente gewonnenen Begriff des Glaubens leicht genug wiederfinden, ohne daß wir grade nöthig hätten, besonderen Nachdruck auf die wenigen Stellen zu legen, wo direct vom Glauben die Rede ist [1]).

Desto reicher ist der Begriff des Glaubens im neuen Testamente ausgeführt. Für unsern Zweck nun, das Wesen des biblischen Begriffs vom Glauben zu erkennen, dürfen wir natürlich nicht bei jenem reichen und concreten Begriffe des Glaubens beginnen, wie ihn Paulus, Petrus und Johannes entwickeln. Wir lernen am besten und sichersten, was Glaube sei, wenn wir da beginnen, wo am wenigsten dem Inhalte nach hineingelegt ist, am meisten dem Umfange nach darin aufgenommen. Das aber ist der Fall in der Definition vom Glauben, welche Hebräer 11, 1. uns bietet, — in der Definition, — denn schon die Form der Rede und die Bedeutung der Worte als Motto und Ausgangspunkt des ganzen Capitels lehren deutlich, daß wir es hier nicht mit einer beiläufigen Beschreibung des Glaubens zu thun haben [2]). Gehen wir von hier als einem sicheren Ausgangspunkte, einer bequemen Stufe für die weitere Entwickelung, aus!

Die Definition des Glaubens, Hebr. 11, 1., — die übrigens in fast allen Lehrbegriffen des neuen Testaments genügende Parallelen hat [3]) — lautet: der Glaube ist Gewißheit des Gehofften, Ueberzeugung von Dingen, die man nicht sieht [4]). Wir sehen auf den ersten Blick,

---

1) Vgl. Jes. 7, 9. 28, 16. 51, 1. 2. 53, 1. 2 Chron. 20, 20. Ps. 106, 12. Habac. 2, 4. (?); vgl. Umbreit a. a. O. 177.

2) Das Nähere bei Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs (Ludwigsburg, 1858. 1859), S. 700.

3) Vgl. Joh. 20, 29. Röm. 4, 16—22. 2 Cor. 4, 18. 5, 7. 1 Petr. 1, 8. Matth. 6, 25 ff. 16, 23 ff.; vgl. Riehm a. a. O. 828.

4) Zu den Worten genügt Köstlins Ausführung (der Glaube, Gotha 1859. S. 16.): ὑπόστασις ist ein der heiligen Schrift auch sonst geläufiger einfacher Ausdruck für die innre Stimmung dessen, der in einer Ueberzeugung oder Hoffnung zuversichtlich feststeht und ausharrt (Hebr. 3, 14. 2 Cor. 9, 4. 11, 13.); ἔλεγχος bedeutet Beweis........; nicht aus willkürlichem Belieben nimmt das Subject an, was es nicht sieht, sondern im Gegentheil trotz dem, daß noch ein Widerstreben in seinem eignen Innern stattfinden mag: es nimmt an, weil es überführt wird, weil ihm die eigenthümliche Kraft, mit welcher das Unsichtbare sich ihm bezeugt, zu stark ist. (Vgl. Riehm a. a. O., 702 f.)

daß der Verfasser des Briefes den Glauben hier vornehmlich als Eigenschaft des Menschen, daß er die subjective Seite des Glaubens darstellen will [1]). Es ist die Hingebung des Menschen an das Uebersinnliche, diejenige Richtung des Gemüthes, welche ihr Leben nicht auf das Sinnliche, Greifbare, Fleischliche, auf die kosmische und sarkische Seite gründet, sondern auf die dem geistigen Leben sich darbietende, pneumatische, — welche das verläßt, was die Sinnenwelt, was auch das eigne Fleisch begehrt, und auf die Stimme von oben baut, die dem Geistigen nahend es zu dem Geistigen ruft. Wenn der Mensch sein Einzelleben und was er mit den Sinnen dieses Einzellebens als Ergriffenes erfaßte, nicht in egoistischer Feigheit festhält, sondern es in freudiger Zuversicht hineintauchen und versenken will in die allgemeine, ewige Lebens- und Geisteskraft, die er nicht sieht, die er nicht ergreift, die stets als Zukünftiges vor ihm steht, wenn sie ihm auch in jedem Augenblicke gegenwärtig ist, — wenn er die sichtbaren Güter vor den unsichtbaren, die zeitlich-sinnlichen vor den ewig-geistigen zurückstehen läßt, dann ist seine Richtung eine gläubige (Matth. 6, 25 ff. 10, 28. 16, 23 ff. Col. 3, 2.).

Die Lehre der Schrift ist sehr weit davon entfernt, eine bloße intellectuelle Bestimmtheit des Verstandes, ein „Fürwahrhalten", daß es solche übersinnlichen Güter giebt, als Glauben gelten zu lassen. Freilich darf auch dieß nicht fehlen; auch „daß er ist" muß der Glaube von Gott wissen (Hebr. 11, 6.). Aber der biblische Begriff vom Glauben ist so fern von einer Verstandesüberzeugung, die sich wie mathematische Gewißheit durch Schlüsse und Deductionen bringen läßt, daß, wenn man solchen Glauben, den auch die Teufel haben, mit dem großen Namen πίστις ehren will, man wie Jacobus noch ein Andres — die innere Bestimmtheit des Gemüthes, die zur That wird, — hinzunehmen muß, um den wahren Begriff des Glaubens oberhalb des Wortes πίστις zu erbauen (Jac. 2, 19 ff.). Der Glaube ist vielmehr ὑπόστασις und ἔλεγχος, eine zweifellose Bestimmtheit des Gemüthes durch übersinnliche Dinge, ein festes Bauen der ganzen Persönlichkeit auf sie [2]). — Was der Verfasser des He-

[1]) Zur Erläuterung dieses Umstandes bemerkt Riehm (701.) gut: es fehlt (nach Cap. 10.) den Hebräern an der Energie des Glaubens, nicht um das Glaubensobject, sondern um das subjective Verhalten zum Glaubensobjecte handelt es sich.

[2]) Das betont etwas einseitig Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie, Jena 1828. S. 430.): Der Glaube deutet immer auf ein

bräerbriefs mit seinen Bestimmungen meint, zeigen die Beispiele, die er anführt, sehr deutlich. Alle Glaubenszeugen, die er nennt, haben das Nichtgesehene, Nichtsichtbare, Zukünftige zum Bestimmenden ihrer Persönlichkeit gemacht, — haben wie die Märtyrer im Vertrauen auf dasselbe die Erde und das irdische Glück aufgegeben (V. 36. 37.), — haben wie Abraham durch dasselbe bewogen das Vaterland, den Besitz verlassen (V. 12 ff.), ja sind selbst bereit gewesen, das sichtbare Pfand der Verheißung wieder aufzugeben (V. 17 ff.). Es ist nicht eine Erkenntniß, auch nicht eine Regel der Sittlichkeit, sondern es ist jene in den innersten Tiefen des menschlichen Gemüthes, wo sich Erkenntniß, Wille, Gefühl einen, empfangene und geborene Lebensrichtung, die im Gefühle wurzelnd — denn das Gefühl zunächst empfängt das Uebersinnliche, — das ganze geistige Leben durchdringt, der Erkenntniß ihren Stempel aufdrückt, das Handeln bedingt [1]). Es ist ein durch und durch Sittlich-Lebendiges, dieser Glaube, der jeden Augenblick dem Leben mit seinem Erkennen, Fühlen, Wollen eine bestimmte göttlich-übersinnliche Richtung giebt [2]).

Auch daraus erkennt man deutlich diesen echt sittlichen Inhalt des Glaubens, daß als ihm entgegenstehend keineswegs ein Nichtwissen von dem Göttlichen betrachtet wird, keineswegs ein bloßes Zweifeln des Verstandes an der Existenz desselben. Dem Glauben entgegen steht jene Richtung des Gemüthes, welche, wenn sie auch weiß, daß es ein Uebersinnliches, ein Göttliches giebt, wenn ihr auch ein Zweifeln daran nie in den Sinn gekommen, sich nicht darum kümmert, es nicht als Factor des eignen Lebens gelten lassen will, sondern sich einzig und allein von den sarkischen Dingen beeinflussen läßt [3]), — jene Richtung des Gemüthes, welche, nicht auf das Geistige bauend und säend, sondern auf das Fleischliche vertrauend, sich dieser Welt der φϑορά hingiebt [4]). Der directeste Gegensatz gegen den Glauben, der

---

Festhalten des Gemüthes und zwar des frommen Gemüthes hin, wo Verstand und Einsicht nicht überzeugt werden können.

[1]) Vgl. Schleiermacher (Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Aufl. 3. Berl. 1821), S. 43—175.

[2]) Baumgarten-Crusius a. a. O. 430: Der Glaube ist überall ein praktischer Begriff, Ueberzeugung im Gemüthe, die auf das Leben einwirkt. So nennt der Hebräerbrief 6, 19. die ἐλπὶς: ἄγκυρα τῆς ψυχῆς.

[3]) Matth. 6, 25 ff. 33. 8, 20. 16, 19 ff. 25. 10, 28. Marc. 10, 24. Vgl. den Jacobusbrief.

[4]) Gal. 6, 8.

eigentliche Unglauben, ist der Widerwille des Herzens, dem Rufe des göttlichen Geistes zu gehorchen, ist der Ungehorsam gegen ihn [1]). Und liegt schon an sich in der ἀπείθεια ein sittlicher Tadel, so tritt derselbe in den Stellen noch mehr hervor, wo Christus das Nichtglauben direct auf einen Haß gegen das Licht, auf eine Entfremdung von dem Göttlichen zurückführt, wo als Gegensatz gegen den Glauben ein „Freudehaben an der Ungerechtigkeit" bezeichnet wird [2]). Wir sehen daraus deutlich das Wesen des Glaubens. Er beruht auf der Richtung des Menschenherzens zu Gott, deren Verkennung stets eine sittliche Schuld einschließt, und bezeichnet diejenige Bestimmtheit des Gemüthes, welche sich der Gott zugewendeten Seite des Lebens mit allen Kräften des Gemüthes hingiebt, Alles von derselben beeinflussen läßt.

Daß der Glaube in diesem allgemeinsten Sinne Grundeigenschaft der Frommen des alten Bundes gewesen sein müsse, wird Niemand leugnen. Es braucht nicht der Hinweisung auf die in unserm Capitel (Hebr. 11.) noch ferner angeführten Männer des Gesetzes, — es braucht nicht der Anführung unzähliger andrer, die nicht genannt sind. Es ist selbstverständlich, daß es weder Frömmigkeit noch Gerechtigkeit im alten Bunde gegeben haben kann ohne diesen Glauben; ist doch ohne ihn die Religion überhaupt unmöglich. Jede Religion, auch die verzerrteste, kann ja doch nur da sich erbauen, wo dieser Glaube ist, — und ohne ihn würden so wenig wie wir Christen die frommen Bekenner selbst der mangelhaftesten Religionsformen ihre Hände falten. Ohne ihn gäbe es keine Opfer, keine Märtyrer, ohne ihn keinen freudigen Tod, ohne ihn keine höhere, dem Sittlichen zugewandte Seite der Menschheit, — alle die edlen, wenn auch mißverstandenen Aeußerungen einer erhabenen Entsagung und Duldung wären ohne ihn undenkbar. Wie viel weniger also könnte Jemand vor dem Gott Israels sich beugen, sein Gesetz auf sich nehmen, es zu erfüllen trachten trotz des Widerspruches, den fleischliche Begierde und selbstsüchtige Gedanken stets gegen es erheben, — wie viel weniger könnte Israels Geschichte von einem Auszuge aus Aegypten, von einem Wüstenzuge wissen! Wo blieben ohne den Glauben alle

---

[1]) Hebr. 3, 8. 15. 10, 26. 2 Theff. 1, 8. Eph. 2, 5. 6. Col. 3, 6. Joh. 5, 40.

[2]) Joh. 3, 19. 8, 47. 14, 24. Röm. 1, 18., vgl. Hiob 24, 13. 16.; vgl. Köstlin a. a. O. 15. Schmid (bibl. Theol. d. neuen Testaments, herausg. v. Weizsäcker, 2. Aufl. Stuttg. 1859, S. 589.)

die Gottesmänner von Mose an, der auf Gottes Ruf seinen unermeßlichen Beruf begann und der allergeplagteste Mensch auf Erden war, bis zu dem letzten Propheten, der gegen Volk und Fürsten freudig sich auf seinen Gott verlassen? Der Glaube in dieser seiner allgemeinen, so zu sagen subjectiven, Bestimmtheit, als die Richtung des Lebens, welche sich auf das Geistige, Ewige, Göttliche gründet, dieses zur Richtschnur des Lebens nimmt, ist überall, wo wir von Frömmigkeit sprechen, — und wer sollte leugnen, daß dieß auch außerhalb der beiden Testamente geschehen kann? — die nothwendige Grundbedingung. Er ist die Wurzel des Religiösen im Menschen, das Organ, mit welchem er das Ewige, Unsichtbare, Allgemeine erfaßt; er ist demzufolge auch die Grundeigenschaft, vermittelst deren unter dem alten wie dem neuen Bunde der Mensch allein Gott und seine Offenbarung empfangen, ihr gemäß sich gestalten, gerecht erscheinen und gerecht sein kann vor Gott. Er ist, um das vielgebrauchte Bild noch einmal anzuwenden, der Mund des Geistes, durch welchen er die göttliche Nahrung empfängt, — die Stimmung der Saiten des Gemüthes, bei welcher allein der Geist Gottes denselben den Sphärenklang einer göttlichen Lebensgestaltung entlocken kann.

Hier also haben wir allerdings schon eine Harmonie beider Testamente: Glauben in diesem Sinne ermöglicht einzig und allein Gerechtigkeit vor Gott. Aber ließe sich nur diese Harmonie erweisen, so würde zu viel und darum gar nichts erwiesen sein. Wäre beiden Testamenten nur das als Grundbedingung der Frömmigkeit gemeinsam, was aller Frömmigkeit zu Grunde liegt, so würde jede nähere Verwandtschaft wegfallen, so würde in dem Glauben keine andere Verbindung zwischen beiden Testamenten existiren, als sie darin sich zeigt, daß Verstand, Gefühl, Gewissen in beiden die nothwendige und selbstverständliche Grundlage der Religion bilden.

Aber der Begriff des Glaubens führt uns mit Nothwendigkeit tiefer.

B. Wenn die Menschheit jene Reinheit und Herrlichkeit besäße, zu der Gott sie geschaffen, so würde der eben beschriebene Charakter des Glaubens der normale und genügende sein. Für den Menschen ohne Sünde würde es hinreichen, daß er stets auf's Neue sein Gemüth dem von Gott ihm zufließenden geistlichen Segen öffnete. Wie die Erde den Regen des Himmels aufnimmt, — wie die Gestalten des Stoffes willig dem Lebensgeiste sich öffnen, den ihnen Gott verleiht, so würde auch der geschaffene Geist dem auf ihn niederströ-

menden Geiste der heiligen Liebe, dem er zum Organe dienen soll, sich willig im Glauben erschließen, gerecht sein durch den Glauben. Und wenn uns der Apostel lehrt (1 Cor. 13, 13.), daß mit Hoffnung und Liebe auch der Glaube bleibe, — so kann es nur dieser Glaube sein, der, immer auf's Neue dem göttlichen Geiste sich öffnend, den Quell des ewigen Lebens und der ewigen Seligkeit in sich aufnimmt. Er ist ja der Quell der Liebe; denn der geschaffene Geist kann diese stets nur durch den Glauben aus Gott erhalten, der die Liebe ist. Er schließt die Hoffnung in sich; denn er erfaßt den Ewigen, Unerschöpflichen, der stets sein wird, wie er stets ist und war; so wenig der Begriff der Ewigkeit sich mit dem eines Endes verträgt, so wenig läßt sich Leben und Seligkeit ohne Hoffnung denken; die Güter, welche der Glaube aus Gott schöpft, sind ja immer neu und immer gleich unerschöpflich und herrlich.

Aber die Menschheit ist in Sünde gefesselt, ist nicht fähig, die persönliche Offenbarung Gottes, der heiligen Liebe, in sich aufzunehmen, weil Gott nicht wohnen kann, wo Sünde wohnt [1]). Zwar bleibt die gläubige Richtung des Gemüthes, wie wir sie vorhin schilderten, immer auf Seiten des Menschen die einzige, welche das Heil erlangen kann, — die einzige, welche hoffen darf, wiederzuerlangen, was in der Sünde der Menschheit verloren ward; aber gerecht zu machen, vermag sie nicht mehr; der Glaube in dem vorhin betrachteten Sinne ist für den sündigen Menschen nicht mehr der rechtfertigende Glaube. Der Glaube des sündigen Menschen kann den heiligen Gott nicht mehr erfassen, nicht mehr zur Norm des geistigen Lebens machen; fehlt ihm doch die Kraft, Innigkeit und Reinheit, welche dazu nöthig wäre, — ist doch Gott viel zu heilig, rein und erhaben, als daß das gläubige Aufseufzen aus dem Staube der Sünde an sich genügen könnte, ihn wieder hineinzuziehen in das menschliche Herz. So wenig wie kranke Augen, ob sie noch so sehr sich öffnen, den heilenden Strahl des Lichtes aufnehmen können, so wenig die sterbende Pflanze mit ihren Wurzeln die Lebenssäfte der Natur an sich zu ziehen vermag, so wenig kann der sündige Mensch gerecht werden durch diesen Glauben allein. Ist auch die subjective Richtung da, welche allein die richtige ist, sie ist nur siech und schattenhaft, ist nicht mehr fähig, objectiv das zu erreichen, was vor Gott noth thut.

---

[1]) Das Nähere ist ausgeführt in meinen „Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit", Göttingen 1861. S. 117 ff.

Soll der Mensch noch gerecht werden vor Gott, so kann nicht jene gläubige Richtung des Menschen genügen, — es kann nur noch durch die Gnade Gottes geschehen, welche ein Heil giebt, an welches sich der Glaube schließen kann. Bliebe Gott den Menschen gegenüber nur der Heilige, — ließe er sie in den Wegen, auf welche die Sünde sie hingeführt, den Weg zum Verderben gehen, — der Glaube könnte sein Ziel nicht erfassen, — er müßte an ein Phantom, einen Gott des eigenen Herzens sich schließen, — müßte, einen einseitigen und darum falschen Begriff von Gott umfassend, eine ungesunde, verderbliche Nahrung des Geistes in sich aufnehmen. Nur wenn Gott in seiner freien erbarmenden Gnade sich dem Menschen trotz seiner Sünde offenbart, wenn er nicht als Richter, sondern als Erlöser den Menschen naht, kann der Glaube ihn wahrhaft erfassend sein Ziel erreichen, — die Heilung in sich aufnehmen, welche den Tod vertreibt. Wo also innerhalb der sündigen Welt von rechtfertigendem Glauben die Rede ist, da muß der Begriff außer jener subjectiven Seite noch eine zweite objective in sich schließen: die Gnadenoffenbarung Gottes, das Heil, welches er in der Menschheit aufrichtet. Nicht mehr der Glaube, der sich Gott dem höchsten Gute zuwendet, kann allein rechtfertigen, nur der Glaube, welcher sich dem von Gott aus Gnaden verliehenen Heile, der Erlösung, hingiebt.

Rechtfertigenden Glauben werden wir demgemäß nennen diejenige Richtung des Gemüthes, welche sich dem von Gott verliehenen Heile, welche sich Gott als dem sich offenbarenden Erlöser hingiebt, — welche diese seine Gnadenoffenbarung zur innersten Bestimmtheit des Gefühles hat, so daß sie dann als erleuchtendes Princip die Erkenntniß, als treibendes Princip das Handeln und Wollen beherrscht. Ist der Glaube an sich eine feste und gewisse Zuversicht des Unsichtbaren, der nicht kosmischen Dinge, des nicht gegenwärtig Greifbaren, — so ist der rechtfertigende Glaube innerhalb der sündigen Menschheit eine feste und gewisse Zuversicht der Erlösungs- und Heilsgüter, die Gott aus Gnaden den Menschen giebt und geben will. Natürlich versteht sich auch hier, daß er Glaube nur dann heißen kann, wenn er sich nicht auf eine todte intellectuelle Erkenntniß dieser Heilsgüter beschränkt, sondern, aus dem innersten Gefühle des Herzens entspringend, Triebfeder und Motiv des geistigen Lebens in seiner ganzen Entfaltung wird.

Diese Auffassung vom rechtfertigenden Glauben als die biblische

zu begründen, werden wenige Worte hinreichen. Der Brief des Jacobus, dem man am häufigsten diesen Begriff abspricht, zweifelt keineswegs daran, daß der Glaube die erlösende und heiligende Thätigkeit Gottes zum Objecte haben müsse. Der mosaische Gottesbegriff, der Gott, zu dem man beten kann, für den Christen der Glaube an das Heil in Christo, sind auch ihm die Gegenstände, die für den Glauben allein in Betracht kommen [1]). Sein Bestreben ist nur, den Begriff des Glaubens nach seiner subjectiven Seite hin vor Verdrehungen und Abschweifungen zu bewahren, die offenbar praktisch hervorgetreten waren, ihm seinen sittlichen, lebendigen Charakter zu bewahren [2]). Auch der Hebräerbrief, obwohl er Cap. 11, 1. nur jene vorhin betrachtete Seite des Glaubens hervorhebt, weiß doch von einem rechtfertigenden Glauben nur, wenn derselbe das von Gott verliehene Heil zum Inhalte hat. Zwar sind die Glaubenszeugen, welche Cap. 11. aufgezählt werden, keineswegs alle innerhalb der speciell israelitischen oder christlichen Heilsordnung [3]), aber sie stammen alle aus dem heiligen Kreise, den die Schrift des Volkes Israel als den Kreis des Lebens, welches Gott der sündigen Menschheit gegeben, bezeichnet. Der Glaube erfaßt den Gott, welcher vergelten will (V. 6.), welcher aus dem angedrohten Strafgerichte die Seinen retten will (V. 7.), welcher den Abraham berufend ihn das Heil zunächst in der Gestalt eines gottgegebenen irdischen Erbes schauen läßt (V. 12—20.), welcher den Kindern Israels den Segen der Gottesstätte verheißt (21. 22.), den Moses und Josua zur Realisirung dieser vorläufigen irdischen Heilsgestalt beruft (24—32.), sich als Gott des Heils in Israel zu erkennen giebt, — den Gott, welcher, nachdem er *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* den Vätern durch die Propheten geredet, in den letzten Tagen die Vollendung durch seinen eigenen Sohn bringt. Gegenstand des Glaubens ist die *σωτηρία*, die von Anfang an verkündet ist (2, 3 ff.), die *κατάπαυσις*, deren Besitz immer noch nicht erreicht (4, 8. 10.) — Aber auch dem Hebräerbriefe kommt es mehr darauf an, zu zeigen, wie der Glaube von Seiten des Menschen beschaffen sein muß. Er muß Geduld und Hoffnung einschließen

---

1) Jac. 1, 6. 2, 19. 23. 2, 1.

2) Jac. 2, 14. 18., vgl. Matth. 7, 22 f. (er ist dann ein *λέγειν ἔχειν*, schließt Heuchelei ein). Vgl. Schmid a. a. O. 379.

3) So V. 4. und 5. Abel und Henoch, vgl. 6, 2. *πίστις ἐπὶ θεόν*. Vgl. Riehm 711 f.

(6, 11. 12.), weil das Heil als unsichtbares, zukünftiges vor ihm steht [1]); die *παιδεία* Gottes prüft, ob er der rechte sei (12, 4 ff.). Er muß sich bezeugen in der *παῤῥησία* (10, 19.), in der freudigen Hingabe der irdischen Dinge für das Heil (10, 32 f. 11, 36 f.), in der *ὁμολογία* (4, 14.), welche das freudige Bekenntniß des Herzens ausdrückt, in den Liebeswerken (6, 10.). Darum ist der Gegensatz gegen den rechten Glauben entweder nur die zweifelnde Feigheit (10, 35. 12, 7 ff.), — oder Widerwille gegen das Heil, sei er nur der des Leichtsinnes (*ἀμελεῖν σωτηρίας*, 2, 3.) oder der des bewußten Verhärtens der Herzen, das *σκληρύνειν καρδίας* (3, 7 ff.) die *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*, die sich in dem Abfall von dem lebendigen Gott zeigt (3, 12.), — oder endlich der sittliche Gegensatz gegen das Heil, die *ἀπείθεια*, welche das sittliche Hervortreten der *ἀπιστία* ist (3, 18. 19.).

In den Reden Jesu bei den Synoptikern ist es ebenfalls stets dieser rechtfertigende Glaube, den der Herr fordert. Die frohe Botschaft geht aus in die Welt, daß das Reich Gottes gekommen sei [2]), und sie fordert den Glauben. Weil der Herr sich selbst als Ziel der Offenbarungen Gottes weiß, weil ihn Gott bezeugt hat durch Wort und Wunderkraft, weil er das Heil Israels ist, auf welches Moses und die Propheten gedeutet [3]), fordert er Glauben an sich, *πιστευέιν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ*. Der Glaube, den er sucht, muß ihn als das Heil, welches Gott der Welt schenkt, erkennend, seine Persönlichkeit als Ankergrund und Steuer des Fühlens, Hoffens, Wollens, Erkennens erfassen [4]). Auch ihm kommt es bei diesen Reden vorzüglich auf das Wesen des Glaubens nach seiner subjectiven Seite an. Er muß ein sittlicher, aus der *μετάνοια* geborener sein, — er muß fern sein von *ὀλιγοπιστία*, dem Kleinmuth, Schwanken und Zagen; nur durch Fasten und Beten fährt die ungläubige Art aus, die keine Zeichen thun kann in der Kraft des Menschensohnes [5]).

Im Johannisevangelium tritt Jesus als das Heil selbst, welches

---

[1]) Die *ὑπομονή, μακροθυμία, ἐλπίς* vgl. bei Jac. 5, 8. 11. Auch der Begriff des *ὀλιγόπιστοι* bei Matth. drückt den Mangel an diesen Eigenschaften und der *παῤῥησία* aus (vgl. dagegen Röm. 5, 13).

[2]) Vgl. z. B. Matth. 6, 33. 8, 11. und alle Parabeln von der *βασιλεία*.

[3]) Vgl. u. A. Matth. 7, 21. 8, 2. 10. 13. 9, 18, 28. 10, 33. 11, 4 f. 13. 12, 8. 18. 13, 17. 15, 28. 16, 16. 21, 38.

[4]) Vgl. von den eben angeführten Stellen vorzüglich 7, 21. 9, 18. 10, 33.

[5]) Matth. 8, 26. 17, 20 f. Vgl Schmid a. a. O. 258.

einestheils Erfüllung und Vollendung aller bisherigen Heilsgestalten, anderntheils in dem unmittelbaren Wesenszusammenhange mit Gott ein Neues, Einziges ist [1]), vor die Welt hin und fordert den Glauben an sich als Glauben an die Wahrheit, die frei machen will, als Glauben an den Geist des Lichtes, der zu Gott zieht, als Glauben an das Heil, das Gott in die Welt gesandt [2]). Hier wie im ersten Johannisbriefe ist die Neigung, den Begriff des Glaubens in seiner intensivsten Gestalt als Lebensversenkung in Gott und Christum, als Wohnen und Weben des Menschen in der neuen Welt, der Welt des Heiles, des Lichtes, der Liebe, aufzufassen. Aber auch dort im Johannisbriefe bleibt es immer das von Gott erlösend gegebene Heil, an welches der Glaube sich zu schließen hat. Der Glaube soll den Namen Jesu (3, 23. 5, 1.), die Hingabe Jesu erfassen (3, 16.); der Glaube, daß Jesus der Christ sei (5, 1.), also die Annahme des von Gott gegebenen Heils, macht zum Kinde Gottes; diesen Glauben muß erfassen, wer nicht der Wahrheit widerstreben will (2, 22.).

Am ausgeprägtesten unter den neutestamentlichen Schriften tritt dieser Begriff des rechtfertigenden Glaubens in den paulinischen Schriften und im ersten Petrusbriefe hervor. Hier genügt die Verweisung auf einzelne Hauptstellen, wie Röm. 3, 21. 22. 5, 1. Gal. 2, 16. 1 Petr. 1, 5. 7. 9, vgl. 3, 18. 21. Ueberall ist es die durch Jesum Christum vollbrachte Erlösung, also das Heil, welches Gott den Menschen verliehen hat, die Erlösungsanstalt, Christi Tod, seine Auferstehung, woran der Glaube knüpft; überall ist es die χάρις θεοῦ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ [3]), durch deren Aufnahme das Gerechtwerden des Menschen möglich wird.

So ist der neutestamentliche Begriff des rechtfertigenden Glaubens der von uns angegebene. Er bezeichnet die Hinwendung des Gemüthes zu dem von Gott gegebenen Heile, und zwar eine feste, zweifellose, nicht schwankende Hinwendung. Seine Wurzel ist im Gefühle, — Erkenntniß und Willen sind von ihm beherrscht. Nach seiner subjectiven Seite erscheint er verletzt, wenn er nicht im Gefühle wurzelt, oder wenn er Erkenntniß und Wollen nicht durchdringt, — verletzt auch, wenn er sich nicht über den zagenden, hin- und herschwankenden Charakter menschlicher Meinungen erhebt. Nach seiner

---

1) Joh. 1, 1 ff. 16 ff. 3, 12. 16. 17. 19 f. 4, 41. 42. 5, 26. 6, 33. 68. u. öft.
2) Joh. 3, 17. 18. 21. 4, 22. 26. 53. 5, 30. 37. 40. 46. 6, 29. u. öft.
3) Gal. 1, 6. Eph. 1, 6. 7. 1 Cor. 1, 9. 2 Tim. 1, 2., vgl. 1 Petr. 1, 15. 2, 9.

objectiven Seite würde er verletzt sein, wo man sich nicht dem von Gott gegebenen Heile, sondern der eigenen Vorstellung von Gott, oder einem falschen Gott, oder dem wahren Gott ohne Rücksicht auf das von ihm gegebene Heil hingeben wollte.

Das alte Testament spricht vom Glauben nur an wenigen Stellen direct; an diesen aber schließt es denselben Begriff vom rechtfertigenden Glauben ein. Für unsern Zweck genügt nun die Hinweisung auf diese Stellen; denn es ist uns hier ja nur darum zu thun, darzulegen, was die Bibel, wenn sie von dem rechtfertigenden Glauben spricht, unter diesem Begriffe versteht. Daß Abraham vor Gott gerecht ward, bewirkte dieser Glaube (1 Mos. 15, 6.); war es doch das feste Vertrauen auf den Gott des Heils und die ihm zunächst sich darbietende Gestalt des Heils, welches sich in seinem Glauben zeigte, war es doch ein Glaube, der für das Fühlen, Erkennen, Hoffen, Wollen Abrahams bestimmend und entscheidend ward. Der Glaube, den Israel seinem Gott leisten soll (Ps. 106, 12.), ist ja feste, lebendige Zuversicht des Heils, das Gott seinem Volke gab, vertrauende Hingabe an den Gott, der Israel aus Aegypten geführt, sich als Erlöser und Heiland Israels bezeugt hat. So ist das Wort auch 2 Chron. 20, 20., so Jes. 7, 9. genommen, und auch die אמונה bei Habakuk (2, 4.), welche sich dem Begriffe einer rein sittlichen Eigenschaft, eines Charakterzuges viel mehr nähert, als das Wort πίστις, ist nur als Eigenschaft des Israeliten die Bedingung des Lebens, ist nur bei dem rechtfertigend, welcher an den Worten und Verheißungen seines Gottes, des Gottes Israels, welcher an der Gnade seines Heils mit unverrückter, fester Gesinnung hält.

So hat der Glaube, wenn er rechtfertigend sein soll, das Heil zum Gegenstande. Nur wenn er die von Gott selbst gegebene Heilsordnung erfaßt, kann er die richtige Stellung zu Gott, die δικαιοσύνη, צדקה bedingen. Der Glaube hat deßhalb stets auch ein Moment der ἐλπίς in sich. Das Heil als solches ist Vereinigung mit Gott, Mittheilung Gottes an die Welt der Sünder, welche so lange zukünftig bleibt, bis sie zu einer wirklichen und völligen Durchdringung des Menschlichen von dem Göttlichen geworden ist. So kann also bis zur völligen Mittheilung Gottes in Christo das Heil immer nur als ein zukünftiges vor dem Menschen stehen, — jede Stufe des Heils kann immer nur als Stufe dastehen. Der Glaube also muß sich als ἐλπίς entfalten, muß der zukünftigen Dinge, der ἐλπιζόμενα, sich in fester Zuversicht getrösten. — Aber auch da, wo in Christo

die Vollendung des Heils gegeben ist, wo sich Gott völlig der Menschheit mitgetheilt und geschenkt hat, verliert der Glaube diesen Charakter nicht. Die Güter des Heils bleiben Güter des αἰὼν μέλλων, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, und wenn sie auch der Glaube jeden Augenblick durch das πνεῦμα als gegenwärtige schmeckt, so bleiben sie doch in jedem Augenblicke auf's Neue anzueignende, so stehen sie doch vor dem Menschen stets als noch nicht ergriffene, als solche, die er noch zu erwerben hat durch den Kampf und Lauf des Lebens. Das Heil, welches sich innerlich hier zu gestalten beginnt, hat in der παρουσία noch seine Manifestation und Verklärung zu erwarten; — wie die Seele ihrer geistigen Leiblichkeit entgegenharrt, so die Kirche Christi dem Tage, wo sie in ihrer Herrlichkeit und Leiblichkeit sich entfalten soll. Und der Einzelne in der Gegenwart des sarkischen Lebens, umdrängt von den Anfechtungen der Welt, des Fleisches, des Bösen, sieht das Heil stets als zukünftiges, als die völlige Erlösung aus dieser argen Welt, als die völlige Vereinigung mit Christo, der ihn mit Gott vereint. So behält auch der Christenglaube das Moment der ἐλπὶς, so schaut auch er auf ein noch nicht Erschienenes, harrt der παρουσία entgegen. Ein Erbe, eine κληρονομία, bleibt das Christenheil; es ist noch nicht Besitz des Christen, aber der Geist, der aus Jesu Glauben kommt, ist Pfand der zu erwerbenden Güter; wer den Geist der Kindschaft fühlt, fühlt auch die Gewißheit des Erbes; denn wenn wir Kinder sind, sind wir auch Erben (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30. Hebr. 6, 4.); wer den Geist der Kraft und Herrlichkeit fühlt, fühlt auch die Sicherheit der eigenen Verklärung und Herrlichkeit.

So ist es des Glaubens eigene Art, daß es ἐλπιζόμενα, μὴ βλεπόμενα sind, die er erfaßt, daß er dem Schauen gegenübersteht, sich dem Worte Gottes vertrauend hingiebt, auch wo äußere Gewißheit und Sicherheit sich nicht findet; es hängt mit dem Glauben eng zusammen, daß man erst erkennen kann, wo man geglaubt hat [1]), daß Niemand das Heil schauen wird, er habe denn zuvor geglaubt. So schließt der rechtfertigende Glaube den Begriff der ἐλπὶς mit Nothwendigkeit ein [2]); Grundeigenschaften der πίστις sind ὑπομονή, μακρο-

[1]) Vgl. das berühmte credo ut intelligam des Anselm. Proslogium cap 1.

[2]) Mit Unrecht verwahrt sich Riehm a. a. O. 706 ff. mit großer Bestimmtheit gegen die Meinung, daß ἐλπὶς in den Begriff der πίστις als den weiteren hineinfallen könne. Die Berechtigung derselben sieht man schon aus dem Aus-

θυμία (Hebr. 10, 36. 12, 7. Jac. 1, 3 f. 5, 8. 1 Petr. 1, 7.), — ihr sicheres Zeichen ist die heldenhafte Kühnheit, die sich selbst und die Güter der sichtbaren Welt freudig hingiebt auf Hoffnung, — die, auf Gott gestützt, die Gefahren und die Macht der Menschen verachtet, sich nicht fürchtet vor denen, die den Leib tödten und die Seele nicht mögen tödten (Matth. 10, 28.).

Nachdem wir uns so gerechtfertigt und verständigt haben über das, was rechtfertigender Glaube nach biblischem Sprachgebrauch heißen darf, können wir zur näheren Betrachtung des alten Bundes in seiner mosaischen Gestalt übergehen, um zu sehen, welche Stellung er dort in der Lehre vom Heile einnimmt.

III. Der Glaube im alten Bunde.

Nach der Auffassung des Mosaismus von der Entwickelungsgeschichte der Menschheit und des Heils, wie sich dieselbe in der Genesis darlegt, tritt das Heil, gleich nachdem das Strafgericht der Fluth die alte, nicht mehr des Heiles fähige Menschheit hinweggerafft hat, als eine bestimmte, von Gott gegebene Form des Lebens, als **Bund** zwischen dem Menschen und Gott auf. Erste und einzige Ursache dieses Heils ist die erbarmende Liebe Gottes, welche den Rest von Empfänglichkeit, der sich in der Menschheit findet, nicht zerstören, nicht auslöschen will (1 Mos. 8, 21.). Gott offenbart in dem Heil, welches er giebt, seine Liebe, חֶסֶד, die Liebe, welche dem sündigen Geschöpfe nicht an sich und um seinetwillen zukommen würde, welche ihm nur kraft des Wesens Gottes zukommt, der als die erbarmende, erlösende Liebe selbst eine Heilsstätte in der Menschheit hervorrufen will, wo er den Menschen, auch den Sündern, sich gnädig erweise. — Das Heil, wie Noah es empfängt, hat eine doppelte Seite. Einestheils ist es Versicherung der חֶסֶד Gottes, Versicherung, daß die neu beginnende Entwickelung der Menschheit nicht auf's Neue von Gott negirt werden solle, — daß nicht sein Gericht, sondern seine Gnade über ihr ruhen solle [1]). Als Siegel dieser Gnade empfängt er den Regenbogen (1 Mos. 9, 13.). Dieser ist ja das Hindurch-

---

druck ἐλπιζομένων ὑπόστασις, wo das „Hoffen" als engere Bestimmung in den Begriff des Glaubens aufgenommen wird. Er ist in der Sache selbst übrigens dem Verhältnisse vollkommen gerecht; vgl. die sehr schönen Ausführungen im Folgenden.

[1]) 1 Mos. 8, 21 ff. 9, 11.

leuchten des ewigen Lichtes durch die Wasser des Himmels; so oft er das Strahlenbild auf dem Grunde der dunkeln Wolken malt, ist er eine Verheißung, daß Finsterniß und Wasserfluth nicht wieder das Leben auf Erden ersticken sollen, daß durch die Wasser und Wolken das Gnadenlicht Gottes leuchtend hindurchstrahlt und stets wieder ein Ende macht dem Dunkel und der Fluth. — Zweitens legt sich das Heil als eine besondere Ordnung des Lebens dar, als Trennung der Menschheit des Heils von dem unheiligen Leben, das Gott widerspricht (1 Mos. 9, 2—7.).

Es folgt von selbst, daß es nur der Glaube sein kann, und zwar jener rechtfertigende Glaube, den wir vorhin betrachtet, durch welchen Noah, und wer nach ihm es gewollt, hineintreten konnte in den Kreis des Heils, in den Kreis, wo es vor Gott Gerechte, צדיקים, gab. Denn das Heil, wie es sich bietet, ist so geartet, daß nur wer ihm fest und wandellos glaubend sich ihm mit seiner ganzen Persönlichkeit hingiebt, an ihm Theil haben kann. Dem Bunde kann Noah nur dann gerecht werden, wenn er, den Verheißungen Gottes und dem von ihm gebotenen Heile vertrauend, die Lebendigkeit dieses seines Glaubens dadurch zeigt, daß er sein ganzes Leben von der Form des Heiles, wie sie ihm Gott bietet, durchdringen und bestimmen läßt. Wie sich Noahs Glaube bewährt hat, indem er durch die Warnung und Ermahnung Gottes (1 Mos. 6, 22.) sein Leben bestimmen läßt, so bewährt er sich wieder, indem er den Bund eingehend das Heil desselben empfangen will (1 Mos. 9, 20.).

Da es nicht unsere Aufgabe ist, über die vormosaischen Heilsordnungen zu reden, so wollen wir über die Einzelheiten des mit Sem und Japhet, des mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossenen Bundes hinweggehen; diese Erzählungen bieten alle, nur immer concreter werdend, dieselbe Gestalt. Der Mosaismus sieht das in ihm realisirte Heil sich immer bestimmter, gleichsam sich verengend, seinem Ziele, dem Gottesreiche in Israel, zubewegen. Es ist ein Heil, von Gottes freier Gnade verheißen und gegeben, auf Würdigkeit von Seiten des Menschen nicht basirt, — ein Heil, welches seinem Wesen nach Verheißung ist, und zwar immer bestimmtere, von der Menschheit auf eine Linie der Menschheit, von dieser auf eine Familie, als Repräsentantin eines Volkes, sich verengende. Es ist Verheißung, weil es seinem Wesen nach die Mittheilung der Gnade Gottes darstellt, und diese zwar zunächst in den Formen des äußern Wohlseins, der Volksblüthe, der Nachkommenschaft sich entfaltet, aber

stets das ewige Gut, die göttliche Gnade, die Mittheilung Gottes voraussetzt. — Es ist ein Heil, welches sich andererseits auch gegenwärtig darstellt, als ein Verhältniß der Hülfe und des Segens Gottes, — als eine bestimmte, von Gott selbst gegebene Heilsordnung innerhalb der Menschheit, die sich entfaltet in der frommen, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise (1 Mos. 17, 1.), als ihr Siegel das Zeichen der Beschneidung hat (1 Mos. 17, 11.) [1]). Immer aber ist es ein Heil, welches von Gott gegeben und, wie die ganze Stellung der Genesis unter den Büchern der Thora zeigt, zum Zwecke der völligen Erlösung von Gott gegeben ist.

Dabei ist es stets der rechtfertigende Glaube, welcher allein zum echten Bundesmitgliede machen kann: die Richtung des Geistes, welche den unsichtbaren und ungreifbaren Verheißungen und Worten des Unsichtbaren vertrauend, auf sie die Hoffnung und das Leben bauend, sie zur Grundlage des Wissens von Gott, sie zur Grundlage des Handelns nimmt, — und so ist es der Glaube, in welchem die Menschheit des Bundes aus der ungöttlichen und ungerechten Welt ausscheidet, in welchem sie eine vor Gott gerechte ist, da sie sich der von Gott gegebenen Gegenwart und Zukunft des Heils, soweit Gott sie in jeder Stufe offenbart hat, gläubig hingiebt [2]). Sie nimmt die rechte Stellung zu Gott ein, die Gott fordert, ist darum Gegenstand der חֶסֶד Gottes, um derentwillen ihr dann Gott die natürliche Sündigkeit nicht anrechnet, sie für gerecht achtet (1 Mos. 12, 4. 15, 6 ff. 17, 23 ff. 21, 4. 22, 1 ff.).

Ganz ebenso nun verhält es sich mit dem großen Bunde, der, als „altes Testament" im eigentlichen Sinne bekannt, auf Sinai mit

---

[1]) Die Parallelstellung des abrahamidischen Bundes mit dem noachitischen findet sich gut bei Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, herausg. v. Hahn 1848), S. 122. Er findet in der Beschneidung dem Regenbogen gegenüber ein Concreterwerden des Heils, weist auf Isaaks Geburt und das Land Canaan mit Recht hin.

[2]) Neben mancher Einseitigkeit eigenthümlich treffend sagt Baumgarten-Crusius a. a. O. 26: Der Glaube ist in den Stellen der Genesis nicht die Religion des Abraham überhaupt, sondern eine einzelne Aeußerung, welche darum hervorgehoben wird, weil durch dieselbe die israelitische Anstalt und Bestimmung möglich wurde. Er kehrt in den späteren israelitischen Büchern denn auch immer wieder in Bezug auf göttliche Verheißungen für das Volk (Jes. 7, 9. Hab. 2, 4.). Aber auch Paulus will den Glauben dem Mosaismus nicht absprechen, sondern legt nur darauf Gewicht, daß in den patristischen Zeiten das Gemüth allein und seine frei einfache Aeußerung gegolten habe (?).

dem Volke geschlossen ward [1]). Es ist wieder die freie Liebe Gottes, die das Heil begründet (Mal. 1, 2. Ezech. 20, 6.). Gott naht seinem Volke als Erlöser, und diese Erlösung ist das Unterpfand der Heilsgüter, die er dem Volke verheißt. Er naht dem Volke als der Gott des Heils [2]) und will als solcher aufgenommen werden. Hier hat das Heil eine Gegenwart gewonnen, wie nirgends vorher. Das, was dem Bunde Abrahams als Verheißung vorschwebte, ist hier zum großen Theile ein Gegebenes. Das Heil wird hier gegeben in der Form einer Volksentwickelung. Gott hat sich ein Volk auf Erden erwählt, zu seinem Sohne gemacht [3]), hat es zu seiner heiligen Stätte, zur Offenbarung seines heiligen Wesens geweiht [4]). Er giebt ihm ein Land, als Boden, auf welchem sich die Verheißungen des Segens realisiren sollen [5]), das Land der Verheißung, an welches die Güter des höheren Lebens geknüpft sind. Er giebt ihm ein Heiligthum, in welchem es stets Gottes Gegenwart fühle und erkenne (2 Mos. 17. 25. 26. 30.), giebt ihm eine Mittlerschaft des Heils, welche ihm stets die Güter des Heils wieder zuführen soll (2 Mos. 28. 29. 3 Mos. 1. 16.). Er bietet ihm eine Lebensordnung, worin der Weg des Lebens bis in's Einzelnste ausgeprägt ist (vgl. 2 Mos. 20.), woran Israel seines Fußes Leuchte habe und ein Licht auf seinen Wegen (Ps. 19, 8 ff. 119, 30 ff.).

Aber so viel auch als gegenwärtig gegeben wird, es bleibt doch ein Heil der Zukunft. Schon darin ist dieser Charakter begründet, daß das Land, in welchem sich die Entwickelung des Heils vollenden

---

[1]) Dr. v. Cölln (bibl. Theol. d. alt. Test.) 260: Die Verträge, welche Jehovah mit den Vätern abgeschlossen hatte, erhielten ihre Ausdehnung auf das ganze Volk durch die sinaitische Gesetzgebung, mit welcher zugleich das theokratische Verhältniß gegründet ward (2 Mos. 19, 5. 6.). Die Verheißungen von Seiten Gottes bestehen jetzt darin, daß Israel sein Eigenthum unter den Völkern, ein priesterliches Königreich, ein heiliges Volk bilden solle. Die Verpflichtung von Seiten des Volkes umfaßt die Haltung der auf Sinai ertheilten Grundgesetze, דִּבְרֵי הַבְּרִית.

[2]) Gut weist Hävernick a. a. O. 120. auf die Bedeutsamkeit des Namens Jahveh hin, der das israelitische Volk zum Besitzer des wahren Heils erkläre, da es den wahren Bundesgott habe. Vgl. die S. 126. angeführten Stellen 4 Mos. 6, 24 ff. 9, 17 ff. Vgl. auch Umbreit a. a. O. 262.

[3]) 2 Mos. 4, 22., vgl. 5 Mos. 1, 31. 8, 5. 32, 6. 11. 18. Hos. 11, 1.

[4]) 2 Mos. 3—15. 4, 22. 6, 67 f. 15, 18. 26. 17, 5. 19, 5. 6. 34, 10. 3 Mos. 18, 2. 19, 2. 20, 7. 4 Mos. 14, 18 ff. 5 Mos. 14, 2.

[5]) 2 Mos. 3, 17. 6, 8. 33, 3. 4 Mos. 13, 3. 27, 12.

soll, erst zu erobern ist, — daß die neue Lebensordnung, um realisirt zu werden, in vielen Stücken die Geschichte schon voraussetzt [1]). Vorzüglich aber beruht er darauf, daß den eigentlichen Inhalt des Heils die ewigen Güter ausmachen. Ist doch aller Segen, welchen Israel zu erwarten hat, nur dadurch wahrhaft ein Segen, daß Gott des Volkes Gott ist, daß es ihm nahen darf, seiner חֶסֶד gewiß [2]). Ist doch alle Reichsherrlichkeit Israels nur Folge und Darlegung der Theokratie, des großen Gedankens, daß der Gott aller Welt hier ein Reich gegründet, als dessen Herrscher, Führer er selbst gelten will [3]). Darum ist es ein Heil, welches die ganze Zukunftsentwickelung in sich schließt, das ganze geschichtliche Streben des Volkes, seine Anfeindungen, seine Siege, welches endlich die Vollendung in sich schließt. Die Erwählung des Volkes liegt ja in der Gnade Gottes, nicht in menschlich-gebrechlichen Verhältnissen (2 Mos. 2, 23 f. 4, 22 f.); das Volk aber, welches Gottes Eigenthum, sein heiliges, aus allen Völkern gesondertes Erbgut ist, kann auf keiner Stufe der menschlichen Entwickelung stehen bleiben, muß immer vollkommner der Realisirung seines Berufs sich nähern, muß das Ende der Geschichte in sich tragen; das Volk, dessen Heiligthümer sinnliche Bilder des Ewigen sind (2 Mos. 25, 40.), das in seiner irdischen Beschränkung die Fülle des Heils trägt, — trägt auch die Vollendung des Heils, das Ende der Zeit in sich. Darum geht die prophetische Anschauung von einer Zukunft und Vollendung des Heils schon sehr frühe durch die mosaische Zeit. Ja, sie verlegt diese Gedanken schon in ihre Vorzeit, läßt sie gleich mit der ersten Blüthe einer menschlichen Entwickelung hervorkeimen (1 Mos. 3, 15.), läßt sie immer enger sich an Israel schließen (1 Mos. 12, 2. 18, 49.) und als einen göttlichen Heilsrathschluß mit absoluter Nothwendigkeit auch über der widerstrebenden Heidenwelt (4 Mos. 24.) und den Sünden Israels (3 Mos. 26, 42. bis zu Ende) schweben.

Auch dieser Bund wendet sich nur an den Glauben, und kann sich nur an ihn wenden [4]). Ob Israel auf die Verheißungen

---

[1]) 2 Mos. 6, 7. 29, 45. 3 Mos. 11, 45. 22, 23. 25, 38. 4 Mos. 15, 41.

[2]) 2 Mos. 19, 5. 6. 3 Mos. 26, 11 ff. 19, 2. 16, 34. ꝛc.

[3]) 2 Mos. 15, 3. 20, 7. 3 Mos. 24, 11. 16. 5 Mos. 33, 5., vgl. Richt. 8, 22—24. 1 Sam. 8, 7.

[4]) Vgl. Hofmann a. a. O. 513: Für Israel gab es keine andere Gerechtigkeit als Glaube.

Gottes bauend sein Leben durch sie bestimmen lassen wolle, ob es das Heil hinnehmen wolle, das kann allein die Frage sein. Und es ist nicht bloß jener allgemeine Begriff des Glaubens, der hier in Betracht kommt, sondern der specielle Begriff der fides salvifica [1]). Giebt es doch auch hier ein Heil, welches Gott bietet, ein Heil, theilweise realisirt, theilweise der Zukunft angehörig, dem sich der Glaube öffnen soll. Giebt doch Gott die Möglichkeit eines Kreises von צַדִּיקִים, die es nicht an sich sind, sondern nur durch die Gnade Gottes als solche gelten, — und wer hineintreten will in diesen Kreis, der muß das Heil gläubig hinnehmen, hinnehmen mit jenem lebendigen Glauben, der dem Heile das ganze Leben hingiebt. Glaube ist die Eigenschaft, die zum Bunde befähigt, — Glaube ist der Schlüssel, der das Gottesreich öffnet, daß Israel hineintreten kann, — das Gottesreich, dessen Bürger צדיקים sind, weil sie das von Gott geforderte, richtige Verhältniß zu Gott und seinem erlösenden Willen haben. Wenn Israel, statt seine eigenen Wege zu gehen, statt selbsterdachten Göttern zu dienen, den wahren Gott und sein Heil aufnimmt, — wenn es dieses Heil zur Richtschnur seines Lebens zu machen sich vornimmt, — so beweist es Glauben, und zwar jenen Glauben, den wir als den rechtfertigenden bezeichneten. Glauben sucht Gott von seinem Volke; darum wendet er sich zuerst an dasselbe mit der Erklärung, daß er ihn wohl verdiene. Ihm gehört ja Himmel und Erde, er könnte sich jedes Volk aussondern, das zeigt er durch die Majestät, in welcher er sich zeigt, durch seine Machtthaten, die er offenbart (2 Mos. 7 ff. 19, 12. 13. 18.). Er hat sich als Gott des Heils bewährt, als Erlöser Israels (2 Mos. 19, 4.), er ist's, den schon Israels Väter als den Gott ihrer Hülfe und ihrer Hoffnung erkannt haben (2 Mos. 3, 15. 16. 4, 31.). So zeigt sich Gott als der Glauben verdienende. Und die Gemeine trägt ihm den Glauben entgegen; sie glaubt seinem Worte, nimmt das Heil, welches er bietet, als ihr Heil an, gelobt, sich demselben hinzugeben, all' ihr Leben, Hoffen von ihm durchdringen zu lassen (2 Mos. 4, 31. 12, 28. 34. 19, 8, 24, 3. 25. 26.).

Darum giebt es nur eins, wodurch Israel, aus der Gerechtigkeit wieder fallend, den Bund aufhebt: Unglauben. Wo die Gemeine

---

[1]) Falsch will Umbreit a. a. O. 177. nur den subjectiven Glauben, die Wurzel alles sittlich-religiösen Lebens, im alten Testamente anerkennen, statt der objectiven πίστις aber den νόμος setzen.

statt des unsichtbaren Gottes ungläubig sichtbare Zeichen Gottes fordert (2 Mos. 32.), wo sie Wunder fordert und, an dem Heile zweifelnd, meint, Gott wolle sie verlassen (z. B. 2 Mos. 16, 4. 4 Mos. 11. 14. 20, 10.), wo sie sich selbst ein Heil schaffen will (3 Mos. 10.), oder die Ordnung des Lebens, die in dem von Gott geordneten Bunde ist, freventlich durchbricht und mißachtet (4 Mos. 12. 15. 16.), da ist sie des Bundes unwerth, der Gerechtigkeit verlustig. Wird doch dadurch der Bund so zerbrochen, daß nach der Verzeihung ein neuer Bund aufgerichtet werden muß (2 Mos. 34.), daß Gott nur durch die Fürbitte seines Geliebten von der Vertilgung Israels absteht (2 Mos. 32, 10 ff. 4 Mos. 14, 12 ff.). — So gestaltet sich das Verhältniß im Bunde: wenn Israel im Glauben der im Bunde vorgelegten Gestalt des Heils sich hingebend dieselbe zum treibenden Princip seines Erkennens, Fühlens, Wollens macht, so hat es die *προσαγωγή* zu Gott, ist gerecht und heilig, so darf es vor Gottes Angesicht treten trotz seiner menschlichen Sünde und חֶסֶד statt des Zornes von ihm erwarten, die er kraft seines Bundes seinen Bundesfreunden zugesagt hat (Ps. 65, 5. 73, 28. Zeph. 3, 2., vgl. 2 Mos. 34, 6. Ps. 103, 8. 145, 8.).

In Widerspruch aber mit dieser Anschauung scheint zu stehen, daß doch offenbar im mosaischen Bunde eine Summe von ganz bestimmten Anforderungen an das Volk Israel gestellt wird, die Thora, — daß die Erfüllung dieser Vorschriften von ihm verlangt wird, daß sein Leben, seine Gerechtigkeit aus ihnen stammen soll (3 Mos. 18, 5. Kohel. 12, 13. 5 Mos. 4, 1. 8, 1. u. öfter.). Wird nicht damit die Gerechtigkeit von dem Thun des Menschen, also von einer ganz andern Bedingung als dem Glauben, abhängig gemacht?

Der Gegensatz ist durchaus nur scheinbar und löst sich von selbst, wenn man die Thora in ihrer besondern heilsgeschichtlichen Bedeutung betrachtet. Das Gesetz des Moses ist ja nicht eine Reihe ethischer oder ceremonieller Forderungen ohne weiteren Grund, als den ihrer innern und äußern Vortrefflichkeit und Nützlichkeit, — obwohl natürlich diese von selbst ihm eignet, — es umfaßt ja die דִּבְרֵי הַבְּרִית, ist selbst das ספר הַבְּרִית (2 Mos. 24, 7. 34, 29. 32, 15. 4 Mos. 15, 40. 41.). Das Gesetz ist selbst eine Form des Heils, und zwar die Entfaltung der Gegenwart des Heils in einem Volke und einer Staatseinrichtung. Es ist ein Gut, welches der Herr seinem Volke bietet, — eine Offenbarung seines

eigenen heiligen Wesens in den zeitlichen Formen und Schranken einer Volksentwickelung. Wie er heilig ist, soll das Volk heilig sein (3 Mos. 19.), das ist der Hauptsatz, welcher als Motto für die ganze Thora dienen könnte, und was das Wesen dieser Heiligkeit sei, das lehren die Gebote, indem sie die sittliche Reinheit und Heiligkeit, die sinnliche Reinheit, kurz, indem sie die Gesammtheit dessen entfalten, worin sich das Göttliche, Heilige, Lebendige, Natürliche dem Ungöttlichen, Unreinen, Todten, Naturwidrigen gegenüber bezeugt [1]). Das Gesetz ist nicht parallel den Sitten und Gesetzen anderer Völker, sondern es ist Gottesoffenbarung, Heilsgabe, Heilsthat [2]).

Nun soll ja der Glaube gerade das Heil erfassen, — er wird ja rechtfertigend nur, wenn er dem von Gott geoffenbarten Heile sich hingiebt. Also auch das Gesetz als göttliche Lebensnorm muß der Glaube annehmen, und wenn er nicht ein leerer todter Glaube ist, muß er es nicht bloß für gut und richtig halten, sondern es als Triebfeder des menschlichen Wesens empfangen. Es ist also ganz unmöglich, daß Jemand gläubig den Bund Gottes annehme, ohne zugleich das Gesetz erfüllen zu wollen. Wer sich gläubig der Offenbarung hingiebt, wer also in den Kreis der Bundesglieder, der

---

1) Es ist unmöglich, die hier angedeuteten Züge in diesem Zusammenhange näher auszuführen, da dieß eine Betrachtung der ganzen Thora mit sich bringen würde. Ich will nur auf den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen sogenannten ceremoniellen und sittlichen Geboten, zwischen politischen und moralischen Verordnungen hinweisen, welcher bezeugt, daß sie alle in einer höheren Idee, der Angemessenheit zur Heiligkeit Gottes, wurzeln, — sowie darauf, daß das ganze Ceremonialgesetz das ausscheidet, was als Todtes, Verstümmeltes in der Schöpfung Gott als dem Leben und dem Heiligen widerspricht, — was als natur- oder sittenwidrig Gott als dem höchsten Principe der Natur und Ordnung entgegensteht, was als sarkisch und verstrickt in die Bande der Sinnenwelt Gott als dem Geistigen, Heiligen nicht genügt.

2) Diese Seite fehlt in der sonst schönen Ausführung Steudels über das Gesetz (Blicke in die alttestam. Offenbarung, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835. II, 142 ff.). Gesetz ist eine Regel, welche die ihre Forderungen verwirklichende Selbstbestimmung des Willens mit nicht anzutastendem Rechte erheischt, oder welche ihre Geltung bei dem sich selbst bestimmenden Willen als nicht abzuweisend anspricht. Dieses Gesetz auf sittlichem Boden und dessen Ausspruch sittliche Freiheit voraussetzt, nur an diese ergehen kann, unterscheidet sich von dem Naturgesetze, einer Regel, welche ihre Geltung als nicht abzuweisende durch ihre überall hervortretende Wirksamkeit bethätigt. Dem letzteren entspricht ein Müssen, dem ersteren ein Sollen. Gut hat dagegen Hävernick a. a. O. 125. die gebende Seite des Gesetzes hervorgehoben.

צדיקים, חסידים, hineintritt, der bringt von selbst den Trieb mit, sein Leben bedingen zu lassen durch die in der Thora gesetzte Offenbarung des Heils in seiner Gegenwart. Das gläubige Israel hat das Gesetz lieb, denkt darüber Tag und Nacht (Ps. 1, 3 ff. 40, 8 f.), es findet dasselbe süßer und köstlicher als Honig und Gold (Ps. 19, 8 ff. 119, 30 ff.). So wenig ein Christ an das Heil in Christo glauben kann, ohne daß er zugleich den Trieb fühlt, die Offenbarung Gottes in Christo zum Principe seines eigenen Menschenlebens zu machen, so wenig kann ein Israelit gläubig den Bund annehmen, ohne das Gesetz als Princip seines sittlichen Lebens zu fühlen und zu wollen [1]). So ist die Gesetzeserfüllung auf der einen Seite nur die nothwendige Consequenz und Bewährung des Glaubens, parallel dem christlichen: „wer da sagt, daß er in ihm bleibe, der soll auch wandeln, wie er gewandelt hat"; sie ist nur Zeugniß, daß es ein wahrer Glaube gewesen, daß er das Heil ungeheuchelt und lebendig sich zu eigen gemacht (5 Mos. 10, 12. 13.).

Wenn aber der Israelit nicht glauben kann, ohne dem Gesetze gehorsam zu sein, so kann er noch weniger das Gesetz erfüllen, ohne gläubig zu sein, so daß er etwa hoffen dürfte, gerecht zu werden durch Gesetzeswerke, daß dem Glauben das Recht geschmälert würde, allein hineinführen zu können in die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das Gesetz ist ja nicht eine Summe von Forderungen, durch deren Erfüllung ein Jeder gerecht werden könnte. Nicht was der sündige Mensch thun muß, um vor Gott gerecht zu werden, lehrt die Thora, sondern welches das Verhalten sei, nach welchem sich zu richten hat, wer das Israel gegebene Heil als sein Heil erfaßt und angenommen hat [2]). Nicht ein normales Menschenthun, sondern das Thun eines

[1]) Vgl. Hävernick a. a. O. 128: Die Forderungen des Gesetzes würden nicht an das Volk kommen, wenn es nicht auserwählt wäre, einen heiligen Beruf überkommen hätte, und wenn ihm nicht zugleich die Mittel zu seiner Erfüllung gegeben wären (das letztere ist allerdings nur bedingt hinzustellen). Vgl. ferner Hofmann a. a. O. 513: Wie der Antheil an dem Berufe Israels den Grund ausmacht, weshalb der Israelite in seinem Leben die Heiligkeit des Gottes Israels darstellen soll, so ist der Glaube an das Gotteswort, welches jenen Beruf verkündigt, die Befähigung zu solcher Heiligkeit und der rechten Gerechtigkeit, die Gott fordert (?). Vgl. 514: Was Grundvoraussetzung der Gesetzgebung ist, das will auch Grundvoraussetzung der Gesetzeserfüllung sein.

[2]) 3 Mos. 22, 32 f. Darum ergehen die Gesetze an das Volk, in der 2. Person Singularis angeredet.

Israeliten, der den Bund hält, also eines gläubigen Israeliten, lehrt das Gesetz. Daß dieß meistens oder wenigstens an vielen Stellen mit dem allgemeinen Sittengesetze zusammentrifft, ist natürlich, weil es ja der heilige Gott, der Gott Himmels und der Erde ist, der sich im Gesetze offenbart. Aber auch da, wo das Gesetz wörtlich mit den Sittensprüchen der Menschheit außerhalb der Offenbarung zusammentrifft, ist es in seiner Begründung und seiner Absicht grundverschieden von diesen; kein Gebot der Thora ist als solches zugleich und unmittelbar allgemeines Sittengesetz; jedes muß erst seines speciellen Zusammenhanges entkleidet werden. Darum ist das Gesetz überall voll von Beziehungen auf Gott und das Heil. Der Gott, der sich als Israels Heiland erwiesen, soll allein geehrt werden [1], die Sünde wird im Gesetz verboten, weil sie die Heiligkeit des Bundesgottes und seinen Namen schänden würde [2], weil sie die Gnade Gottes verhöhnen würde (3 Mos. 10, 1. 2.). — Alles soll vermieden werden, was die Freiheit (2 Mos. 21, 1 ff. 3 Mos. 25, 39. 5 Mos. 15, 12.) und Reinheit (3 Mos. 11.) verletzen würde, die der Bürger Israels als der Gott Eignende, der Erlöste, der Empfänger des Heils, haben soll, כי יהוה קדוש. Wer ohne Glauben das Gesetz thäte, würde keine Frucht davon haben, selbst wenn er alle Gebote erfüllen könnte; er würde um keinen Schritt weiter gekommen sein in der Gnade Gottes, in der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; denn die Gnade Gottes, die als gerecht annimmt, die in den Bund aufnimmt, muß erst dasein, ehe von einer Erfüllung des Gesetzes die Rede sein kann.

Aber er könnte auch das Gesetz nicht erfüllen; hängen doch all' seine Forderungen von dem ersten und zweiten Gebote des Decalogs an bis zu der kleinsten Form des Ritualgesetzes davon ab, daß man dem Gotte des Heils gehorsam sich naht, also vom Glauben.

So ist das Gesetz nur deßhalb die Quelle des Lebens und der Gerechtigkeit in Israel, weil es die von Gott im Heile gegebene Lebensordnung ist, weil an ihm sich äußerlich der Glaube an das Heil bewähren und bezeugen kann und soll als ein wahrer lebendiger, thatkräftiger Glaube. Allerdings liegt auch darin schon eine Beschrän-

---

[1] 2 Mos. 20, 3. 4. 5. 3 Mos. 19, 2. 20, 8. 4 Mos. 25. 5 Mos. 6, 13.

[2] 3 Mos. 2. 11. 18, 2. 3. 19, 2. 22, 2. 32. 25, 38. 26, 14 ff. 2 Mos. 15, 26. 23, 22. 6, 1. 29, 45. 22, 27. 23, 7. 4 Mos. 5, 1 ff. 15, 41. 5 Mos. 7, 6. 14, 1. 2. 29, 10 ff.

kung des alten Bundes. Um selbst zu erkennen, ob man vor Gott gerecht ist, wird man darin stets darauf hingewiesen, die Wahrheit des eigenen Glaubens in der Bethätigung zu erblicken, — worin tieferen Gemüthern eine unversiegbare Quelle der Ungewißheit und Sorge bleibt; aber das ist nur ein Zeichen, daß der alte Bund überhaupt nicht der endgültige, seligmachende sein kann; die Auffassung selbst ist in beiden Testamenten die gleiche: nicht durch des Gesetzes Werke wird der Mensch gerecht, sondern allein durch das im rechtfertigenden Glauben ergriffene Heil, welches Gottes Gnade bietet.

Aus keinem Verhältnisse sieht man so evident, daß nur dieses das Verhältniß ist, in welches der mosaische Bund die Werke zur Gerechtigkeit setzen will, als aus der Betrachtung der Opferthora, sofern sie sich auf die Sühnung von Sünden bezieht, eine versöhnende sein will, — also aus den Gesetzen, welche vorzüglich in den ersten Capiteln von 3 Mos. sich finden [1]).

Hier ist zunächst das Zugeständniß wichtig, daß Sünde gegen das Gesetz überhaupt als möglich oder wirklich vorausgesetzt wird, ohne die Gerechtigkeit zu zerstören, ohne den Bund aufzuheben und den Sünder von dem geweihten Boden der Gerechten wieder hinauszustoßen in die Gemeinschaft der Profanen. Wenn im alten Bunde Gerechtigkeit aus den Werken käme in dem Sinne, welchen man gewöhnlich mit diesem Ausdrucke zu verbinden pflegt, so würde, wer ein Gebot verletzte, wer dem Gesetze nicht genugthäte, damit ein Ungerechter sein, des Heiles im Bunde verlustig werden. So wird aber die Sache keineswegs aufgefaßt. Es wird vorausgesetzt, daß Israel stets sündigt und dennoch gerecht bleibt. Das zeigt schon das Gesetz über den Versöhnungstag (3 Mos. 16.), welches allgemeine Sündhaftigkeit Israels voraussetzt, — das zeigt die עולה תמיד, die auf Israels Altar nicht auslöschend gleichsam ein beständiges Sündenbekenntniß ist (3 Mos. 6, 13.). Das zeigen vor Allem die Gesetze (3 Mos. 1. 2. 3. 4. 5.). Jede Sünde, welche als שגגה auftritt,

[1]) Die Opfer, welche sich nicht, wie Sünd- und Schuldopfer und zum Theil die עולה, auf die Sünde beziehen, fallen unter den allgemeinen theokratischen Gesichtspunkt der Lebenspflicht. Sie sind Tribut und Dankgaben, die das Volk seinem Könige und Heilande bringt, wodurch es bekennt, von ihm allen Segen der Natur (darum die Erndtegaben), von ihm alles Heil seines Volkslebens (darum die Lösung der Erstgeburt), von ihm jedes specielle Glück (darum die Gelübde und speciellen Dankopfer) zu empfangen. Es sind also nur Bezeugungen des Glaubens des Volks an Gott als seinen Heiland und Bundesgott.

läßt sich sühnen, macht die Gerechtigkeit nicht unmöglich (3 Mos. 4, 2. 13. 5, 4.). Und was sind die Sünden, die als שגגה auftreten? Etwa kleine Fehler gegen das Ceremonialgesetz, Nachlässigkeiten, Irrthümer, unverschuldete Unreinheiten? Im Gegentheil, es sind auch solche Sünden, wie falscher Eid, Veruntreuung fremden Eigenthums (3 Mos. 5, 4. 6, 1. 3.), kurz solche, die direct den ersten und vornehmsten Geboten widersprechen. Den Gegensatz gegen solche Sünden, welche zu sühnen sind, bilden nicht etwa „schwere Verbrechen" in unserm Sinne, sondern Sünden, ביד רמה (4 Mos. 15, 30.), wäre es auch nur ein Opfern fremden Weihrauchs (2 Mos. 30, 33. 3 Mos. 10, 1., vgl. 4 Mos. 4, 20.) oder Holzspalten am Sabbath (4 Mos. 15. 31, 24.). Zu versöhnen ist Alles, was nicht den Glauben negirt. So lange Jemand noch gläubig das Heil hinnimmt, welches Gott bietet, so lange er es nicht von sich weisend mißachtet, ist seine Sünde zu sühnen. Wenn er nur durch die Stärke der Versuchung, den sinnlichen Hang, die Macht der Furcht, der Lust, des Leichtsinns zu einer Sünde gebracht wird, kann er Versöhnung erhalten, wäre seine Sünde noch so schwer; er kann im Bunde bleiben, kann zu den צדיקים zählen (3 Mos. 5, 4. 6, 1. 3.). Sobald aber Jemand dieses Heil mißachtet, es nicht zur Norm seines Lebens machen will, also es ungläubig von sich stößt, steht er außerhalb des Bundes, es giebt für ihn keine Sühnung mehr, — ausgerottet soll seine Seele werden aus der heiligen Gemeinschaft der Gerechten. (Vgl. die vorher angeführten Stellen.) Alle Sühnung gilt nur für den, welcher im Glauben das Heil, also auch seine Versöhnungsmittel, annimmt. Wäre es auch das kleinste Ceremonialgebot, woran sich der Unglaube zeigt, — es muß ausstoßen aus dem Kreise des Heils, — es vernichtet die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt [1]).

Schon hieraus folgt ein wichtiges Resultat für unsere Frage. Das Gesetz rechtfertigt nicht an sich, sondern nur unter Voraussetzung des Glaubens, — und nicht Gerechtigkeit aus den Werken sucht Gott (Jer. 7, 22.), sondern nur den Glauben sucht er, auch

---

[1]) Auch hier ist eine der Hauptschranken des alten Bundes. Der einmal verletzte Glaube ist durch Buße nicht wiederzugewinnen. Die Ausscheidung aus dem Heile ist eine Ausscheidung für immer. Das liegt mit Nothwendigkeit in der irdischen, staatlichen Form des Heils im Mosaismus, welche nach dem Ausscheiden aus dem Volke des Heils keine andere Stufe des Heils, keine Wiederanknüpfung an diese Stätten kennen kann.

im Gesetze. Zum צדיק macht nicht das Werk, auch nicht das Werk neben dem Glauben, sondern nur der Glaube, der sich im Werke offenbart. Eine Verfehlung des Thuns, ein Mangel daran, nimmt den Charakter der צדקה nicht weg; so können sich die frommen Sänger Israels mit vollem Rechte ihrer צדקה rühmen, wenn sie auch noch so sehr das Gefühl von Sünde daneben haben (vgl. vorzüglich Hiob, unter den Psalmen 69. 40. ꝛc.) Aber ein Widerspruch gegen den Glauben nimmt die Gerechtigkeit weg; jedes Mißachten des Heils, welches Gott giebt, jeder Kleinmuth, jedes Murren, jeder Abfall von dem wahren Gotte schließt aus der Gemeine der צדיקים aus.

Noch deutlicher aber zeigt es sich, wie die Gerechtigkeit im alten Bunde auf dem Glauben beruht, wenn man die Versöhnungsanstalten des alten Bundes selbst näher betrachtet, ihren Sinn und Gedanken erkennt. Wenn der Mosaismus eine Gesetzesgerechtigkeit im eigentlichen Sinne bringen wollte, und die Sünde, — was allerdings widersinnig, — doch darin sollte gesühnt werden können, so würden Thaten von Seiten des Menschen, Askese und Buße, oder „Gutesthun" im vulgären Sinne des Wortes die einzigen Formen sein, durch welche sich etwa der Defect wieder ausgleichen könnte. Aber wie anders ist es im Mosaismus! Nichts von indischer Selbstquälerei und Kasteiung, selbst das Fasten nur als Vorbereitung für die großen Tage Gottes (3 Mos. 16, 31.)! Die Versöhnung geschieht durch ein von Gott Gegebenes, eine Heilsordnung, die Gott seinem Volke verleiht, in welcher er sich als den Barmherzigen, den Erlöser Israels offenbart. Gott giebt Israel ein Heiligthum, das durch Weihung und Sühne bereitet wird, damit es stets die Gegenwart Gottes, des Heiligen, umschließen könne, verheißt nach seiner Gnade dort zu wohnen, damit Israel eine Stätte habe, wo es ihn finden kann, wo es nahen darf, um wieder mit ihm vereint zu sein [1]). Gott weiht ein Mittlerthum im Volke, das Priesterthum, wählt seine Mitglieder selbst, macht sie durch Weihung tauglich zu ihrem Berufe, damit das Volk stets eine Vertretung habe, welcher der Zugang offen steht zu seinem Heiligthume [2]). Gott giebt seinem Volke endlich das Mittel der Versöhnung: das Blut. Dieses, des Lebens Träger und Symbol, welches ihm allein gehört, welches kein Mensch nehmen dürfte, giebt er dem Menschen, damit sie es ihm wiedergeben, damit

---

[1]) 2 Mos. 25, 22. 27. 29, 43. 4 Mos. 7, 89.

[2]) 2 Mos. 28. 3 Mos. 9. 4 Mos. 3, 7. 8.

sie sich dadurch entsühnen [1]); er ordnet genau an, wie er das Opfer annehmen wolle, wie es ihm „ein süßer Geruch" sein solle [2]). Nicht die Gabe an sich entsündigt, sondern die Art der Gabe nach dem Gnadenwillen Gottes. Alles also, was zur Versöhnung gebraucht wird, ist von Gott gegeben, ist Heilsanstalt, die er gegeben und gegründet, — und nur weil dieß so ist, hat es sühnende Kraft. Es ist also hier wiederum das, was auf Seiten des Menschen die Sühnung möglich macht, nur der Glaube. Das von Gott dargereichte Heil hinnehmen, seine Versöhnung nur in ihm suchen, nicht in selbstgemachten Werken und Gedanken, glauben, daß Gott vergeben wolle, wenn man ihm naht nach den Vorschriften, die er gegeben, das ist es allein, worauf es ankommt. Daß der Sünder gerecht wird vor Gott, ist möglich, wenn er den Glauben nicht verletzt, geschieht in Wirklichkeit, wenn er dem Heile glaubt, welches Gott ihm in seiner Versöhnungsanstalt bietet [3]).

So stellt sich die Lehre des Mosaismus von der Gerechtigkeit folgendermaßen: Gott errichtet ein Heil in der Menschheit, giebt es als ein gegenwärtiges, in der Form einer Volks- und Staatsentwickelung sich entfaltendes, seiner Natur nach aber auf die Zukunft und Vollendung hinweisendes. Innerhalb dieses Heiles ist die צדקה, die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, die er selbst giebt, nicht eine Gerechtigkeit von menschlicher Sündlosigkeit erworben, sondern von Gottes Gnade den Sündern geschenkt. Wer dieses angebotene Heil annimmt, es gläubig zur Norm seines Gefühles, Erkennens, Willens macht,

---

1) 3 Mos. 3, 2. 4, 6. 18. 25. 30. 7, 25 f. 9, 18. 17, 10. 11. 12. 14. 4 Mos. 35, 33. 5 Mos. 12, 16. Was dabei als das eigentlich Versöhnende gedacht wird, kommt hier natürlich nicht in Frage Doch ist es schwerlich so zu denken, daß ein Leben für das andere genommen werde als Strafe, die den Einen statt des Andern treffe; denn die Strafe haftet nur an dem schuldigen Subjecte, — sondern so, daß ein Leben für das andere genommen wird als Zahlung einer Verpflichtung, Hingabe eines Gutes, als Zeichen und Bereitwilligkeit, die Strafe zu leisten, welche Hingabe des andern Gutes fordern würde. Das Versöhnende beruht aber immer darauf, daß Gott in seiner Gnade diese Hingabe statt der andern hinnimmt. Das Blut ist Symbol und Träger des Lebens, — das Fett (3 Mos. 4, 19. 26. 31. 7, 25. 9, 20.) der Lebensfülle.

2) 3 Mos. 1, 4. 9. 13. 17. 2, 9. 11. 19, 22. 2 Mos. 30, 10.

3) Auch hier liegt eine wesentliche Beschränktheit des alten Bundes, daß er nämlich das versöhnende Heil in einem menschlichen Thun sich entfalten läßt, wodurch der Begriff der freien Gnade wesentlich verdunkelt, für das Volk meistens ganz verdrängt ist.

ist צדיק, aus dem Glauben, nicht aus seiner Vortrefflichkeit [1]). Dieser Glaube schließt, da das Heil sich in der Form einer bürgerlichen und irdischen Lebensordnung darlegt, nothwendig den Gehorsam gegen diese, den Gehorsam gegen das Gesetz ein; wo er nicht todt, also heuchlerisch sein will, da fordert er Erfüllung des Gesetzes; diese also gehört zur Gültigkeit des Bundes [2]). Wenn der Glaube ein wahrhafter ist, wird auch der Gläubige diesem Gesetze Gehorsam entgegenbringen. Aber eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes wird dennoch durch die sarkische Schwäche und die Gewalt der Triebe unmöglich gemacht. Da es also trotz des Glaubens empirisch noch Sünde geben wird, die ja an sich nicht geduldet werden dürfte, hat das Gesetz eine von Gott selbst gegebene Ordnung der Versöhnung. Die eine Seite des Heils, welches sich in der Lebensordnung des alten Bundes entfaltet, ist eine versöhnende, sündentilgende. In ihr wird Jeder, der nicht ungläubig sich selbst aus dem Bunde schied [3]), der Gottes Gnadenanerbietung nicht ungläubig, ungehorsam, selbstgerecht verschmäht, sondern sie im Glauben erfaßt, versöhnt [4]). Er bleibt צדיק, obwohl er es seinen eigenen Werken nach nicht ist. Es läßt sich auch hier das Wort des Johannes anwenden: wer in ihm ist, sündigt nicht, — wer aber sagt, daß er nicht sündige, betrügt sich selbst, — wenn wir sündigen und unsere Sünden bekennen, haben

---

[1]) Hier liegt die erste Schranke des alten Bundes: er fordert sarkische Abstammung, und wenn er auch einen Blick in den Universalismus hie und da offen läßt, ist er in seiner Gegenwart doch durchaus auf ein einzelnes Volk beschränkt. Darin liegt ein „Zufälliges“ und darum Endliches, eine Weissagung auf die Aufhebung dieses Bundes, um einem andern Platz zu machen, darin die Gefahr des Vertrauens auf die Abkunft von Abraham.

[2]) Es liegt darin die zweite Schranke des alten Bundes; er läßt die Gerechtigkeit abhängen von der in der That sich zeigenden Stärke des Glaubens; da man aber nicht den Glauben, wohl aber die That sehen kann, so liegt darin die Gefahr der Werkheiligkeit, des Pharisäismus, oder des lieblosen Urtheils und der Verzweiflung an sich selbst. Der Glaube an das Heil des alten Bundes, weil er nicht aus dem persönlichen Heile seine Kraft schöpft, wird ferner niemals die genügende Stärke haben, ein wahrhaft sittliches Verhalten zuwege zu bringen, wenigstens bei der Mehrzahl. Das ist das *ἀδύνατον τοῦ νόμου* Röm. 8, 3. (vgl. S. 536.).

[3]) Die hierin liegende Schranke vgl. Not. 1. S. 537.

[4]) Hier ist die hauptsächliche Schranke, daß das Heil der Versöhnung sich in einem äußern Thun entfaltet (vgl. Not. 3. S. 539.), und daß die Heilsgüter selbst kosmische, provisorische sind, die nicht in sich selbst, sondern nur in ihrer geschichtlichen Heilsstellung versöhnenden Charakter tragen.

wir einen Fürsprecher bei Gott, und Gott ist treu und gerecht, uns zu vergeben und zu reinigen von aller Untugend (1 Joh. 3, 6. 1, 8. 2, 1. 1, 9.) [1]). Das Gesetz ist demnach allerdings ein **fordern des**, Bedingung der צדקה; man wird nur als Thäter des Gesetzes gerecht, aber nur weil Niemand das Heil gläubig annehmen kann, ohne Thäter des Gesetzes zu sein, weil in der Stellung zu ihm sich zeigt, ob die eigene sarkische Natur, ob das Greifbare, Sichtbare den Geist mit seinen Gedanken und Wünschen bewegt, oder die unsichtbare Welt, das von Gott gegebene Heil, welches seinem Wesen nach stets dem größten Theile nach ein *ἐλπιζόμενον* ist, — ob man der Welt mit ihren Gütern und Genüssen mehr glaubt, oder dem unsichtbaren Schöpfer der Welt [2]). Wo nur **diese** Bewährung ist, da ist das Zurückbleiben der That keine Trennung von der צדקה, da kann es versöhnt werden. Gerecht also wird der Fromme des alten Bundes aus dem Glauben an das im alten Bunde niedergelegte Heil.

IV. Die prophetische Vermittlung.

Καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον καὶ τὴν πίστιν ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. Matth. 23, 23.

Wir haben die mancherlei Schranken der Heilsauffassung im mosaischen Bunde schon im Vorigen berührt, die Gefahren ihrer Mißdeutung nahe gelegt. Sie bedurfte, um nicht zu einem falschen, schädlichen Begriffe vom Heile zu führen, mit Nothwendigkeit einer tieferen, aus demselben Geiste, der sie gegeben, stammenden Erfassung. Diese giebt uns schon die Geschichte des alten Bundes in der **prophetischen** Stufe, zu welcher wir hier auch die in den Psalmen und Proverbien beginnende hagiographische Entwickelung mit Recht zählen können. **Prophetie** liegt im Wesen des alten Bundes, gehört zu den Verpflichtungen des Bundesgottes. Wenn Gott verheißt, in dem Volke Israel zu wohnen, dasselbe zu führen und zu regieren, so kann es Boten von ihm erwarten, die es in schwierigen Lagen

---

1) Die Hauptausdrücke dafür sind נשׂא, פשׁע לו חשׁב פשׁע (Ps. 32.), כִּבֵּס, מחה ꝛc. (Ps. 51, 3. 4.); vgl. vorzüglich Ps. 103, 8.

2) Hier ist wieder eine Schranke des alten Bundes (vgl. Not. 2. S. 540.) daß das Heil in ihm **fordernd**, nicht als **Kraft des neuen Lebens** (*νόμος*, nicht *πνεῦμα*) auftritt. Dadurch ist die *κατάρα* des Gesetzes den tiefen Gemüthern nahe genug gebracht, — sich ausgeschlossen zu glauben aus dem Heil, weil sie seinen Forderungen nicht nachkommen.

seines Gottes Willen und Vorsatz wissen lassen, die es in den Dunkelheiten der Wege Gottes Licht sehen lassen, und die Gebote des Herrn in der Kraft des Geistes Gottes auslegen und dem Volke entgegenhalten. So steht die Verheißung, statt des unklaren Suchens nach Zeichen, wie es die gottverlassene Heidenwelt übt, eine feste, sichere Prophetie für Israel zu gründen, mit Recht in der prophetischen Thora mit Nachdruck hervorgehoben (5 Mos. 18, 15 ff.). Die Prophetie beginnt mit dem Bunde, Moses ist des Volkes erster und größter Prophet (5 Mos. 34, 10.), — Gemeingut des Volkes wird sie mit Samuel, welcher dem prophetischen Geiste feste Stätten und Formen gab. Aber die prophetische Periode beginnt erst in der Zeit, wo aus der Gegenwart des Heils in Israel, aus den Gütern des Bundes mit Moses, ein Stück nach dem andern verloren ging, als das Volk innerlich und äußerlich in seiner Gesammtheit unfähig ward, Träger des Geistes zu sein, den der Bund fordert und verleiht, als es deßhalb mehr und mehr des Trostes, der Strafe, der Weissagung bedurfte, um nicht ganz des Heiles verlustig zu sein, — also in der Zeit der Trennung von Juda und Ephraim.

Die Prophetie giebt freilich nirgends Anderes und Neues; der Bund Israels durch Moses ist es, auf welchem die ganze theologische Anschauung der Prophetie wurzelt. Er ist des Volkes Heil, Stärke und Licht, an welchem es sein Leben und sein höchstes Gut hat, — das ist der Propheten Ausgangspunkt [1]). Der Abfall von diesem Bunde, das Hinwenden zu andern Göttern, die nicht Götter des Heiles sind, die Verunehrung Gottes durch Verletzung seiner Rechte, — das ist der Sündenfall Israels, welchen die Prophetie kennt, — denn ihre Lehre von der Sünde erhebt sich nicht, wie die der Genesis, auf dem Boden der Menschheit an sich, sondern auf dem Boden Israels und des ihm wiedergegebenen Standpunktes der Gerechtigkeit [2]). Auch finden sich fast alle einzelnen Züge, welche die Prophetie entwickelt, schon im Gesetze angedeutet und präformirt; sie werden nur an's Licht gezogen und den Irrthümern des Volkes gegenüber geltend gemacht. Aber wie die Geschichte selbst den Bund

[1]) 5 Mos. 8, 14. 17. 9, 4. 5. 32, 6. 9. 33, 8. Jes. 43, 15. 63, 8. 10. Hos. 9, 10. 11, 1. Ezech. 16, 4 ff. 20, 11. 12. Hab. 3, 13. Ps. 1. 19, 8 ff. 16, 5. 11. 73, 25 f. 119, 30 ff.

[2]) Jes. 1, 18. 48, 8. 57, 3. 59, 3—9. Jer. 21, 2 ff. Hos. 1—3. Ezech. 16. 20, 29 ff. u. öft.

Israels mit Moses der Verklärung im neuen Bunde entgegen führt, nach dem ewigen Rathschlusse des Gottes Israels, so ist es auch ganz natürlich, daß der heilige Geist der Offenbarung immer klarer und deutlicher, immer tiefer und inniger die rechten Grundlagen sehen ließ, auf welchen die Vollendung ruhen sollte.

Wir werden, um diesen Fortschritt richtig erkennen zu können, am besten thun, die einzelnen Stücke der Heilslehre des Mosaismus in ihrer Fortentwickelung zu betrachten; sehen wir zunächst auf das Object, woran der Glaube sich hält, das Heil selbst, welches im Bunde gegeben war.

A. Im Bunde durch Moses war dasselbe in den Formen eines Volkes, Staates, Gesetzes dargelegt, an welche sich die Verheißungen des Herrn schlossen, in welche sich der Israelit gläubig hineinstellen mußte, um Object der Liebe Gottes, um צדיק zu werden. Diese Form des Heiles nun hatte sich nach manchen Zögerungen und Hemmnissen in Josua zu verwirklichen begonnen, war nach fast gänzlicher Entwerthung der Heilsgüter in der Richterzeit durch Samuel, den großen נביא und שׁופט zu einer Realität gekommen, welche den vollendeten Inhalt des Heils in sich schließen zu können schien. Das Gesetz ward zur Wahrheit, die Verheißungen des Bundes, deren wesentliche Grundlagen die Mittheilung Gottes an Israel und dessen Annahme zum Gottesvolke waren, erfüllten sich in dem aufblühenden Prophetenthume, gewannen sichtbare Gestalt in dem Heiligthume, welches durch David seinen Sitz auf Zion, durch Salomo seine feste Wohnstätte in dem Tempel erhielt. Die Grenzen Israels erweiterten sich, die Välker lernten den Gott Israels als Gott der Weisheit (1 Kön. 4, 34.), der Kraft und des Sieges (Ps. 18.) kennen. Die Form des Heils, wie sie im Mosaismus sich niedergelegt, schien die Zukunft des Heils, d. h. die völlige Mittheilung der göttlichen Gnade, die Machterweisung Gottes als des Bundesgottes über alle kosmischen Mächte, in sich schließen zu können (Ps. 2. 45. 110.).

Aber diese Hoffnung war nur kurz. Schon durch Salomo sank die innere Macht des Reiches, während die äußere noch blieb, und von da an, mit der Trennung der Reiche, ward ein Stück nach dem andern von dem schon Erlangten verloren. Die äußere Herrlichkeit, die Unantastbarkeit der Gottesstadt ward zu Schanden (1 Kön. 14, 25. Joel 3, 9 ff.), — die Mittheilung des göttlichen Geistes hörte auf, in einem organischen und normalen Verhältnisse zu der Lebensentwickelung des Volkes zu stehen; sie wird eine drohende, strafende,

scheidet sich von der großen Masse des Volkes streng und richtend aus. Kurz es ward den Gotterleuchteten gewiß, daß diese Gegenwart des Heils nicht so und ohne Unterbrechung könne zur Vollendung hinführen. Darum erweitert sich der Begriff des Heils. Nicht das Israel, das jetzt sich entwickelt, soll Erbe der Verheißung sein; es wird verworfen wie die Generation der Wüste, welche Canaan nicht geschaut. Erst muß ein Gericht vorhergehen, eine Läuterung, eine Erfüllung mit dem Geiste Gottes [1]), — aus dem Grabe des alten Israel soll der Knecht Gottes erstehen, auf dem der Geist des Herrn ruht [2]). Erst dann beginnt die Zeit, wo alle Güter des Heils sich vollenden, wo Israel erreicht, was es hofft, wo äußerer und innerer Segen sich die Hand reichen und ergänzen (Jes. 2. Mich. 4. Joel 4, 18., vgl. 3., u. öft.).

So wird das Heil ein wesentlich Zukünftiges, ein Object der Weissagung; darum tritt auch noch bestimmter die Glaubensforderung hervor, während bei dem Gesetze der Ausdruck „Gehorchen" als der nächstliegende mehr gebraucht wird [3]). — Schon das Deuteronom, das prophetische Gesetz, stellt seine Heilsvollendung an das Ende einer Läuterungszeit (29. 30, 6. 32, 5.) [4]). Die

---

1) Die Idee vom יום יהוה ist ursprünglich wohl nicht die des Gerichtes über Israel, sondern des Gerichtes über die Heidenwelt. In Zeiten, wie die Joels waren, wo noch Hoffnung freiwilliger Buße da ist, oder wie die Jes. 40—66., Sach. 1—8., Haggai, liegt die Strafe an dem Volke schon hinter dem Propheten, und es bleibt nur noch das „Rechtschaffen" an Israels Feinden. Doch muß auch da eine Erfüllung mit dem Geiste des Herrn vorhergehen (Joel 3.). Bei den andern Propheten aber ist es eine doppelte Vorstellung: Tag des Zorns über Israel, Tag des Zorns über die Heiden (so scheint auch in der Apokalypse das Gericht als doppeltes gefaßt). Die Hauptstellen für den Namen, der häufig auch mit יום ההוא abwechselt, sind Joel 1, 15. Obad. 15. Jes. 2, 12. 13, 6. Ezech. 13, 3. 30, 3. Amos 5, 18. Jer. 30, 17. Mal. 4, 5. — Dieser Tag soll sein am Ende der Tage, באחרית הימים *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* Hebr. 1, 1.) Doch steht dieser Ausdruck auch für die Zeit des Segens, welche nachher kommen soll, Jes. 2. Mich. 4. — Das Andere ist hier nicht zu entwickeln.

2) Jes. 40—66. Jer. 25, 11. Hos. 7, 1. 8, 10. 14, 1. Amos 9, 9. Mich. 2, 12. Zeph. 3, 20. Sach. 9, 11.

3) Baumgarten-Crusius a. a. O. 430: Die Verheißungen und Drohungen der Propheten nehmen diesen Glauben besonders in Anspruch (Jes. 7, 9. 2 Chron. 20, 20. Hab. 2, 4. Jes. 40, 30 ff.)

4) Ganz parallel ist hier das Deuteronom den Propheten der letzten Zeit Juda's nach der Trennung und den exilischen, Jer. 31, 37 ff. Jes. 25, 8. 26, 9.

Prophetie selbst hat mehr und mehr, immer geistiger und geläuterter, immer faßlicher und klarer das Heil als zukünftig sich vollendendes gesehen. Sie hat es geschaut als gegeben in einem Davidssohne, welcher des Volkes Bund realisiren werde [1]), begründet in einem Kommen Gottes und seines Geistes zu seinem Volke, in Majestät und Gericht [2]), — als einen neuen geistigen Bund, dessen Satzungen in's Herz geschrieben [3]). Aus der Gegenwart des Heils im Volke Israel wird im Prophetismus mehr und mehr eine Zukunft des Heils, die allerdings je nach Personen und Zeiten mehr oder weniger mit den Zeitverhältnissen vermischt, aber immer klarer, geistiger, weissagender, persönlicher von den Propheten erschaut wird.

So sehen wir schon in der Auffassung des Heiles selbst eine wesentliche Förderung des Mosaismus durch die prophetische Stufe, — und sehen diese eine Brücke nach dem neuen Bunde zu bauen. Zwar liegt auch dieß schon im Wesen des Mosaismus selbst; er ist ja auf völlige Heilsmittheilung gerichtet und darum seinem Wesen nach prophetisch; aber hier wird an der Hand der sich entwickelnden Geschichte auch die Idee weiter entwickelt. Es sind nicht mehr die Güter der Gegenwart des Heils, auf welche der Nachdruck fällt, sondern die ewigen Güter, welche nicht von der Zeit abhängen. So ist schon dem Deuteronom Canaan das Glaubensland (11, 12 ff. 12, 9.), es ist nur מנוחה, nur Land des Heils, wenn Gottes Segen es erfüllt (30, 20., vgl. Jer. 31, 2. Psalm 132, 14. 8.); das eigentliche Heil sind die Wege und Rechte Gottes, sind die Liebe und Erwählung des Herrn (4, 6 ff., vgl. 4, 20. 7, 8. 14, 2. 27, 9. 32, 9. 10.). So geht durch die späteren Bücher als höchstes Gut Israels die Freude an Gott hindurch, die höher ist, als alle Güter [4]),

---

Jes. 40—57. Ezech. 37. (Es ist das für die Ansicht über seine Entstehung im Zeitalter vor Jeremia, die jetzt mehr und mehr geltend wird, ein sehr wichtiges inneres Zeugniß.)

[1]) 2 Sam. 7. Hos. 3, 4 f. Micha 4. 5. Amos 9, 11. Jes. 9, 6. 11. Sach. 12, 8. 10. 14. — vgl. Ps. 2. 45. 72. 110. 89. in der zweiten Bedeutung, die sie als Lieder Israels erhalten haben.

[2]) Hos. 11, — 11. Jes. 40—66. Ps. 9, 8. 11, 6. 14, 7. 22, 29. 25, 22. 47. 50. 67. 68. 96. 97. 98. 99. 102. 124. 126., — vgl. 18, 7 ff. 68, 1 ff.

[3]) Joel 3. Jer. 31, 31—34. Hos. 2, 9. Ezech. 16, 60. 36, 26. 27.

[4]) Ps. 4, 8. 16, 5. 9. 36, 10. 17, 15. 63. Sprüchw. 4, 18 ff. 6, 23. 13, 9. 14. 16, 8. 19, 1. 17, 122, 2. 3, 12 ff.

die Leben, Licht und Schutz in ihm findet [1]), — also die Seite des Heils, welche mit Zeit und Raum am wenigsten zu thun hat. Das Heil, welches der Glaube umfaßt, dessen Empfangen in die Zahl der צדיקים einschließt, wird mehr und mehr ein geistiges, ewiges, zukünftiges. Es wird mehr und mehr zu einem Warten auf das Heil Israels, auf die Erlösung des Volkes, auf den Erlöser, den Gott senden werde, an das Kommen Gottes in seiner Majestät, um Israels Noth und Sünde zu tilgen (vorzüglich schön Ps. 126. 130, 8.). Ja in den tiefsten und großartigsten Stellen der Prophetie wird schon das Leiden mit eingeschlossen, durch welches jene Zukunft des Heils errungen werden muß, — das Leiden des Gottesknechtes *καὶ αἱ μετὰ ταῦτα δόξαι* (Jes. 52. 53. Sach. 12, 10., vgl. Ps. 22. u. dergl. nach seinem zweiten Sinne).

Darum sind die צדיקים der Psalmen und Propheten diejenigen Kinder Israels, welche, statt das gegenwärtig Sichtbare, den Glanz des Heidenthums, die Noth der Bundestreuen, sich zur Richtschnur dienen zu lassen, statt sich den לצים רשעים anzuschließen, dem Heile Israels glauben, welches da kommen soll, — das Israel echter Art, das seines Gottes harrt, und durch diesen Glauben sein Leben, Fühlen und Hoffen regieren läßt.

Der neue Bund und das Heil, welches er bringt, sind ja dann nur Anknüpfung an diese Fortbildung des Begriffs: den Moses und die Propheten verkündigt haben, er ist gekommen, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, das Reich der ewigen, unsichtbaren Güter der Wahrheit und des ewigen Lebens ist da, Gott hat sein Volk heimgesucht.

Es liegt darum auch in der Prophetie, weil sie viel mehr als an die Gegenwart des Heils und seine zeitliche Form sich an die Zukunft des Heils und seinen ewigen Inhalt hält, ein wesentlicher Zug zum Universalismus, ein Bestreben, die Schranken des Volkes zu erweitern, alle Völker aufzunehmen in den Chor derer, die dem Gotte Israels als dem Gotte des Heils danken [2]). Zwar ist es immer auf dem Boden des Bundes mit Israel, daß das

1) Ps. 3, 2 f. 34, 8. 20, 6. 121, 5. Hiob 5, 18 bis Ende. Sprüchw. 10, 9. 29, 1 ff. 2c.

2) Die Grundidee dazu liegt schon 2 Mos. 15, 15., vgl. 11. 4 Mos. 14, 21., sowie in den bekannten Segensworten über Araham (1 Mos. 12. 18. und dergl.) Die Hauptstellen sind: Jes. 2. 19, 23. 28, 18. 25, 6. 7. 56, 6. 66, 21. 60, 11. Jer. 12, 15—17. Micha 4, 1 ff. 7, 16. Zach. 9, 10. Mal. 1, 11. Ps. 22, 29 ff. 72. 2. 67, 4. 87. 92. 100. 102, 23. 148, 11.

Heil vermittelt wird (so auch Jes. 2. Micha 4.); das Heil muß von den Juden kommen (Mal. 1, 2. Habac. 3, 3. Jes. 45, 4 ff. 46, 3.); die dem Heile feindliche Heidenwelt muß vergehen [1]). Aber der ganze Gesichtskreis wird weiter, idealer, humaner.

Dieses Heil, geistiger und zukünftiger Art also, tritt zuerst in der prophetischen Stufe bestimmter als Gegenstand des Glaubens auf. Darum wird auch schärfer der Gegensatz gegen eigene Würdigkeit betont. Gott hat allein aus Gnaden, nicht weil das Volk dessen werth gewesen wäre, das Heil ihm gegeben (5 Mos. 8, 13. 18. 9, 5.). Das Ziel der Wege Gottes war, den Glauben an das Heil hervorzurufen (5 Mos. 8, 3. 32, 39.); diesen Glauben soll das Volk nimmer lassen (5 Mos. 1, 32. 7, 17. 29, 18. 32, 5. Ps. 50, 15. ꝛc.); selbst Wunder und Zeichen dürfen ihn nicht erschüttern (5 Mos. 13, 2 ff.).

B. Diese Fortbildung der Gedanken des Bundes in der Prophetie zeigt sich zweitens in der Auffassung von der Bewährung und Bezeugung des Glaubens. Im Mosaismus hat sich das Heil, die Mittheilung des heiligen Gottes an Israel, in einer Reihe von Ordnungen vereinzelt, welche das ganze bürgerliche und religiöse Leben umspannen; — die Idee eines Volkes Gottes hat sich in ihre einzelnen Erscheinungsformen auseinandergelegt. Wer den Glauben an das Heil hat, der muß damit auch Thäter des Gesetzes zu sein streben, sonst ist sein Glaube eine Lüge.

Nun ist natürlich im Mosaismus vorausgesetzt, daß die Gesinnung der That entspreche; es ist das sogar ausdrücklich dargelegt (2 Mos. 22, 31. 23, 9. 5. 3 Mos. 19. 25, 38. 43. 45.), — ja ein großer Theil des Gesetzes ist ohne solche Gesinnung eine Unmöglichkeit (2 Mos. 20, 3. 4. 17. 18.). Vorwiegend aber sind es Regeln des äußern Verhaltens, welche das mosaische Gesetz giebt. Und nach der Natur des fleischlichen Menschen werden stets jene innerlichen Forderungen zurückgetreten sein; es wird die Meinung sich gebildet haben, man könne sich als צדיק, als dem Bunde angehörig, des

---

[1]) Die Sache selbst ist bekannt (vgl. Obadj. Ps. 137 u. dergl.). Die Feinde Gottes, die so ausgeschlossen werden vom Heile, sind natürlich je nach der geschichtlichen Lage verschieden. Für Joel ist's Aegypten und die kleinen Nachbarreiche, während das Deuteronom Aegypten und Edom mit einschließt in das Heil (23, 7.), für Jesaja, Sach. 9—11., Micha, Nahum: Assur, — für Habacuc, Jes. 14. 24—26. 40—66. Sach. 12—14., Jerem., Ezechiel: Babel, für Daniel ist es die syrische Weltmacht.

Heils theilhaftig, zeigen, wenn man die äußere That den Formen der תורה anpasse. Diese Gefahr, welche in der Form des Mosaismus unvermeidlich liegt, welche sich überall da findet, wo das Heil als ein in äußeren Formen und Regeln sich entfaltendes gegeben wird, ist ein Hauptgegenstand der Polemik der Propheten und der mehr lehrhaft auftretenden Psalmdichter. Der heuchlerischen Erfüllung des Gesetzes gegenüber heben sie mit Nachdruck hervor, daß nur derjenige sich als צדיק erweise, nur derjenige wahrhaft zu Israel, dem Volke des Heils, gehöre, welcher die aus dem Glauben an das Heil stammende Gesinnung fühle: unbeschränkte Liebe zu Gott als dem Geber des Heils, und חסד ואמת gegen die Brüder, die desselben Heiles theilhaft, derselben Gottesliebe Gegenstände sind. Es ist eine Verinnerlichung der Gesetzesforderung, wodurch dieselbe viel unmittelbarer und unzweifelhafter zum Glaubenszeugnisse wird, weil keine Täuschung darüber möglich bleibt, ob das Herz wirklich im Glauben Gott und dem von ihm gegebenen Heile zugewandt ist. Dieß ist vorzüglich der Charakter des Deuteronom in seinem Verhältnisse zu den übrigen Büchern der Thora [1]); dieß ist der Hauptinhalt der gewaltigsten Sittenpredigten der Propheten [2]).

Man würde sehr unrichtig urtheilen, wenn man aus dem Gegensatze gegen Opfer, Fasttage ꝛc., wie er sich z. B. Jes. 1. zeigt, den Schluß ziehen wollte, daß die Propheten eine Treue und einen Gehorsam gegen die Thora in ihrer Gesammtheit nicht für nöthig gehalten hätten [3]). Kein Israelit kann gläubig sein, keiner also auch gerecht, welcher der Thora ungehorsam ist: das sagen einer ungezähmten, eigenwilligen, antinomistischen Richtung gegenüber die Propheten oft genug [4]); wird doch auch im Deuteronom das Gesetz, auch das Ceremonialgesetz, im Wesentlichen wiederholt [5]). Es handelt sich bei jenem Gegensatze, wie auch bei Jesu Gesetzespredigten, nur

---

[1]) 5, 29. 6, 5. 25. 10, 12. 16. 11, 13. 15, 7. 17, 20. 19, 4. 14. 15. 20, 5. 10. 24, 13. 16 ff. 30, 6. (33, 19., vgl. Ps. 51. 19.).

[2]) Jes. 1. Ezech. 16, 49. Hos. 4, 1. Amos 2, 7. 4, 1. 5, 4. Micha 6, 8. Deßhalb ist die prophetische Sittlichkeit, wie auch die christliche, in vieler Hinsicht der einfachen Frömmigkeit des vormosaischen Zeitalters wieder ähnlicher.

[3]) Will doch auch Christus, so lange er als Lehrer Israels sich offenbart, ehe er den neuen Bund in seinem Blute gegründet, nicht das kleinste Gesetz auflösen (Matth. 5, 17 ff.)

[4]) 1 Sam. 13, 9. Jes. 8, 19. Ezech. 5, 5. 7, 20. 17, 18. 20, 21. 23. 8. Hos. 4, 13. Mal. 1, 7 ff. u. dergl.

[5]) 5 Mos. 4, 1 f. 6, 25. 12. 14.

darum, das vor Allem herauszuheben, woraus der Glaube an das Heil deutlich und gewiß wird, jeder heuchlerischen, falschen Gesetzesthätigkeit den Vorwand zu nehmen. Wo der Gegensatz gegen ein pharisäisches Vertrauen auf die äußere Form des Gesetzes hervorzuheben ist, da kann es dann geradezu heißen: Barmherzigkeit, Gehorsam will Gott, — nicht Opfer, — Herzensbeschneidung, Zerreißen des Herzens, — nicht äußere Beschneidung, nicht Zerreißen der Kleider ist sein Befehl [1]).

So bildet die Prophetie diesen Theil der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben so aus: Nur das ist wahre Gesetzeserfüllung, was aus der Gesinnung fließt, die Zeugniß des Glaubens an Gott und sein Heil ist. Ohne diesen Inhalt ist alle äußere Form gleichgültig; ja sie wird zum Frevel; denn wenn Jemand, ohne wahrhaft Glied des Bundes zu sein, ohne gläubig mit ganzem Herzen an dem Heile zu hängen, doch äußerlich sich als צדיק darstellen will, so ist das eine Lüge, Heuchelei, — es ist ein Versuch, den Herzenskündiger zu betrügen, eine Beleidigung und Verachtung des Allwissenden, als wäre er ein kurzsichtiger Mensch, dem die Form für den Inhalt gelten kann.

Auch hier ist die Prophetie Ueberleitung zum neuen Bunde. Die Gesetzespredigt Christi (Matth. 5. 6. 7.), die Sittenlehre des Jacobus (1, 22. 25. 3. 4. 5.), ja alle apostolische Sittenlehre, die auf die ἀγάπη hinweist, dieses königliche Gebot auseinanderlegt, — ist nur die höchste Spitze der prophetischen Verinnerlichung des Gesetzes.

Je tiefer und innerlicher die Prophetie das Gesetz auffaßt, je weiter sie davon entfernt ist, in der correcten äußern Form eine Sicherheit des wahren Inhaltes zu sehen, — desto tiefer muß sich ihr auch die Gewißheit einprägen, daß Niemand das Gesetz wirklich erfülle, daß in Keinem die Angemessenheit des Gedankens und Handelns, welche aus dem Glauben folgen sollte, sich wirklich findet, daß sowohl das ganze Volk als jeder Einzelne in ihm der Versöhnung bedürfe. Dieses Gefühl ist am tiefsten und ergreifendsten in den wunderbaren Bußliedern Ps. 32. und 51. ausgesprochen, — es ist sonst Thema jeder Predigt der Propheten, die überall voraussetzen, daß das Volk den Bund verletzt habe, der Gerechtigkeit mangle, die vor Gott gilt [2]).

---

[1]) z. B. Joel 2, 13. 5 Mos. 10, 16. Hos. 5. 14, 3. Micha 6, 6—8. Jes. 1, 14. Ps. 35. 40. 50. 51. 69. rc.

[2]) am stärksten Jes. 1, 13 ff. Jer. 13, 23. 4, 22. Hos. 4, 1. 5. rc.

Hier gab nun, wie wir sahen, das Gesetz für die, welche den Glauben nicht verloren, — und von Anderen ist natürlich überhaupt nicht die Rede — eine Versöhnungsstätte und Versöhnungsmittel, im Anschluß an welche er durch Gottes חסד wiedererlangen kann, was ihm verloren ging, indem Gott seine Schuld vergiebt, wegtilgt, ihn reinigt. Natürlich ist die Antwort der Prophetie keine neue und andere. Aber sie erweitert auch hier den Begriff wesentlich. Schon darin liegt ein großer Fortschritt, daß eine Versöhnung auch dann für möglich gehalten wird, wenn Unglaube wirklich von dem Heil trennte. Dieser Gedanke, in 2 Mos. 33. 34. allerdings präformirt, beherrscht die Prophetie überall. Es wird vorausgesetzt, daß wirklich Unglaube, Lieblosigkeit, Götzendienst das Volk getrennt hat von seinem Gott [1]). Aber dennoch, wenn es nur umkehrt, wenn es nur in Reue und Buße den Herrn sucht, will er sich finden lassen [2]). Zwar ist dabei vom Volke, nicht vom Einzelnen die Rede, — aber an dieß richtet sich ja überhaupt die Prophetenrede, — und es liegt doch darin der Gedanke, daß, so lange der Unglaube noch eine Stätte überläßt, wo Umkehr beginnen kann, die Gnade Gottes ihr Ende nicht erreicht hat.

Aber auch die Anschauung von der Art und Weise der Versöhnung vergeistigt sich. Ursache der Sündenvergebung, Ursache, daß Gott das Volk und den Einzelnen als צדיק gelten lassen will, obwohl sie es an sich nicht sein würden, — ist natürlich einzig und allein Gottes Gnade, mit welcher er Israel, sein auserwähltes Kind, stets umschließt, so daß sein Herz überwallt vor Liebe zu ihm [3]). Er hat ja aus freier Gnade sich zum Heilande seines Volkes gemacht; seine Gnade hat ja allein die Heilsordnung dem Menschen verliehen, ihm die Sühnmittel gegeben, welche es natürlich nur deßhalb sind, weil er sie annehmen will, weil er sie geordnet im Rathschlusse seiner Liebe. So kann also nur der Versöhnung durch diese Heilsmittel erlangen, welcher sich dieser Gnade Gottes, diesem versöhnenden Heile als solchem hingiebt, gläubig an Gottes Gnade, bußfertig in Beziehung auf sein eignes Thun, und diese Bußfertigkeit im Bekenntnisse ausdrückend (Ps. 32.); nur dann können die Heilsmittel sein,

---

[1]) Vgl. Hos. 1—3. Jes. 1, 3. Jer. 25, 4. 5. 6. 7. Amos 2, 4 ff. Micha 3.

[2]) Hos. 1, 7 ff. 3, 2 ff. Jes. 1, 18 ff. Jer. 26. Jona. Micha 4.

[3]) 5 Mos. 9, 5. 29. 30. Jer. 3, 1. 12. 22. 4, 1. 14. 18, 8. 22, 3 f. 26, 13. Micha 7, 18. 19. Ezech. 18, 32. Hos. 12, 6. 7. 14, 2. Sach. 5. Amos 5, 4. Jona. Ps. 65, 3. 25, 11. 103, 8. 145, 8.

was sie sollen. Anders aber denkt der weltlich gesinnte Theil des Volkes. Ihm ist die Gabe selbst, die er Gott bringt, eine Genugthuung an sich, ein Gott erwiesener Dienst. Statt Buße und Glauben, statt Bethätigung derselben in Liebe und Treue bringt er Gott Schaafe und Stiere [1]). Die abergläubische Masse der Glieder des alten Bundes hat stets in dem äußern Werke des Opfers das Versöhnende gesehen — (wozu allerdings eine gewisse Berechtigung in der Form der alttestamentlichen Versöhnung lag) — wie die abergläubische Masse der Glieder des neuen Bundes in den Sacramenten als opere operato, in dem Heilstode Christi, ohne daß er innerlich angeeignet ist, in dem „guten Werke" der Buße (freilich mit viel weniger Vorwand der Entschuldigung) das Versöhnende gesehen hat und sieht. — Da muß denn natürlich die Prophetie vor Allem mit Nachdruck darauf hinweisen, daß in jedem Werke keine Heiligung und Versöhnung an sich liegt, daß Gott solche Opfer haßt und verwirft, und allein von dem Menschen Buße und Glauben will [2]), — der sich dann zeige in neuem Leben, in Dank und Verehrung gegen Gott, in Gerechtigkeit und Milde gegen den Nächsten [3]).

So muß auch hier die Prophetie eine Brücke bilden zum christlichen Versöhnungsbegriffe. Nicht wegen der menschlichen That, der menschlichen Aufopferung verzeiht Gott die Sünde, sondern allein wegen seiner Gnade, die sich im Bunde entfaltet, wie sie Ursache des Bundes ist. Der Mensch hat nur zu empfangen, hat sich mit dem Wunsche nach Gnade, d. h. mit Buße und Bekenntniß, dem Heile zu nahen, im Glauben des Heils sich zu getrösten, das auf Gott und seine unzerstörbare Verheißung, nicht auf die *ἔργα τοῦ νόμου* gebaut ist. Dieser Glaube manifestirt sich dann in dem Gefühle eines sündenleeren Herzens, welches jauchzt und selig ist, zeigt sich in der neuen Richtung des Lebens, welches, Gott und seinem Gesetze treu zugewandt, den Stempel eines Lebens im Heile trägt [4]).

Aber noch mehr. Die Versöhnungsmittel des alten Bundes

---

[1]) Jes. 1, 10—18. 58, 2. Hos. 5, 6. 6, 6. 14, 2 ff. Mich. 6, 6. Jer. 7, 4.

[2]) Jes. 1, 13. 14. 7, 9. Hos. 5, 6. 15. 6, 3. 12, 7. Mal. 3, 4 ff. Jer. 17, 5. Joel 2, 13. Ps. 40, 7 ff. 50, 8. 15. 51, 18. u. öfter.

[3]) Jes. 1, 16 ff. Ps. 22, 26 ff. 40, 7 ff. 50, 14 ff. 69, 32. rc.

[4]) Vgl. in Ps. 32. 51.; außerdem 40, 4 ff. Die Forderung der Trauer um die Sünde Ezech. 9, 4. Joel 2, 12 f., — die Erwähnung des neuen Geistes Ezech. 18, 31. Ps. 51, 12 ff.

tragen an sich den Charakter des Provisorischen. Sie sind ja irdische, kosmische, — nur durch Gottes Gnadenwillen geweiht, um Darstellungsformen des Ewigen zu sein (Jes. 43, 25. Hebr. 7, 11. 16. 27. 8, 5.); nicht an sich tragen sie versöhnenden Charakter, reichen nicht hinein in das Wesen Gottes, das Heiligthum seiner Liebe und Heiligkeit. Darum können diese Formen fallen und einem ewigen Wesen Platz machen. Die Prophetie sieht die Zeit, wo die Heilsstätten des alten Bundes unnöthig sein werden (Jer. 3, 16 f. 31, 33.), — wo Alles, was sie irdisch-kosmisch ausdrückten, geistig sein wird (Joel 3. Jes. 54, 13. Jer. 24, 7. 31, 33.). Freilich ist auch da noch immer an die alten Formen angelehnt (Ezech. 40 ff.). Aber die Opfer werden zu geistigen Opfern (Ps. 22, 25 ff. 40, 7. 50, 14. 17. 51, 19. 69, 32.), der Tempel zu einer Gegenwart Gottes selbst (Jer. 3, 16 f. Jes. 60, 20 ff., vgl. Offenb. Joh. 21, 22.), — das Gesetz zur Geisteskindschaft (Joel 3. Jer. 31, 33. Joh. 6, 45.). Eine solche Vorstellung von einer Versöhnung Gottes auch ohne die Formen des Heils im Mosaismus kann natürlich nur eine prophetische sein. Wenn sie sich als gegenwärtige aufstellen wollte, so würde sie eine unethische Verkennung des Zornes Gottes sein, der auf der Sünde lastet, so würde sie ein Ungehorsam gegen die von Gott geordneten Wege des Heils werden. Aber die Weissagung erfaßt im Geiste Gottes die Zeit, wo eine wahrhafte, in Gottes Wesen selbst begründete Versöhnung gegeben ist, welche dann natürlich nicht mehr der cosmischen Formen bedarf, weil sie eine ewige, geistige, unzerstörbare Form sich selbst geschaffen (Hebr. 7. 8. 9. 10.).

So stellt sich die Lehre von der Gerechtigkeit des Menschen im Prophetismus folgendermaßen: Gerecht wird der Mensch kraft der Gnade Gottes, die ihn in ein Heilsverhältniß zu sich, den Bund, gesetzt hat. Dieses Heil im Glauben erfassend hat er die richtige Stellung zu Gott. Israel ist Gottes eingeborner Sohn, den er sich erkauft, den er geliebt hat, ohne eigenes Verdienst desselben. Nichts fordert er von ihm, als daß er das dargebotene Heil hinnehmend nicht von ihm weiche[1]). Dieses Heil ist ein geschichtlich gegebenes, ein schon gegenwärtiges, aber ein solches, das wesentlich einer Vollendung in der Zukunft harrt, das Gott in einer Zeit des

[1]) 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 1, 31. 8, 5. 32, 18. Hos. 11, 1., vgl. Jes. 1, 14 ff. Jer. 7, 22. 3, 19. 31, 9. Jes. 63, 16. Vgl. Umbreit a. a. O. 194. 288.

Heils verklären und erfüllen wird. Wer sich diesem Heile hingiebt, ihm vertraut, seine Sehnsucht und Hoffnung auf es richtet, — wer es im Glauben als das höchste Gut, als Triebfeder seines Handelns betrachtet, — der ist gerecht. — Diese gerecht machende Richtung des Gemüthes, dieser Glaube, zeigt sich, indem das Heil als Norm des sittlichen Handelns hervortritt; wenn sie sich so nicht bewährt, ist sie nicht eine wahrhafte gewesen, kann also auch nicht die צדקה geben. Dieses sittliche Handeln hat sich zu zeigen als der Norm des von Gott gegebenen Gesetzes sich anpassend; aber nur dann zeigt es sich so, wenn es aus der rechten, dem Glauben angemessenen Gesinnung hervorgeht, — wenn es nicht ein leeres Formenthun, sondern ein Beweisen der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, ein Leben in Treue, Billigkeit, Humanität.

Diese Bewährung des Glaubens wird wegen der sarkischen Schwäche stets eine unvollkommne bleiben, und ist bei dem Volke wie bei den Einzelnen stets eine solche geblieben. Aber überall, selbst wo Frevel Gott beleidigt hatte, läßt sich Vergebung finden, so lange die Anknüpfung an den Glauben noch möglich ist. Israel hat dann mit büßendem und bekennendem Munde sich zu dem gnädigen Gott zu wenden, hat in aufrichtigem Umkehren zu seinem Gott und Bereuen seiner Schuld um Gottes Gnade zu bitten. Er will, wenn man sich gläubig an das Heil wendet, die Sünde nicht ansehen, sie abwäschen, austilgen aus dem Buche der Schuld. Buße und Glaube erhalten kraft der göttlichen Heilsordnung, kraft der im Bunde niedergelegten Gnaden und Versöhnungsschätze die Vergebung der Sünden. Diese Gnaden- und Versöhnungsschätze des alten Bundes selbst aber deuten in ihrer kosmischen, vergänglichen Form darauf hin, daß aus ihrer zeitlichen Form eine ewige, geistige Form, ein Bund des Geistes, hervorgehen soll.

So ist die Prophetie in fast allen Stücken der Uebergang aus dem alten Bunde in den neuen, verläßt fast überall die zeitweilige Beschränkung, in welcher das Heil sich im Mosaismus dargestellt, und deutet die Wege an, auf welchen es sich zur Vollendung entfalten kann. Aber sie bleibt doch ihrem Wesen nach selbst beschränkt und unvollkommen, über sich hinausweisend, — ist doch ihr Leben ein Leben in der Hoffnung. Denn 1) bleibt das Heil wesentlich ein zukünftiges, draußen stehendes, besitzt also noch nicht die Kraft, wirklich eine Lebens- und Heilsgestalt in den Gläubigen hervorzurufen. Und auch in der Zukunft steht es noch viel mehr als ein Heil,

welches sich in äußern Dingen und Verhältnissen offenbart; nur an wenigen Höhepunkten erhebt es sich zu einem lebendigen, persönlichen, welches auch persönliches Heilsleben mitzutheilen im Stande sein kann.

2) fällt Glauben und Thun immer noch zu sehr auseinander, weil der Bund noch nicht der Bund des Geistes ist, sondern noch ein Bund äußerer Formen, steht das Handeln noch neben dem Glauben. Zwar ist dem Prophetismus klar, daß der Gläubige auch an sich Thäter des Gesetzes sein muß, daß das Gesetz nur aus dem Geiste heraus, den der Glaube giebt, wahrhaft erfüllt wird, — aber das Gesetz hat noch viel zu sehr den Charakter des Einzelnen, so zu sagen Zufälligen, als daß es immer als nothwendige Consequenz des Glaubens empfunden würde. Nicht im Principe, aber in den Consequenzen bleibt ein Dualismus zwischen Glauben und Erfüllung der Formen des Gesetzes. Es ist die höhere Einheit nöthig, die Einheit des Geistes, in welcher das Gesetz als geistig erfaßtes und erfülltes nicht mehr neben dem Glauben, sondern nur in ihm gedacht werden kann. — Weil ferner der Glaube noch nicht das lebendige Heil erfaßt, fehlt ihm auch jene Kraft, die nöthig ist, um sich stets zur Erfüllung des Gesetzes getrieben zu fühlen. Das Gesetz ist pneumatisch, der Mensch bleibt sarkisch (Röm. 7, 14.), — es bleibt ein ἀδύνατον τοῦ νόμου (Röm. 8, 3.), es bleibt eine Unseligkeit, die das Heil, weil es sich als νόμος darlegt, nicht bezwingen kann, — es bleibt eine κατάρα, eine innere Unfreiheit, die mehr und mehr auch den Glauben vernichten muß.

3) Auch die Formen der Versöhnung sind zwar als kosmische und vorübergehende erkannt, bleiben aber doch zunächst noch in dieser kosmischen Form. So entsteht ein Gefühl des Mangels; der Mensch fühlt, daß diese Formen nicht wirklich das Gefühl einer Versöhnung und Einigung hervorrufen können (Hebr. 7, 11. 10, 4. 9, 1 ff. 9.), und hat doch noch nicht die vollendete Versöhnungsstätte, kurz es ist der Boden der Thora im Geiste verlassen, aber es ist der neue höhere Standpunkt noch ein unerreichter, zukünftiger.

So ist die Prophetie wohl überleitend auf den neuen Bund, steht aber selbst noch wesentlich im alten. Es gilt auch hier das Wort Christi, daß der Kleinste im Himmelreiche größer ist, als der Größte im alten Bunde und den Propheten. Die Prophetie ist gleichsam das Schattenbild des neuen Bundes, wie es sich aus den Zügen des alten Bundes mehr und mehr heraushebt. Im neuen

Bunde aber ist die Hoffnung Erfüllung, die Versöhnung Wahrheit, das Gesetz Geist geworden.

V. Die Glaubensgerechtigkeit im neuen Bunde.

Was die Prophetie gehofft hatte, geschah. Das Heil, welches geschichtlich sich anlehnend an die mosaische Heilsordnung, aus dem alten Bunde geboren, dennoch als ein zukünftiges, ideales der Prophetie vorgeschwebt, ward wirklich [1]). Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ward gegründet, welche alle Heilsgüter der Theocratie vergeistigt und vollendet bot [2]). Die Kinder des Volkes wurden eingeladen, Theil daran zu nehmen [3]). Der Davidssohn, in welchem die Heilsgnaden Israels sich vollenden sollten, ward geboren [4]), Gott kam zu seinem Volke [5]). Und was schon die Weissagungen der Propheten erschaut, — in das Gottesreich, obwohl es zunächst an die Kinder Israels sich wandte [6]), wurde die Fülle der Heiden eingeladen, der Davidssohn war auch Menschensohn (Matth. 22, 8 ff.).

Mit seinem Blute, als dem דַּם הַבְּרִית [7]), versiegelte er einen neuen Bund die *καινὴ διαθήκη* [8]), geschlossen zwischen Gott und allen Menschen [9]). Dieß ist ein Bund, in welchem eine neue, völlige, endgültige Gestalt des Heiles sich darbot. Er bot ja nicht bloß Offenbarungen des Göttlichen in zeitlich-kosmischen Formen, er bot eine Offenbarung des Göttlichen selbst, des *λόγος* (Joh. 1, 1 ff. 14, 6. 17, 3. 1 Joh. 1, 1.) — oder, wie es die Kirche ausdrückt, des Sohnes Gottes — im Menschen, in der Bestimmtheit einer wahrhaft menschlichen Entwickelung, an welcher Alle Antheil haben, soviel vom Weibe geboren Menschenkinder auf dieser

---

1) Röm. 3, 2. 21. 9, 4. 5. 11, 18. Eph. 2, 20.

2) Ueber diesen Begriff bei Christus vgl. Schmid a. a. O. S. 266 ff.

3) Matth. 3, 2. 4, 17. 23. 10, 7. 12, 28. 18, 23. 20, 1 f. 22, 2 ff. Col. 1, 13. 2 Theß. 1. 5. Es ist ein *καλεῖν ἐν χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Gal. 1, 6. 1 Cor. 1, 9. Hebr. 3, 1. 1 Petr. 1, 5. 2, 9.; vgl. Riehm a. a. O. 823. Schmid a. a. O. 251. Darum *εὐαγγέλιον*, Röm. 1, 16.

4) Matth. 12, 23. 16, 16. 21, 9. Joh. 1, 34. 50. 7, 42. 12, 15. Röm. 1, 3.

5) Joh. 1, 14. 1 Tim. 3, 16 (?). Darum ist's eine neue *ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 1 Cor. 1, 30. Col. 1, 13. Röm. 3, 24.

6) Matth. 10, 6. 15, 24. Joh. 4, 22. 12, 23.

7) 2 Mos. 24, 8. Zach. 9, 11., vgl. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 11, 25. Hebr. 9, 20. Matth. 26, 28.

8) Hebr. 9, 15. 12, 24. Gal. 4, 24.

9) Röm. 3. 9, 24. Eph. 2, 15. 3, 6.

Erde sind [1]). Dieser Bund ist auf πνεῦμα καὶ ἀλήθεια hin gegründet (Joh 4, 23.), — er bietet nicht mehr provisorische, irdische, kosmische Heilsgüter, sondern das völlige Heil, — das Licht und Leben der Welt [2]), die Speise des ewigen Lebens [3]), die Wahrheit und den Frieden und die Freiheit [4]), die Erlösung von den Sünden, die Annahme zu wahrhaften Gotteskindern [5]), die selige Gewißheit der Vaterliebe Gottes [6]). Es war hier wie im alten Testamente die Gnade Gottes, die ohne Verdienst der Menschen ihnen das Heil bot [7]) (hier ζωὴ ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [2 Tim. 1, 2.]). Aber es war nicht mehr die langmüthige Gnade Gottes, die eine Zeitlang mit dem Gerichte verzieht (1 Petr. 3, 20. Röm. 3, 26.), — nicht jene vorbereitende Gnade, die auf das Ende der Wege Gottes hinweist (Matth. 11, 13. Hebr. 1, 1.), — es war jetzt die erlösende und vollendende Gnade [8]), die dem Menschen die περιποίησις σωτηρίας (1 Thess. 5, 9.) bietet, die ihm in dem Gottes- und Menschensohne ein Heil verliehen, welches ewig, genügend, völlig ist.

Der Bund wird geschlossen über dem Tode des Mittlers. So entsteht die erste Reihe von biblischen Bildern, welche sich um diesen als das eigentliche Centrum des Heilswerks sammeln.

1) Der Tod Christi ist der Tod, welcher geschehen mußte, um den Bund zu ermöglichen (Röm. 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13.). Wie es ein Tod sein muß, der einen Bund besiegelt, so mußte Christus sterben, damit dieser Bund Gültigkeit erhielte; sein Blut ist das αἷμα διαθήκης. Nicht eher gilt der Bund der Menschheit mit Gott, bis die Menschheit in Christo Tod und Teufel siegreich bestanden (Hebr. 2, 14.), bis sie ihre Verbindung mit Gott durch die Schrecken des Todes bewährt hat, bis es in der Menschheit ein heiliges Opferblut gab, durch dessen Besprengung die Theilnehmer des Bundes geheiligt werden. — Damit ist auch verwandt der Begriff des Loskaufens durch den Tod Jesu aus der ματαιότης und des Teufels Reiche (1 Petr. 1, 18. Hebr. 2, 14 ff.), aus dem Fluch des Gesetzes ꝛc.

---

[1]) Joh. 10, 16. Röm. 1, 16. 3, 23. Col. 3, 11.
[2]) Joh. 1, 4. 8, 12. 6, 57. 1 Joh. 1, 2. Col. 1, 25 ff. 2, 9.
[3]) Joh. 4, 14. 6, 27., vgl. das ganze Capitel.
[4]) Röm. 5, 1. Gal. 5, 1. 2 Cor. 3, 17. Eph. 2, 14.
[5]) Joh. 1, 12. 1 Joh. 3, 1. 2. Röm. 8, 15. Eph. 1, 5. Gal. 3, 26. 4, 6.
[6]) 1 Joh. 1, 3. 4. 3, 21. 4, 17 ff. 5, 14. Eph. 2, 18. Röm. 8, 15.
[7]) Joh. 15, 16. 2 Cor. 5, 18. 19. Eph. 1, 4 f. 2, 5. 8. 2 Tim. 1, 9. u. öft.
[8]) Joh. 3, 17. 19. 1 Petr. 1, 11. 20. Eph. 1, 11. 3, 11. Col. 1, 26. 2, 2.

Denn eine λύτρωσις, ein Erkaufen (vgl. das עם זו קנית), muß vorhergehen, damit der Bund möglich sei; ein Bund setzt voraus, daß er sich an Freie wendet; nur diese können sich verpflichten, — nicht Solche, die schon einem andern Herrn angehören; wie Gott die alte Gemeine durch Moses aus der ägyptischen Knechtschaft erlöste. Symbol dieses Verhältnisses ist die Taufe, welche eine Taufe in den Tod Christi ist und die Güter seines Todes in dieser Rücksicht in sich trägt.

2) Der Tod Christi ist ἔνδειξις, παράδειγμα, an welchem man sieht, welche Strafe des Bundbrüchigen harrt (Röm. 3, 25., vgl. Jer. 34, 18. 20.). Wenn das am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden? — die strafende Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in Christi Kreuze in ihrer furchtbaren Majestät.

Schon darin liegt nun, was Christi Tod für ihn und was er für uns gewesen, und daran schließt sich eine zweite Reihe neutestamentlicher Ausdrücke über Jesu Tod.

1) Es ist ein Tod ὑπὲρ, περὶ ἡμῶν [1]). Darin liegt nicht an sich der Begriff der Stellvertretung (vgl. Joh. 13, 37.), sondern nur, daß der Tod eine That war, die uns zu Gute geschehen ist, um uns zu retten und zu befreien, um sein Werk zu vollenden, dessen Ziel unsere Seligkeit war. Aber wenn man den andern biblischen Begriff hinzunimmt, daß der Tod, daß die Hingabe an den Feind der Menschheit Schicksal der Menschheit war, wenn sie nicht erlöst ward (Hebr. 2, 14 ff., vgl. Matth. 27, 46.), so entwickelt sich auch der Begriff der Stellvertretung. Statt daß wir den Tod leiden mußten, hat er ihn gelitten, der ihn nicht schuldig war (Joh. 1, 29. 1 Petr. 2, 22. 24. 3, 18.), — statt daß wir eine κατάρα wurden, ist er es für uns geworden (Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.).

2) Von Jesu Seite war sein Tod ein Tod der πίστις (Joh. 12, 24. Matth. 26, 39. 53. 54. Hebr. 12, 2.) und der ἀγάπη (Röm. 5, 6 f. 1 Tim. 2, 6.). Als solcher ist er vorbildlich. Auch wir sollen unser Leben lassen im Glauben an Gott (1 Joh. 4, 10. 16. Phil. 2, 8. 17. Hebr. 12, 2.) und in Liebe zu den Brüdern (1 Joh. 3, 16. 23. 4, 7. 11.).

Ist der Bund geschlossen über Jesu Tod, so ist er besiegelt durch die ἀνάστασις Jesu; denn indem Gott den Herrn Jesum aus dem Tode emporhob, bezeugte er, daß er die in ihm versöhnte

---

[1]) z. B. Matth. 26, 28. Luc. 22, 20. Marc. 14, 24. Joh. 6, 51. 10, 15. 11, 51. 52. 15, 13. Eph. 5, 2. 1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 14.

Menschheit zu sich heraufziehen wolle, — ihre Schwachheit verklären, ihrem Tode seine Macht und seinen Stachel nehmen. Auf dieses Siegel des Bundes legt besonders Paulus Gewicht, der überhaupt wo möglich gern auf das Zukünftige, das wir errungen, hinweist, — fast mehr als auf das Vergangene, das für uns gesühnt ist [1]).

Auch das Heil, welches Gottes Gnade im neuen Bunde gegeben, obwohl es an sich und seinem Wesen nach ein vollendetes, ewiges, völliges ist, bleibt dennoch ein zukünftiges, wie das Heil, welches der alte Bund seinen Gliedern geboten. Der Anfänger und Vollender unseres Glaubens ist in die Herrlichkeit, in das Allerheiligste gegangen, — wir aber sind zurückgeblieben in der σάρξ; κόσμος und διάβολος kämpfen gegen die Herrlichkeit, die sich in uns offenbaren soll; der innern Gestaltung der neuen Menschheit entspricht noch nicht die äußere Gestaltung von Leib und Welt. Es muß eine παρουσία kommen, wo, was innerlich ist, auch äußerlich wird, wo, was nicht aus Gott ist, ausgeschieden wird aus dem Kreise des Lebens. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν muß ihren irdischen Schleier abwerfen (2 Thess. 1, 10.), daß sie in der Lichtgestalt des neuen Jerusalem leuchte (Offenb. Joh. 21. Jes. 60.). So lange bleibt das Heil zukünftig. Zwar ist der Geist uns ein Pfand der zukünftigen Güter (2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. 4, 30.), zwar schmecken wir die Kräfte der zukünftigen Welt in diesem Geiste (Hebr. 6, 5.), — das Heil ist dem Geiste und vor Gott ein gegenwärtiges, wir sind wohl selig, — doch auf Hoffnung (Röm. 8, 23 ff.), wir leben schon in Gott und seiner Liebe (Joh. 17, 23. Phil. 3, 20. Hebr. 6, 4 ff.) Aber es muß eine ἀποκάλυψις eintreten; noch ist's eine κληρονομία, eine κατάπαυσις von Gott bereitet, ein Ehrenkranz, am Ende der Laufbahn aufbehalten [2]). Darum wird auch so oft darauf hingewiesen, daß die gegenwärtige Gestalt der Glieder des Bundes eine Gestalt der θλῖψις, der Leiden, des Todes Christi sei, darum so lebhaft darauf hingewiesen, daß die Auferstehung Christi uns das Pfand und die Gewißheit sei, gleichen Heils theilhaft zu werden nach den Leiden der Zeit (z. B. Röm. 6, 5.).

---

[1]) Röm. 1, 4. 4, 24. 6, 9. 7, 4. 8, 11. 34. 10, 9. 1 Cor. 6, 14. 15, 4 ff. 14. 17. 20. 2 Cor. 4, 10. 14. Eph. 1, 20. Phil. 3, 10. Col. 1, 18. 2, 12. 2 Tim. 2, 8., vgl. Hebr. 1, 4 ff. 7. 8. 1 Petr. 1, 3. 21.

[2]) Matth. 16, 28. 19, 28. Joh. 6, 40. Röm. 5, 2. 6, 22. 8, 18 ff. 24. 1 Cor. 1, 7. 13, 10. 12. 15, 24—29. 42 f. 54 ff. Eph. 1, 10. 18. Phil. 1, 6. 10. 3, 12. 21. 1 Thess. 1, 10. 2, 19. 3, 13. 5, 23. Hebr. 4, 2 ff. 1, 14. 6, 19. 13, 14. Jac. 5, 8. 1 Petr. 1, 4. 4, 13. 1 Joh. 3, 2. Vgl. Schmid a. a. O. 269.

Eintritt in diesen Bund, in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die Vollendung des Heils, in die Gemeinschaft, wo wir durch Christum ἅγιοι καὶ ἄμωμοι (Eph. 1, 4.), wo wir vor Gott gerecht sind, — kann nur der Glaube geben. Gegen die Meinung, schon die fleischliche Geburt von Abraham könne dazu berechtigen, diese mache an sich schon würdig, das Heil zu empfangen, hat Christus nicht weniger als Paulus geeifert [1]), — hat stets Glauben als Bedingung der Aufnahme verlangt [2]). Es sind ja Gnadengüter jener Welt, Schätze, welche nicht aus der σάρξ stammen, die es zu ererben gilt; wie könnte sarkische Verschiedenheit einen Unterschied machen für den Empfang derselben, — wie könnte etwas Anderes als der Glaube, der Mund, den der Geist dem Pneumatischen öffnet, sie aufnehmen und erlangen?

Aber der Glaube ist nicht bloß nöthig, nicht bloß οὐ χωρὶς πίστεως erlangt man das Heil, — er ist das einzige Nöthige. Nicht etwa bedarf es noch außer dem Glauben eines Hineintretens in den alten Bund, eines Zusammenschließens mit den Formen des Heils im Mosaismus. Der Glaube macht auch die tauglich, welche Nichts von den sarkischen Vorzügen des Mosaismus mitgenießen, — das hat der Herr selbst gesagt (z. B. Matth. 21, 31.), — das haben seine Apostel erfahren (Apg. 11, 14 ff.), das hat Paulus auf's Nachdrücklichste als einen Fundamentalsatz des Heiles in Christo vertheidigt (Gal. 2, 15. 5, 3. Röm. 3, 29.). Es würde ja sonst die Gnade in Christo aufhören, Gnade zu sein, sie würde ja damit abhängig von der Natur und Beschaffenheit des Menschen; es würde ja damit der Glaube an Gottes Gnade in Christo seine ganze Bedeutung verlieren; denn wenn er dieselbe mit sarkischen Eigenschaften theilen müßte, wäre er ganz unnütz (Gal. 21, 2. Röm. 9, 32. 11, 6.); das ist ja gerade die Schuld, welche das Israel des Fleisches hindert, in das Himmelreich zu kommen, daß es ἐξ ἔργων die Seligkeit erringen will, sich gegen die freie Gnade verhärtend (Röm. 9, 32.).

Ist es also hier wie im alten Bunde der Glaube an das Heil, welcher gerecht macht, — so bekommt doch der Glaube eine wesentlich andere, concretere Gestalt. Das Heil giebt sich ja im neuen Bunde nicht mehr in den Formen einer äußeren Anstalt, nicht mehr als

---

[1]) Matth. 3, 9. 12, 39. 15, 8. 23, 13. Joh. 8, 33 ff., vgl. Jes. 63, 16. — Röm. 9, 6 f. Gal. 3, 7.

[2]) Matth. 8, 2. 10. 26. 9, 2. 22. 28. 10, 32—37. 13, 44 ff. 17, 21. 21, 31. Luc. 8, 50. Joh. 6. 8, 45 ff. 14, 1, vgl. Röm. 3, 22. 29 ff.

Verheißung von Ereignissen, — sondern es ist **persönlich** geworden in Christo. So wird der rechtfertigende Glaube **zum Glauben an Jesum Christum** [1]). Ihm sich hinzugeben, von ihm Alles zu hoffen, ihn zur Triebfeder des Denkens, Fühlens und Wollens zu machen, so daß nicht mehr die eigene sarkische Erscheinung, sondern Christus, im Glauben erfaßt, das eigentliche Leben des Gläubigen wird (Gal. 2, 20.), — das ist das Wesen des christlichen Glaubens. Johannes hat denselben in seinem Briefe weniger erwähnt, obwohl er durch das Evangelium sich als eins der häufigsten Worte hindurchzieht, — aber er hat seinen Sinn am innigsten, unmittelbarsten, so zu sagen am meisten mystisch, aufgefaßt. Paulus hat ihn am schärfsten dialektisch in seiner Gliederung und Entfaltung, in der logischen Begründung des Begriffs entwickelt. Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott, Bedingung, unter welcher allein wir am Gottesreiche theilnehmen und so *ἅγιοι*, *δίκαιοι* sein können, ist der Glaube an Jesum Christum, an das Heil und die Versöhnung, welche Gott in ihm der Welt geschenkt, vorzüglich an seinen Tod und seine Auferstehung, in welchen sich die Versöhnung und Erlösung der Welt vollzogen und manifestirt hat. In diesem Glauben, der natürlich ein lebendiger, eine Hinwendung des ganzen Lebens bedingender, — ein sittlicher, auf der *μετάνοια* erbauter, — sein muß, sind wir vor Gott *δίκαιοι* [2]). Nicht als ob wir an uns selbst *δίκαιοι* wären, dem Wesen Gottes gemäß, sündenfrei, heilig, — an uns selbst müßte das Gericht uns treffen (Röm. 2, 2. 2 Cor. 3, 5. Phil. 3, 9.); — aber indem wir im Glauben das Heil erfassen, welches in Christo uns gegeben, indem wir eintreten in den neuen Bund der Versöhnung und Erlösung, empfangen wir trotz unserer eigenen

---

[1]) So ist nach Johannes der Begriff, welcher dem rechtfertigenden Glauben direct entgegengesetzt ist, der des Widerchrists, welcher leugnet, daß Jesus der Christ sei (1 Joh. 2, 22. 23. 4, 2. 15. 5, 1. 5. 10. 3, 23.), vgl. Joh. 11, 25 ff. 14, 1. und den Begriff der *ὀλιγόπιστοι*, der fast immer bei den Synoptikern Mangel an Vertrauen auf den **persönlichen** Christus einschließt. Vgl. **Köstlin** a. a. O. 248. **Umbreit** a. a. O. 179.

[2]) Daraus erhellt, wie falsch **Baumgarten-Crusius** a. a. O. 432 f. bei Paulus zwischen einem **weiteren** Begriffe des Glaubens: „innerlicher und äußerlicher Uebergang und Hinzutritt zur christlichen Gesellschaft", — und einem engeren „Zutrauen zu den Erfolgen und der Bedeutung des Todes Jesu" trennt und S. 436 sagt: Der Glaube allein rechtfertigt, aber keineswegs der an den Tod Jesu. — Jener weitere Begriff des Glaubens ist ja nur möglich nach Paulus, wo der engere bereits vorliegt.

Unwürdigkeit den Charakter der δίκαιοι, den die Glieder des Bundes tragen, — haben die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν (Röm. 5, 1.), die ἄφεσις ἁμαρτιῶν (Eph. 1, 7.), die δικαιοσύνη, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17.) [1]. Wir sind δίκαιοι, so lange wir im Glauben das Heil aufnehmen; das ist unser rechtes Verhalten, unsere δικαιοσύνη, dem Gott der Gnade und Erlösung gegenüber.

Es versteht sich nach Allem, was wir über das Wesen des Glaubens gesagt, von selbst, daß mit Nothwendigkeit auch das Wollen und Handeln von dem Heile beeinflußt sein muß, welches der Glaube erfaßt. Sonst ist er todt und verdient überhaupt nicht den Namen πίστις, — wenigstens ist mit dem Apostel Jacobus dann unbedingt zu leugnen, daß er ein rechtfertigender sei [2]. — Hier aber kann das aus dem Glauben geborne Thun nicht mehr das des mosaischen Gesetzes sein. Das Heil des neuen Bundes ist nicht mehr das in der Form eines Staates sich darlegende des alten, — also kann auch der νόμος, welcher nur auf jener Voraussetzung beruht, nicht mehr die nothwendige Folge des Glaubens sein. Wir hoben an seinem Orte hervor, daß jede Verordnung des Gesetzes (auch die rein sitt-

[1] Es liegt darin zugleich, daß der Begriff δικαιοῦν, הצדיק, justificare, wie es auch der alttestamentlichen Analogie nach („gerecht sein lassen", „als gerecht gelten lassen") gar nicht anders sein kann, zunächst rein den forensen Begriff ausdrückt; es wird nicht eine sittliche Umwandlung, sondern ein Verhältniß, in welches man durch Eintritt in den Bund zu Gott gesetzt wird, damit bezeichnet, — ein neues Verhältniß zu Gott, das nur auf der Gnade Gottes und seinem in Jesu gegebenen Heile beruht (vgl. Schmid a. a. O. 262 f. 565.). Doch liegt in dem biblischen Begriffe des Glaubens zugleich, daß er eine bestimmte sittliche Hinwendung zu diesem Heile, also eine Aufnahme desselben, — zwar nicht der „wesentlichen Gerechtigkeit Gottes" (Osiander), aber der Gottesoffenbarung in Jesu, einschließt, also ohne sittliche Neugeburt, ohne μετάνοια gar nicht zu Stande kommen kann, — so daß eine schroffe Trennung beider Begriffe wohl nicht in der Meinung des neuen Testaments liegt.

[2] Zu vergleichen: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, neue Folge, XLII. Bd. 6. Heft, December 1861: über den jetzigen Stand der Frage von der Rechtfertigungslehre des Jacobus. Es wird dort richtig diese Bedeutung der Werke bei Jacobus und Paulus hervorgehoben: Prüfsteine des Glaubens zu sein, und darum auch die Normen, wonach er im Gerichte gemessen wird. — Alexander v. Oettingen (Anzeige von Huthers Commentar zum Jacobusbrief, Dorpater Zeitschrift 1859. S. 152 ff.) unterscheidet freilich richtig die Rechtfertigung und die spätere κρίσις, von der die Erlangung der σωτηρία (κληρονομία) abhängt. Aber er meint unrichtig bei diesem spätern Entscheiden die Werke als Norm ansehen zu müssen in absoluter Weise, während sie es allerdings sind, aber nur als Hervortreten der gläubigen oder ungläubigen Gesinnung.

lichen) bedingt und getragen sei durch die Idee des alten Bundes und der Theokratie, daß kein einziges unvermittelt als ein allgemeines sittliches Gesetz gelten kann; so ist Christus des Gesetzes Ende; denn sein Tod, auf welchen der neue Bund gegründet ward, schließt den alten Bund, mit ihm also auch das auf demselben beruhende Gesetz, gänzlich ab (Hebr. 7, 12.). Es ist vorzüglich Pauli Verdienst, dieß Verhältniß zuerst klar erkannt zu haben und den mannigfachen sittlichen Versuchungen, die in diesem Verhältnisse lagen, kühn und consequent entgegengetreten zu sein (vgl. vorzüglich das zweite Capitel des Galaterbriefs). Ein Gesetzesthun nach dem Muster des Thuns, welches einem Israeliten oblag, würde ja unter dem neuen Bunde eine Auflehnung gegen den Glauben sein, — man würde sich dadurch der neuen *διαθήκη* und ihrem Heile entziehen, — und entweder ganz in den Standpunkt des alten Bundes zurückfallen, oder ungläubig durch Werke gerecht werden wollen (Röm. 4, 14. 15. Gal. 2, 21. 3, 25. 4, 9 f. 5, 3.).

Es kann im Christenthume keine andere Norm des Thuns geben, als die, welche aus dem Heile selbst folgt, welches der Glaube erfaßt. Liebe zu Gott und den Brüdern. Das neue Testament, vorzüglich die paulinischen und johanneischen Schriften, führt diesen Gedanken in so reicher und herrlicher Fülle aus, daß es hier nicht einmal möglich ist, auch nur das bloße Fachwerk der lebensvollen Gedanken der Schrift zu geben. Es ist zuerst die Liebe, welche aus dem Glauben entspringt, weil der Glaube die unendliche Liebe: die Hingabe Jesu und sein Selbstopfer, umfaßt (1 Joh. 3, 16. 4, 10. 19. 1 Cor. 13 u. öft.), — die Liebe, welche alle Menschen umfaßt, — weil der Glaube das Heil Aller in Jesu ergreift (1 Joh. 2, 10. 3, 14 ff. 4, 7. 11. 20. Eph. 4, 4.) [1]); wer das Heil der Welt in Christi Selbstaufopferung glaubt, der wird auch jene Liebe fühlen, die seinem Beispiele folgend ihr Leben für die Brüder giebt (1 Joh. 3, 16, 4, 7. 2 Cor. 8, 9.). Der Glaube ist deßhalb *πίστις δι' ἀγάπης* (Gal. 5, 6. Eph. 4, 15.), — die Liebe ist das alte und doch neue Gebot (Joh. 13, 34. 15, 12. 1 Joh. 2, 7. 8. 10. 4, 21. 1 Cor. 13. Röm. 13, 8. 10.), welches, schon im alten Testamente präformirt (3 Mos. 19, 18.), nun die Schranken des Gesetzes und Volkes durchbricht und zu jener Liebe wird, aus welcher alle Gesetzes-

---

[1]) Es kommt dabei das Bild von der Einheit des Leibes Christi, der einerlei Brod, das Abendmahl, erhält, in Betracht.

erfüllung von selbst folgt. — Es ist ferner der Begriff des neuen Lebens, des neuen Menschen, unter welchen dieser Gedanke gebracht wird. Der alte Mensch ist todt, mit Christo gekreuzigt (Gal. 6, 14. Röm. 6, 2. 2 Cor. 4, 11. 5, 14.), der neue Mensch, welcher aufersteht, lebt in Christo, hängt an ihm wie an seinem Stamme (Joh. 15, 5. Eph. 3, 17. Phil. 1, 21. Röm. 13, 14.), — er ist ein wiedergeborener (Joh. 4. 1 Petr. 1, 23.), — ist in der σάρξ und auf der Welt nur ein Fremdling (1 Petr. 2, 11.), — er wandelt in dem Lichte und Leben, welches der Sohn in die Welt gebracht, — so kann sein Thun nicht mehr ein Sündenthun sein, — es muß ein lichtes, reines, nüchternes, heiliges Thun sein (vgl. z. B. Gal. 5. Eph. 4. 2 Cor. 6. Röm. 13, 12. Das, was ihn treibt, ist nicht mehr die eigene σάρξ, es ist das πνεῦμα, welches in Christo ihm verliehen ist, das πνεῦμα, welches aus Gott stammend zu Gott zieht. Darum ist nicht mehr der νόμος, welcher der σάρξ gegenüber Recht hat, Richter des Menschen, sondern der νόμος πνεύματος, ἐλευθερίας (Gal. 3, 14. 5, 6. 16. 18.), welcher zugleich befiehlt und ausführt. Darum ist das Thun des Christen ein ἔργον τῆς πίστεως (1 Theſſ. 1, 3. 2, 13.); — den κόσμος und die σάρξ überwindet der Glaube (1 Joh. 5, 4.), in welchem man ζωή, ἀγάπη, φῶς hat (1 Joh. 5, 12.), — mehr und mehr wird in dem Gläubigen Christus selbst Gestalt gewinnen (Gal. 4, 19. Col. 3, 1. 9.). Kurz, der Dualismus zwischen Thun und Glauben ist hier gänzlich und für immer gelöst, — der Glaube an Jesum Christum gebiert die Liebe, giebt das πνεῦμα, — und aus der Liebe und durch die Kraft des πνεῦμα erfüllt sich Alles, was das Gesetz des neuen Bundes von den Gläubigen fordert. Der Glaube des neuen Bundes hat ein persönliches, lebendiges Heil zum Gegenstande, aus welchem unerschöpft und unversiegbar der Geist strömt, welcher die Erkenntniß zur Wahrheit, das Gefühl zur Seligkeit, das Wollen zum Liebeswollen macht. Der neue Bund ist jener geweissagte Bund des Geistes (2 Cor. 6, 18. Hebr. 8, 8 f. Jer. 31, 9. 31—34.), wo in dem Glauben selbst, weil er das persönliche Heil, weil er die Liebe und den heiligen Geist erfaßt, auch die Kraft der That liegt, — wo der Geist selbst, der aus dem Glauben hervorgeht, das neue Gesetz der Liebe erfüllen lehrt, ohne den Buchstaben des Gesetzes.

So steht das Gesetz des neuen Testamentes, als νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 2. 4.), dem des alten gegenüber, als pneumatisches, aus dem Glauben frei geborenes

(Gal. 5, 22. 25. 1 Joh. 2, 8. 27. 4, 13.) dem sarkisch-kosmischen, welches durch Buchstaben und Formen eine Knechtschaft ausübte und stets unvermittelt neben dem Gefühle des Glaubens stehen blieb (Phil. 3, 3.), so sich der uralten Form patriarchalischer Frömmigkeit ohne Gesetz nähernd.

So kann der Gläubige des neuen Testamentes kein Sünder mehr sein, sein Leben muß ein neues, durch den heiligen Geist geführtes, ein Leben in Christo sein; wer seine Brüder haßt, wer noch nicht das alte Leben der Finsterniß und des Todes verlassen hat, der rühme sich nicht des Glaubens, — er ist ein Lügner [1]). Aber ebenso gewiß ist es, daß, da wir hier noch im Fleische leben, da der neue, aus Gott geborne Mensch noch zu kämpfen hat mit dem alten Menschen [2]), da dieser noch stets im Ersterben ist und erst völlig stirbt, wenn das Heil völlig gekommen und manifestirt ist (Phil. 3, 12.), — daß deßhalb, sage ich, Schwachheit und Sünde nicht aufhören, und der Mensch, wenn er nach seinem eignen Werthe urtheilen sollte, stets wieder das Gefühl und die Gewißheit verlieren müßte, des neuen Bundes Glied zu sein, stets wieder zweifeln müßte, ob ihm Gott wirklich der gnädige Vater ist. Wer da sagt, daß er nicht sündige, der betrügt sich selbst (1 Joh. 1, 8. 10. Röm. 8, 10. Gal. 6, 1. 3.).

Darum hat auch der neue Bund seine Versöhnungsstätte, damit wir uns auch hier nicht unserer Gerechtigkeit, sondern der Gnade Gottes getrösten können. Es ist in Christi heiligem und gerechtem Leben, sowie in seinem Tode ein Heiligthum errichtet, dem wir stets uns nahen dürfen, um wieder Vergebung der Sünden und Versöhnung zu erhalten im Glauben [3]). Wenn wir uns in die Tiefe

---

1) 1 Joh. 1, 6. 2, 1. 4. 9. 3, 6 ff. 4, 18. 1 Cor. 5, 6. 6, 9.

2) Ob wir diesen Kampf im Glauben auskämpfen, ob wir nicht erlahmen und zurücksinken, davon hängt es ab, ob wir nach der Rechtfertigung, die uns im Glauben geschenkt ist, auch die σωτηρία, die Ehrenkrone, erhalten. Eine ὀργὴ θεοῦ kann auch denen drohen, die einmal im Glauben Gottes Liebe erfaßten, — wenn sie den Glauben verlieren (Röm. 5, 1. 9.).

3) Die Beziehung auf die Gerechtigkeit Jesu faßt Steudel a. a. O. so: Die durch uns selbst mißlingende Lösung der Aufgabe, Gott zu leben durch untadelige Uebung des Gesetzes (?), treibt dahin, als Lebensprincip im Glauben denjenigen in uns aufzunehmen, welcher an und durch sich die ungetrübte absolute Angemessenheit zum sittlichen Gesetze ausgeprägt hat, Christum. — Sehr starr und förmlich gefaßt; — übrigens ist die obedientia activa mit Recht als versöhnend aufgefaßt.

der erbarmenden Liebe Gottes versenken, die sich in Christi Leiden und Tod offenbart, — wenn wir uns der Gewißheit getrösten, daß in Christo die Menschheit emporgehoben ist über Sünde und Tod, daß er alle die Seinen, die an ihn glauben, emporziehen will zu sich, — wenn wir uns dessen getrösten, daß der versöhnende Tod Jesu und seine Gerechtigkeit unser ist, wenn wir das Heil nur empfangen wollen, — dann empfangen wir in jedem Augenblicke durch den Glauben Gewißheit der Vergebung der Sünde, der erneuerten Versöhnung mit Gott, wissen uns in jedem Augenblicke wiederum gerecht vor Gott durch den Glauben an Jesum Christum. Deßhalb faßt die Schrift den Tod Jesu, — denn auf ihn fällt dabei nach der Analogie der alttestamentlichen Versöhnungsanstalt das größte Gewicht — in einer dritten Reihe von Bildern auf:

1) Christi Tod ist Darbringung des Sünd- und Schuldopfers, welches der alte Bund zur Versöhnung forderte, Christi Blut ist das reinigende Blut, womit das Heiligthum besprengt wird, die Sühnung, durch welche die Sünden erlassen werden (1 Joh. 1, 7. 2, 2. 12.). Hatte im alten Bunde durch Gottes Gnade das Blut von Thieren, welches Gott den Menschen gab, sühnende Wirkung, — so gab Gott jetzt das Blut seines eingebornen Sohnes, in welchem absolute und ewige Sühnungskraft liegt, weil es in Liebe für die Menschheit geopfert ist. Mußte jenes Opfer bei jeder Sünde wiederholt werden, — ist's hier einmal geschehen und gilt für immer [1]).

2) Christi Tod ist der Durchgang des Hohenpriesters durch den Vorhang in's Allerheiligste. Wie der Heilsmittler des alten Testaments, der Hohepriester, der Stätte des Heils, der Gegenwart Gottes, nahen durfte, um dort durch Opfer und Gebet die ganze Gemeine mit Gott wieder zu versöhnen, — so hat Christus, der Hohepriester des neuen Testaments, durch den Vorhang des Fleisches gehend, sein Blut als Sühnopfer bringend, sich der Gegenwart Gottes genaht, um nun als ein treuer, mitleidiger Hohepriester, der selbst die Schwachheit erkannt hat (Hebr. 4, 15. 5, 2.), seine Gemeine stets auf's Neue zu versöhnen mit Gott und für sie einzutreten. Er ist aber in seiner Auferstehung und Himmelfahrt nicht nur einmal, für eine kurze Zeit, hineingegangen in's Allerheiligste, sondern hat als

---

[1]) Eph. 5, 2. 1 Petr. 1, 18. Hebr. 1, 3. 5, 3. 7, 27. 9, 12. 14. 10, 10. 19.; vgl. Riehm 488—622. Umbreit 265.

Hohepriester nach Melchizedeks Art für immer Platz genommen an des Vaters Rechten, unser Fürsprecher bei Gott [1]).

So wird also die sarkische Schwäche, ja jede Sünde, wenn sie nicht wie der Unglaube κατ᾽ ἐξοχήν, das „Vonsichstoßen" des erkannten Heils, die Verstockung gegen Gott und gegen den heiligen Geist seiner Wahrheit [2]), das willkürliche Versenken in die Sphäre der σάρξ, — jede Anknüpfung des Glaubens an das versöhnende Heil unmöglich macht, — vergeben, wenn man sich gläubig — und was darin von selbst liegt, büßend und bekennend (1 Joh. 1, 9.) — an das von Gott in Christo verliehene Heil wendet; — der Mensch bleibt in der δικαιοσύνη, die er vor Gott hatte, weil dieselbe nicht auf ihm, sondern auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit ruht. So kann also der Mensch auch seine eigene Gerechtigkeit nur im Glauben erfassen; sie bleibt ihm als Zustand zukünftig, eine Hoffnung, die sich getröstet, daß Gott das gute Werk, welches er begonnen, auch vollenden werde, wenn er Alles vollenden wird (Joh. 17, 11. 12. Gal. 2, 20. ꝛc.).

Die Versiegelung dieser fortwährenden Versöhnung durch Jesu Tod ist das Abendmahl, somit als zweites Sacrament die zweite Seite des Heils bekräftigend.

So ist die Schranke der Prophetie in allen Punkten im neuen Bunde überwunden. Das Heil ist aus einem zukünftigen ein gegenwärtiges, aus einem in Verhältnissen entfalteten ein persönliches geworden. Es ist der Dualismus zwischen Glauben und Thun endgültig überwunden; denn das Gesetz des Thuns hängt innerlich mit dem Glauben zusammen und ist unzertrennlich von ihm, aus ihm geboren. Der Glaube erfaßt ferner das persönliche Heil und Leben und damit auch die Kraft des Geistes, die nun das ἀδύνατον τοῦ νόμου wirklich vollbringt, die Herrschaft der σάρξ bricht, den alten Menschen ersterben läßt in dem Geiste der Freiheit und Liebe. — Endlich sind auch die kosmischen Formen der Versöhnung aufgegeben und ein Ewiges gegeben, was wirklich endgültig das Gewissen befriedigen und versöhnen kann. Ist's doch nicht mehr eine Versöhnungsstätte, welche nur provisorisch von Gottes langmüthiger Gnade dem Menschen verliehen ward, sondern sie ist in dem Wesen Gottes selbst, seiner Liebe und Heiligkeit, in den ewigen Gesetzen seines Wesens begründet. So ist Christus des Gesetzes Ende.

[1]) Hebr. 2, 17. 4, 14 f. 5, 1 f. 7, 1 ff. 11. 8, 1. 9, 12. 10, 20. 21. 1 Joh. 2, 1. Eph. 1, 20.

[2]) Matth. 12, 31. 32. Joh. 8, 49. Hebr. 6, 4.

VI. Zusammenfassung.

A. So finden wir zuerst die innere Gleichheit beider Testamente in einer Reihe von Punkten manifestirt.

1) Der Glaube, seiner allgemeinen, subjectiven Seite nach, als Bestimmung des Gemüthes durch das Unsichtbare, Göttliche, Pneumatische, — als Abwendung von den kosmisch-sarkischen Gedanken, dem fleischlichen Vertrauen, der fleischlichen Furcht, — ist Grundbedingung, um das Heil überhaupt erhalten zu können. Ohne ihn würde weder der alte noch der neue Bund Theilnehmer gehabt haben. Er ist es ja, der den Menschen von fleischlicher Sicherheit zur Buße treibt, — der ihn nicht bei Menschen und Natur, sondern bei Gott sein Heil suchen lehrt. So ist die πίστις, wo von ihr als Eigenschaft des Menschen die Rede ist, wo sie der Ungeduld, der Werkgerechtigkeit, dem sinnlichen Leben entgegengestellt wird, — eine auf dem alten Testamente wurzelnde, etwas, worin die Frommen des alten und neuen Testamentes gleich sind, weil weder die Einen noch die Andern צדיקים, δίκαιοι, hätten werden können ohne dieselbe.

2) Auch darin ist die Anschauung beider Testamente gleich, daß es das von Gott gegebene Heil sein muß, an welches sich der Glaube schließt, wenn er rechtfertigend sein soll. Nicht durch πίστις an sich, wenn sie sich an den Moloch oder Baal oder an selbsterdachte Opfer und Bilder schließt (2 Mos. 32 ff. Hos. 1—3. ꝛc.), wird Israel gerecht, sondern indem es das von dem wahren Gotte ihm gebotene und dargereichte Heil ergreift. Nicht durch Glauben an eitle Philosophien und Träumereien (Col. 2, 16. 18. 1 Tim. 4, 1.) oder an ein anderes, menschen- oder engel-ersonnenes Evangelium (Gal. 1, 8. 9.) wird der Christ gerecht, — sondern nur durch den Glauben an das Heil, welches ihm in dem menschgewordenen Gottessohne gegeben ist, welcher für ihn gestorben und auferstanden ist.

3) Beide Testamente haben ferner die Anschauung gemeinsam, daß dieses Heil eine von Gott aus Gnaden realisirte Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ist. Gott hat den Menschen aus Gnade um seines Bundes willen zu seinem Sohne angenommen (Israel ist בן יהוה, die υἱοθεσία des neuen Testaments ist bekannt), bietet ihm ein Verhältniß, wo er δίκαιος vor ihm sein kann, wo er Gegenstand der חסד Gottes ist, wo die Entfremdung und Feindschaft gelöst ist, welche zwischen Gott und den sündigen Menschen besteht. So erfaßt der Glaube eine von Gott gegebene Gemeinschaft des Heils, und dadurch wird er rechtfertigend, macht den Menschen vor Gott gerecht.

4) Dieses Heil ist nach beiden Testamenten zwar ein gegenwärtiges, — als Zustand des Heils sich entfaltendes, — aber in der Gegenwart noch nicht vollendetes und offenbartes, — ein Heil, welches seinem eigentlichen Wesen nach vollkommene Mittheilung Gottes ist und sich deßhalb in der irdischen, zeitlichen, kosmisch-sarkischen Entwickelung nicht abschließen kann, sondern eine Zukunft des Heils voraussetzt, welche, in der Gegenwart bedingt und wurzelnd, die Keime der Gegenwart völlig entfalten soll. Darum ist *ὑπομονή*, *μακροθυμία*, *ἐλπὶς* Grundeigenschaft und nothwendige Bestimmtheit des rechtfertigenden Glaubens.

5) In diesem Glauben liegt, wenn er überhaupt echter, lebendiger Art ist, daß auch das ganze Gemüth sich der Entfaltung des Heils zuwendet, daß also der *νόμος* als Gegenwart des Heils im alten Testamente, die *ζωὴ καινὴ ἐν ἀγάπῃ*, *πνεύματι*, *ἀληθείᾳ* im neuen Testamente Grundrichtung und Triebfeder des ganzen Denkens und Thuns ist. Der Gläubige des alten Testaments muß ein Thäter des Gesetzes sein (3 Mos. 18, 5. Jes. 58, 7 f. Sprüchw. 16, 6 f.), — der Gläubige des neuen Testaments ein Thäter nach dem Worte und Wesen Christi (Matth. 7, 21. Jac. 2, 20. 1 Joh. 4, 20 f.), ein neuer Mensch, der mit dem *κόσμος τῆς πονηρίας* nichts mehr zu thun hat.

6) Beide *διαθῆκαι* aber haben eine geweihte Versöhnungsstätte, ein Versöhnungsopfer, einen Versöhnungsmittler, um die trotz des Glaubens gebliebene sarkische Ohnmacht und Sünde, wo sie den Glauben nicht aufhebt, zu versöhnen, — so daß um ihretwillen der Mensch Glied des Bundes, *δίκαιος*, bleiben kann, auch wo das Thun die der Entfaltung des Heils entsprechende Gestalt nicht hat. An sich würde des Sünders Loos nach dem alten Bunde sein, was 4 Mos. 15, 30. ausspricht: הכרת תכרת הנפש — oder nach dem neuen Bunde die Ausschließung aus der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, die Verdammung. Aber um der von Gottes Gnade gegebenen Versöhnung willen bleibt der Mensch im Kreise des Heils, wenn er nur gläubig sich den Versöhnungsstätten naht.

So sehen wir in allen Hauptzügen der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben eine wesentliche Uebereinstimmung beider Testamente, — einen ununterbrochenen, stufenweisen Fortschritt, welchen, wie wir seiner Zeit sahen, in fast allen Punkten die Prophetie vermittelt, welche, auf dem Boden des alten Bundes stehend, auf den Bund des Geistes in Jesu hinüberweist.

B. Ebenso klar aber tritt der Unterschied beider und die Einzigartig-

keit des neuen Bundes hervor, — so daß man klar sieht, wie sich die neutestamentliche Lehre nach der einen Seite hin mehr als Fortsetzung und Weiterbildung der alttestamentlichen Heilsformen darstellen konnte (so in den synoptischen Reden Jesu, im Jacobusbriefe und zum Theil im Hebräerbriefe), — wie sie sich aber nach der andern Seite hin in Johannes und Paulus als ein völlig Neues, ja in gewisser Weise als einen Gegensatz gegen die Heilslehre der mosaischen Thora geben konnte. Der Hebräerbrief bezeichnet die Grenzmarke beider Anschauungen und ist für ihre Vermittlung und Erkenntniß das interessanteste Stück des neuen Testaments.

1) Die Heilsanstalt ist aus einer provisorischen, kosmischen, beschränkten zu einer endgültigen, pneumatischen, universalen geworden. Der Bund durch Moses ist mit einem Volke geschlossen, der Bund durch Christus im Anschlusse an das Volk mit der Menschheit; wer ihn noch auf das Volk beschränken will, wer in falsch conservativer Gesinnung die alten Schläuche für den jungen Most beibehalten will, der ist ein Feind des Evangeliums (Gal. 2, 14. 4, 17. Phil. 3, 2.). — Der Bund durch Moses geschlossen entfaltet sich in äußern Formen, Grenzen, Bedingungen, stellt sich in ein irdisches Gemeinwesen, hat deßhalb auch ein kosmisches Wesen an sich, da er sich in die Lebensgestaltung des *κόσμος* hineinsenkt und überall mit seinem Erdreiche verwachsen ist. Der Bund in Christo ist ein pneumatischer, entfaltet sich frei unter der Macht des *πνεῦμα*, hat Nichts an sich von kosmischen Bedingungen, macht das Kosmische nur zum Diener und willigen Träger des Geistes (so in den Sacramenten). Wer demzufolge an den kosmischen Formen des alten Testaments hängt, wem Tage, Ceremonieen, Beschneidung Bedingungen des Heils sind, der vernichtet das Wesen des neuen Bundes (Gal. 5, 4. Col. 2, 16.).

Der Bund in Moses trug allerdings die Keime seiner Zukunft in sich; wäre es nicht so, so wäre er nicht ein wahrhaft göttlicher; aber seine Zukunft liegt doch außer ihm, als ein Neues, Größeres. Der Bund in Jesu trägt seine Zukunft in sich. Die Güter der zukünftigen Welt, die Kräfte des Himmels sind den Gläubigen schon hier versiegelt durch die Kraft des *πνεῦμα*, welches dem Christen zu eigen wird. Es ist innerlich schon da, was äußerlich werden soll. Darum ist der neue Bund nicht mehr provisorisch; er ist das Ende der Zeit, die *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* (Eph. 1, 10.), das Ende des Gesetzes, das Ende der Wege Gottes (vgl. auch

Hebr. 1, 1. Röm. 5, 12 ff. 10, 4.). Christus stirbt hinfort nicht mehr (Röm. 6, 9. Hebr. 10, 12 ff.); es ist nur noch zu erwarten, daß sich entwickle, was schon gegeben ist, daß, was an Christo dem Verklärten schon geschehen ist (1 Joh. 3, 2.) auch an seinen Gläubigen geschehe, — und daß auch äußerlich siege, was innerlich in Gott wurzelt, daß alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden (1 Cor. 15.); wir sollen keines Andern warten (Matth. 11, 3.).

2) Das Heil des neuen Bundes ist ein persönliches, die Offenbarung Gottes erscheint in einem Menschen, Jesu von Nazareth; so wird der Glaube nun zum Glauben an Jesum, — und der Begriff des Glaubens wird dadurch unendlich reicher, tiefer, inniger. Der Glaube wird zur Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Erlöser, wird zur Aufnahme seines Bildes in uns, zur Einigung mit ihm und seinem himmlischen Leben. Das Heil, welches der Glaube in sich schließt, steht nicht mehr objectiv und fremd vor uns: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, spricht der Herr, — und aus seinem Munde quellen die Brunnen lebendigen Wassers, welche der Glaube trinkt zum ewigen Leben.

3) Daraus folgt auch ein ganz anderes Verhältniß der Gesetzeserfüllung zum Glauben. Zwar muß auch der Gläubige des alten Bundes, eben weil er gläubig ist, Lust und Freude haben am Gesetze Gottes. Aber weil der Glaube nicht persönliche Kräfte des Heils schöpfen kann, sondern das Heil stets außer sich, objectiv, unpersönlich hat, muß die Kraft, wirklich den ganzen Menschen im Glauben dem Gesetze zu weihen, gering, schwach und schwankend sein. Es muß ein *ἀδύνατον τοῦ νόμου* bleiben, es muß ein Widerstreit bleiben zwischen dem innern Menschen und dem sinnlichen Begehren (Röm. 7.). Nicht bloß solche Sünde, wie sie auch im Glauben nicht weicht, wird bleiben, — sondern der Gehorsam und die Lust am Gesetze, welche der Glaube fordert, wird nur in den besten Stunden des Glaubens sich finden (vgl. die Psalmen), wird aber, je tiefer der Mensch sich prüft, desto unsicherer, mangelhafter, bestrittener erscheinen und einer Freudigkeit des Gemüthes wehren [1]). Das Heil im alten Bunde steht als Forderung da, giebt nicht Kraft. Der Glaube an Jesum aber schöpft aus ihm die

---

[1]) Dahin gehört der Gedanke, daß durch das Gesetz die Sünde auflebte und mehr wurde, um zur Gnade zu führen.

Kräfte der neuen Welt, den Geist, der von ihm ausgeht, und dieser läßt in Christi Tode den alten Menschen sterben und zu neuem Leben auferstehen, lehrt ihn Liebe zu Gott und den Menschen, lehrt ihn das Gesetz erfüllen; hat doch Christus selbst in seinem Tode die Macht der σάρξ und der Sünde für immer gebrochen, hat er doch die Welt überwunden; wer ihn im Glauben erfaßt, der ist des Sieges gewiß, denn der Sieg ist schon gewonnen. — So fällt der Dualismus zwischen Wollen und Thun weg, so fällt der Stachel und das Knechtesgefühl weg; — sie weichen dem Gefühle der παῤῥησία und καύχησις. Das Gesetz des neuen Bundes ist nicht ein νόμος ἔργων, nicht ein Heil, das sich als Forderung gestaltet, — es ist ein νόμος πνεύματος, das als Lebenskraft, die von Jesu ausgeht, im Menschen selbst Wohnung macht und ihn führt. So steht der neue Bund dem alten entgegen als Erfüllung der Forderung, als Seligkeit der Gewissensangst, als Frieden dem Zweifel (Röm. 5, 1. 8, 15. Gal. 5, 16. Hebr. 10, 19. 1 Joh. 3, 14.).

4) Wenn nun auch sarkische Sündigkeit im neuen Testamente bleibt wie im alten, — so hat für diese doch das neue Testament eine andere Versöhnung, als das alte. Die Versöhnungsanstalten des alten Bundes sind σκιά, sind kosmische Dinge, die dem Gewissen nicht genugthun können, die nur als provisorische Heilsanstalten von dem Glauben betrachtet werden können, aber stets wieder das Gefühl der Sünde nachlassen (Hebr. 10, 1—4. 9, 13. 14.). Die Versöhnungsstätte des neuen Testaments aber ist eine ewige, in Gott und seinem Wesen selbst begründete, eine Versöhnung, die in das Leben Gottes selbst und die jenseitige Welt hineingreift, — es ist also eine Versöhnung, welche den Theilnehmern wirklich das Gefühl der absoluten Sündentilgung, der Vereinigung mit Gott giebt, — die nicht mehr auf eine wirkliche hindeutet, nicht mehr Symbol der verzeihenden Liebe Gottes ist, sondern eine wirkliche heilige, ewige, geistige, wesentliche ist und die verzeihende Gnade Gottes selbst bietet.

So kann der neue Bund auch in einen Gegensatz zum alten treten. So kann Paulus nicht allein da, wo man den alten Bund mit dem neuen vermischen will, wo man den νόμος τῶν ἔργων, die nationale Beschränkung rc. auch im neuen Bunde fordert, dieß als unevangelisch zurückweisen, — sondern kann auch dem alten Bunde an sich als einem sarkischen, kosmischen, als einem, dessen Wesen, weil er auf Forderung sich gründe, ein ἀδύνατον in sich schließe, den Glauben an Jesum Christum, der ohne Werke gerecht macht,

entgegenstellen [1]). Es ist dabei Folgendes zu berücksichtigen. Er faßt, seinen Gegnern gegenüber — denn alle seine Ausführungen dieser Art sind praktisch-polemisch, nicht speculativ — — den alten Bund unter der Bestimmtheit auf, welche sie seinem Evangelium gegenüber geltend machen, hat es also überhaupt weniger mit dem Bunde in Mose, als mit dem νόμος zu thun, der ihm, gleich dem Sittengesetze der Heiden (Röm. 2, 13. 14. Gal. 4, 8.), als Forderung des Thuns in Betracht kommt. Was dieser könne und nicht könne, das ist meistens Thema seiner Erörterungen. — Dann fühlt er, seiner eigenthümlichen Natur und seiner pharisäischen Bildung nach, den Zwiespalt zwischen Wollen und Können (Röm. 7.), der in der Form des alttestamentlichen Glaubens liegt, tiefer als Andere und fühlt tiefer das Sündenreizende, welches in diesem Verhältnisse liegt. — So kann der Hebräerbrief den neuen Bund als das Wesen dem Schatten, als das Ewige dem Vergänglichen entgegenstellen. — So sehen wir, und damit schließen wir unsere Betrachtung, daß das Heil im neuen wie im alten Bunde zwar das eine göttliche ist, — aber ein geschichtlich zu seiner Vollendung sich entwickelndes, — daß der Glaube, der gerecht macht, zwar in beiden διαθῆκαι derselbe ist, — aber erst im Glauben an den persönlichen Christus seine volle Kraft und Intensität entwickelt, — daß das Gesetzesthun zwar im alten und neuen Bunde Folge und Bewährung des Glaubens ist, — aber im alten Bunde ein Thun äußerer Gebote und ein stets in sich mangelhaftes, im neuen Testamente ein νόμος πνεύματος καὶ ἀγάπης und im Glauben effectiv, — daß die Versöhnung der zurückbleibenden Sünde zwar im alten und neuen Bunde auf dem Glauben an die Heilsanstalt beruht, die Gott gegeben, aber im alten Bunde an eine kosmische, provisorische, unvollkommene Heilsanstalt, im neuen Bunde an eine ewige, in Gott ruhende, unwiederbringliche Versöhnung, — ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, Joh. 1, 17.

[1]) Vgl. Riehm a. a. O. 832 ff. 836 ff., wo er mit Recht den dialektischen Unterschied der paulinischen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως von der alttestamentlichen, — obwohl etwas zu stark — betont. Wir haben es hier mehr mit der Einheit der Sache zu thun (vgl. auch Hebr. 8, 7 ff.).

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Novum testamentum Graece, ad fidem codicis Vaticani recensuit Philippus Buttmann. Berolini in aedibus Rud. Lud. Deckeri a. MDCCCLXII. 524 S.

Der Hauptzweck dieser Ausgabe des N. T. ist ein typographischer. Die Decker'sche Verlagshandlung hat auf den Antrieb Lachmann's schon vor einiger Zeit eine neue Art griechischer Schrift herstellen lassen, welche sich theils der Schreibweise der Alten anschließen, theils die vielen Schwankungen unserer jetzt gebräuchlichen Cursivschrift beseitigen sollte. Lachmann hatte sie auf die Vorarbeiten des Geh.-Raths Pinder für diesen Zweck verwiesen. Die hienach gearbeiteten Typen sind theils nach der griechischen Denkmälerschrift des Augusteischen Zeitalters, theils nach der Schrift Pompejanischer Papiere gearbeitet und wollen sich damit der Uncialschrift der ältesten Codices anschließen, was freilich nur sehr relativ gelten kann. Die Schrift wurde schon auf der Londoner Industrieausstellung von 1851 der allgemeinen Beurtheilung unterstellt. Angewendet wurde sie in Lachmann's Noten zu seiner Lukrez-Ausgabe und in der „Auswahl christlicher Lieder" von F. Bäßler. Hier aber in kleinerem Format, als es gegenwärtig in dieser Ausgabe des N. T. geschieht. Man wird dieser Schrift zugestehen müssen, daß sie gefällig ist und mit ihrem ruhigeren Charakter das Auge weniger ermüdet, als die gebräuchliche Schrift. Unangenehm ist das Hinausgreifen einzelner Buchstaben über oder unter die Linie und stimmt wenig zum Gesammtgepräge der Schrift, sowie auch die Accente zu derselben nicht recht passen wollen. Ob diese überhaupt der hergebrachten Gewohnheit gegenüber sich Eingang verschafft, ist zu erwarten. Jedenfalls ist das vorliegende Werk ein schönes Denkmal des Strebens der Verlagshandlung, welcher zu wünschen ist, daß die für solchen Zweck gebrachten Opfer nicht ohne Erfolg bleiben.

Aber auch der Text dieser Ausgabe verfolgt einen wohlbegründeten anerkennenswerthen Zweck. Der Herausgeber will den Vaticanischen Codex, nachdem die Mai'schen Publicationen, freilich nicht in befriedigender Weise, abgeschlossen, zum Gebrauch von Jedermann darstellen, indem er dabei außer jenen Ausgaben auch noch die Collationen von Birch, Bentley, Bartolocci, Muralt und die Urtheile von Lachmann und Tischendorf als Autoritäten benutzt. Er will zugleich durch ein beigegebenes Verzeichniß der Stellen, in welchen nach diesen Zeugen die Lesart des Codex noch zweifelhaft ist, die allgemeine Aufmerksamkeit auf dieselben lenken und damit die Erforschung jenes Textes fördern. Für Beides kann man nur dankbar sein. Uebrigens hat der Herausgeber seinen Text nicht wirklich streng nach der Vaticana hergestellt; er ist in allen den Fällen davon abgewichen, wo ihm derselbe zweifellos irrig oder unbrauchbar

erschien. Zwar ist er hierin nicht so weit gegangen als Kuenen und Cobet, welche bei ähnlichem Unternehmen nach ihrer Ansicht von der Beschaffenheit der Vaticana kürzlich noch viel mehrere Stellen derselben ausgeworfen haben. In der Rechenschaft über sein Verfahren gibt der Verf. S. 491. zu: de qua re alios aliter meque ipsum aliter alio tempore sentire libere confiteor. Soll eine solche Ausgabe neben dem kritischen Zweck zugleich den Zweck verfolgen, ein lesbares N. T. zu geben, so versteht sich dieses Verfahren von selbst, aber doch nur in engen Schranken. Ref. seinerseits gesteht, daß er gewünscht hätte, es wäre davon ein noch sparsamerer, weniger willkürlicher Gebrauch gemacht. Den Evangelien sind die Eusebianischen Canones mit Vermerkung der Parallelstücke nach den Vulgata-Handschriften der Berliner Bibliothek beigeschrieben. Außerdem hat der Verf. durchgehends auf dem inneren Rande neutestamentliche Textparallelen bemerkt.

C. Weizsäcker.

Einleitung in das Alte Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben von Joh. F. Bleek und Ad. Kamphausen. Mit Vorwort von Karl Immanuel Nitzsch. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer. 1860. SS. VIII und 834.

Mit Recht haben die Erben des Bleek'schen Nachlasses zunächst für die Veröffentlichung seiner „Einleitung in's Alte Testament“ Sorge getragen und dieselbe tüchtigen Händen anvertraut. Denn so treffend und erfolgreich auch der sel. Bleek in dem Detail der Exegese seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn walten ließ, so kam doch seine Hauptgabe, der besonnene kritische Blick, vorzüglich in den Disciplinen, die man unter dem Namen „Einleitung in die Bibel“ zusammenfaßt, zu ihrem Rechte und zur Ausübung. Auch erfreuten sie sich gerade unter allen Vorlesungen einer besonderen Aufmerksamkeit; und da Bleek auf die mündliche Seite seines öffentlichen Lehramtes den vollen Nachdruck der umfassendsten Pflichttreue fallen ließ, so stehen diese posthumen Werke fast in gleicher Reihe mit solchen Arbeiten, die, von dem Verf. zum Drucke bestimmt, noch die letzte bessernde Hand des scheidenden Gelehrten erfahren haben. Im Ganzen haben die Herausgeber die richtige Mittelstraße gefunden zwischen der Pietät, die der Nachlaß des Verstorbenen erheischte, und dem Zwecke, ein brauchbares Handbuch der Geschichte des alttestamentlichen Canons zu liefern. Denn nur der letztere gibt dem Werke das volle Recht zu erscheinen und verpflichtet zu aufmerksamer Rücksichtnahme. Bleek hatte sich längst, fast seit seinem ersten literarischen Auftreten, durch seine Klarheit, Umsicht, Schärfe und glückliche Combinationsgabe das Recht erworben, in allen isagogischen Fragen gehört zu werden und unter den gewiegtesten Autoritäten mitzuzählen. Fast einzig steht er da durch seine Zuverlässigkeit im Einzelnen, mehr noch durch eine Besonnenheit, die ein ängstliches Schwanken zwischen Meinungen nie gekannt zu haben scheint. Dadurch ist er gerade für unsere Zeit so ungemein wichtig: die eben genannten Vorzüge sind noch mehr als jene ersteren geeignet, ihn zu einer Autorität im besten Sinne des Wortes zu stempeln: die Ergebnisse seiner Forschung, anspruchslos vorgetragen, stellen durch sich selber die Forderung erneuter Erwägung; die Art, wie sie gewonnen worden, bahnt ihnen auch da

den Weg, wo man sich lange gegen sie gesträubt hatte; und die Mehrzahl derselben ist nahe daran, in die Reihe jener wissenschaftlichen Axiome einzurücken, welche feste Anhaltpunkte zum theologischen Fortschritte abgeben — ähnlich jenen textkritischen Fragen, welche das 17. Jahrhundert stark bewegten, und die, in liberal-wissenschaftlichem Sinne entschieden, heute von jedem Theologen vorausgesetzt werden.

Man könnte vielleicht den Umfang des Werkes tadeln, denselben zu groß finden für den nächsten Bedarf von Studirenden, zu klein und vielfach von zu geringer Eigenthümlichkeit, um den Mitforschern Gegenstand eines besonderen Interesses und eine Fundgrube neuer förderndег Anschauungen zu sein. Ein Werk in letzterem Sinne würde, wenn auch nicht gerade der Begabung, so doch der Gesinnung des sel. Bleek widersprochen haben; um Neuheit oder um geistreiche Originalität war es ihm bei Aufstellung seiner Ansichten niemals zu thun, und wo ihm dergleichen entgegentrat, lobte er zwar mit völliger Bereitwilligkeit Fleiß, Talent, Gelehrsamkeit; doch vermochte dieß niemals sein Mißtrauen gegen die Gediegenheit des Inhaltes zu schwächen oder gar seine kritische Sonde abzustumpfen. Es war ihm durchaus nur um die schlichte Wahrheit zu thun, gleichviel ob alt oder neu, ob von ihm zuerst entdeckt oder von Andern: ein Streit um Priorität neuer Anschauungen lag ihm gänzlich fern. Darum unterschied er auch so genau das Maaß von Gewißheit, das sich bei den verschiedenen Lösungen wichtiger Fragen erreichen ließ. Dennoch war er nicht so pedantisch, um nicht der divinirenden Vermuthung des geübten Forscherblickes auch neben dem stricten Beweise sein gutes Recht zukommen zu lassen. Er selbst hat sich dieses Privilegiums der Meister der Wissenschaft häufig bedient — selten da, wo einige Andeutungen eines Beweises möglich und nothwendig gewesen wären, wie z. B. bei der Darstellung des Verhältnisses, in welchem der „Jehovist“ und der Deuteronomiker bei der Abrundung des Pentateuchs betheiligt sind. Hier wäre ein größerer Grad von Genauigkeit wünschenswerth gewesen, im eigenen Interesse des Autors, der doch nicht nur sagen will und soll, was er für sich meint, sondern der auch Andern die Ueberzeugung von dieser Wahrheit beizubringen suchen soll; denn nur hiedurch rechtfertigt sich in der Regel eine Publication wissenschaftlicher Ansichten. — Was aber den entgegengesetzten Tadel zu großer Ausführlichkeit betrifft, so hat man hiebei gar zu leicht nur sehr geringe Bedürfnisse von Studirenden im Auge, die nur eine Menge wissenschaftlicher Notizen einprägen wollen, so viel und so wenig, als es behufs äußerer Vortheile nothwendig scheint, denen es aber mit der Sache selbst nicht rechter Ernst ist. Solcher banausischen Stellung soll aber keine wissenschaftliche Feder dienen, am wenigsten die eines Meisters. Das Bleek'sche Werk hat gerade das Maaß von Gründlichkeit, das erforderlich ist, um den Studirenden so weit zu führen, daß er selbstständige Untersuchungen zu unternehmen im Stande sei. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß hie und da eine größere Kürze der Darstellung selbst der nöthigen Deutlichkeit gewiß keinen Abbruch gethan haben würde.

Bleek faßt die Wissenschaft durchaus als Geschichte, — ein Gesichtspunkt, den er schon festhielt, lange bevor man in Büchern diese Auffassung zur durchgreifenden Geltung brachte, und der auch gelten wird trotz neuerer, von unerwarteter Seite her auftretender Gegenansichten. Gewöhnlich wird diese rein geschichtliche Auffassung von jener „apologetischen“ Seite her beanstandet, die sich

in ausschließlichem Sinne „kirchlich" zu nennen liebt. Die Eintheilung in die allgemeine und besondere Einleitung und die Voranstellung der ersteren (wie bei Hävernick) hat ihren dogmatischen Hintergrund, sofern die Idee des Canons, welche jene allgemeine Einleitung durchzieht und beherrscht, auch auf die Specialuntersuchung der einzelnen Bücher Einfluß haben soll. Denn dieses ist der eigentliche Cardinalpunkt in der verschiedenen Behandlung der speciellen Isagogik auf der rechten und linken Seite der alttestamentlichen Theologie. Andererseits deutet Bleek auch darauf hin, daß unsere Disciplin nicht nur eine Geschichte der althebräischen Literatur, sondern auch theologisch geartet sein soll; hier hätten wohl einige kräftige klare Sätze die Sache noch mehr aufgehellt. Weisen wir jene Auffassung als profan, d. h. irreligiös, zurück, so stellen wir uns ganz ausschließlich auf einen Boden, der leicht den streng wissenschaftlichen Standpunkt sich ihm gegenüber sieht, denselben, auf welchem die Behandlung aller dieser Fragen bei den Orthodoxen des 17. Jahrhunderts stand. Jene Fassung ist wissenschaftlich nur zulässig, wo etwa die hebräische Literatur in einer Gesammt-Literaturgeschichte des semitischen Stammes behandelt würde; aber sonst ist sie entschieden unvollständig: und das ist ihr Hauptfehler. Denn ein Moment der Geschichte als solcher ist ihre Sammlung unter dem nach und nach sich bildenden, erweiternden, verengenden Einflusse des Canonbegriffs; nur dieser gibt uns den Schlüssel für viele Verluste höchst werthvoller Werke, ja literarischer Gruppen; nur dieser zeigt augenfällig die Motive, weßhalb jene heiligen Reste uns erhalten sind. Das ist ja gerade die Aufgabe der Theologie, alle ihre Sätze von dem dogmenhaften Herrscherton zu befreien, hinter dessen Plerophorie sich gern die intellectuelle Unfähigkeit verbirgt, sondern sie alle aus rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten herzuleiten oder nach denselben umzubilden.

Das Werk gibt zunächst eine Reihe von Vorbemerkungen: über allgemeine Literatur der alttestamentlichen Einleitung, über Name, Bestandtheile, Ordnung, Eintheilung des A. T., Geschichtliches über die Originalsprachen der alttestamentlichen Bücher, endlich eine kurze Geschichte des hebräischen Sprachstudiums und der alttestamentlichen Exegese. Dem Verf. ist es mehr darum zu thun, den Stoff einfach zu ordnen, als ihn unter beherrschende Gesichtspunkte in organischer Gestaltung zu gliedern und zu gruppiren. Jene literarische Uebersicht verräth nicht nur eine sehr tüchtige bibliographische Genauigkeit und Belesenheit, nicht nur ein maaßvolles Urtheil über die bedeutendsten Erscheinungen, sondern zeigt auch den eigenen Standpunkt des Verfassers. Gern erkennt er die Vorzüge in den Arbeiten der „orthodoxen" Schule an, kann aber nicht umhin, jenes Urtheil zu fällen, welches neuerlichst Kahnis (in seiner Vertheidigung gegen Hengstenberg) als das allgemein angenommene bezeichnet: „Sie machen", sagt Bleek S. 26., „mehr den Eindruck eifriger Anwälte der von ihnen geltend gemachten Vorstellungen als unbefangener Forscher, und ihre Bestrebungen sind wohl geeignet, mannigfaltige Blößen der Gegner aufzudecken, weniger aber, den wahren Stand der Sache zu ermitteln." Bleek gesteht ein, daß von den neueren Kritikern zu wenig der Standpunkt der göttlichen Offenbarung im Auge behalten worden ist, und darum geschieht ihm schreiendes Unrecht, wenn man ihn unter die „rationalistischen" Kritiker wirft und seine Anschauung vom A. T. mit der von Gesenius u. A. ganz auf die gleiche Linie stellt. Vielmehr unterscheidet er sich specifisch von seinen Vor- und Mitarbeitern dieser Richtung da-

durch, daß bei ihm die Untersuchung völlig jenen reactionären Typus verliert, der mit besonderer Lust die Ansichten der früheren Orthodoxen zu Boden wirft und jede Ansicht schon dann als echt wissenschaftliche preist, wenn sie den traditionellen Vorstellungen sich möglichst diametral gegenüberstellt. Bleek fordert richtig Unbefangenheit und offenen Sinn nach beiden Seiten hin. Man hat bezweifelt, ob diese Appellation an den Wahrheitssinn alle Bedenklichkeiten höbe und den Zwiespalt lösen könne nicht nur zwischen Tradition und freier Forschung, sondern auch zwischen kirchlicher Praxis und Wissenschaft. Mit Unrecht. Denn das ist nicht, ja nimmermehr der Sinn der Forderung, als ob in ihr gleichsam ein Schibboleth oder eine Art Zauberspruch gegeben sei, welcher uns jeder weiteren, stets erneuten Geistes- und Gemüthsarbeit überhöbe. Einen solchen gibt es überhaupt nicht; je tiefer unsere Erkenntniß dringen will, je völliger die Synthese zwischen den Principien allgemeiner Cultur und den Ansprüchen des Glaubens, die beiderseits vom Christenthum Anregung empfangen, aber auch beide stete Correcturen erheischen, werden soll: um so größere Forderungen stellen sich an die innere Geisteskraft. Die Güter christlicher und theologischer Erkenntniß sind die letzten, die sich mühelos ernten lassen. — Ob übrigens gerade in den isagogischen Fragen, nach Bleek's Ansicht, der Glaube an die göttliche Offenbarung im Alten Bunde eine wesentliche Aenderung an den Ergebnissen herbeiführen könne, läßt sich eben auf Grund des vorliegenden Werkes bezweifeln [1]).

Der erste Haupttheil behandelt den Ursprung der einzelnen Bücher. Wollte man das geschichtliche Princip in aller Strenge anwenden, so dürfte man nicht, wie Bleek thut, zuerst die historischen Bücher u. s. w. behandeln, d. h. die Literatur in der Reihenfolge, wie sie der masorethische Canon darbietet, sondern nach ihrer wirklichen Entstehung, also ähnlich, wie Reuß es am N. T. oder in der Geschichte der Literatur des apostolischen Zeitalters oder wie Ewald es versucht hat, in Partieen, welche von der Entwickelung des Schristenthums einer Periode handeln. Denn die Geschichte hat jene Detailkritik eigentlich zur Voraussetzung; sie selbst erzählt die kritisch ermittelten Thatsachen in ihrer organischen Evolution. Es ist immer heilsam, wenn man aus sachlichen oder praktischen Gründen diese strenge Methode nicht befolgt, sich doch der eigentlichen Aufgabe bewußt zu bleiben. Es wäre schön, wenn dieß auch bei Bleek hervorträte und etwa in einem schließlichen, wenn auch noch so gedrängten, die Ergebnisse zusammenfassenden, streng literargeschichtlichen Abriß seinen annähernden Ausdruck gefunden hätte. Er kennt die Grenzen der Kritik, wenn er sagt: man müsse sich begnügen, nur „im Allgemeinen das ungefähre Zeitalter der Abfassung und den historischen und schriftstellerischen Charakter des Verfassers, sein Verfahren in der Abfassung und Zusammensetzung seines Werkes, sowie in der Benutzung seiner Quellen auszumitteln, nicht aber den Namen und die Person des Verfassers.“ Gelingt dieß, so ist in der That viel erreicht und bei nicht wenigen Schriften wird das sichere Ergebniß ziemlich weit hinter diesem Ziele zurückbleiben. Andererseits fällt auf ein Moment nicht der gehörige Nachdruck; soll man nämlich die Art ermitteln, wie der Verf. seine Quellen benutzt habe,

[1]) Vgl. mein Review über den heutigen Stand der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft in Hollenberg's deutscher Zeitschrift. 1861. April. Mai.

so gehört hiezu vor allen Dingen, daß wir uns eine möglichst klare Vorstellung von den Quellen selbst zu bilden suchen. Und wenn wir einen Punkt namhaft machen sollten, in welchem die Bleek'sche Kritik hinter dem Stande der heutigen Specialisagogik zurückgeblieben sei, so möchte es der Umstand sein, daß er jene mittelbare Aufgabe, die aber doch zugleich in die Genesis des israelitischen Schriftenthums mit seinen eigenthümlichen Wandlungen die interessantesten Blicke thun läßt, nicht scharf genug in's Auge gefaßt habe. Doch kann man nicht sagen, daß seine Darstellung deßhalb veraltet sei. Vielmehr bemüht er sich, gerade die eigentlich grundlegenden kritischen Erscheinungen, soweit dieselben sicher und schlagend sind, zusammenzustellen, — und sie sind es ja, auf welche jede weitere Kritik, auf welche jedes Bild von den benutzten oder verarbeiteten Quellen als auf die festen ersten Linien zu gründen ist. Ueberdieß darf man sich nicht der Wahrnehmung verschließen, daß die Genauigkeit und Deutlichkeit dieser Ergebnisse häufig mit ihrer wissenschaftlichen Sicherheit in umgekehrtem Verhältnisse steht. Eben dahin möchten wir wohl auch die Auseinandersetzungen zählen, durch welche Bleek die Abfassung vieler Gesetze als in der mosaischen Zeit geschehen erweisen will. Sie sind sehr dienlich gewesen, jener Meinung von einer sehr späten, fast exilischen Abfassung selbst des Leviticus einen kräftigen Stoß zu versetzen; doch dürfte die positive Behauptung stärkerer Gründe bedürfen, um sich Geltung zu erringen. — Was die anderen geschichtlichen Bücher betrifft, so geht er mit gleicher Umsicht und meist mit noch größerer Zurückhaltung zu Werke. Die Verfasser der Bücher Samuelis und der Könige sind verschiedene Personen; der erstere hat die mündliche Ueberlieferung und schriftliche Aufzeichnungen benutzt. Allein Bleek hält es für unmöglich, die letzteren näher zu bestimmen; deßhalb hat er vielleicht (aber mit Unrecht) der feinen isagogischen Untersuchungen mit keinem Worte gedacht, welche Thenius seinem Commentar über diese Bücher vorangeschickt hat. Das Gleiche ist der Fall bei den Untersuchungen über die Bücher der Könige. Der häufig etwas atomistische Charakter der Behandlung läßt auch die weitere Frage nicht aufkommen, auf welche Weise die älteren historischen Bücher (vielleicht selbst Esra-Nehemia eingeschlossen) in eine solche Continuität der Geschichtsdarstellung gekommen seien, und ob sich nicht hie und da die Hand eines letzten Redactors noch wahrnehmen lasse, der ein großes zusammenhängendes Geschichtswerk geben wollte. Die Bejahung dieser Frage würde dann auch in echt geschichtlicher Weise jener Idee ihr Recht wahren, in wie beschränkter Weise auch immer, daß die canonbildende Tendenz im Volke eine Geschichte mit nachweisbaren Spuren habe, aber auch in sehr allmähliger Entwickelung. Nur daß wir freilich nicht, wie die alten und die geschichtslosen neueren Isagogen, eine Idee des Canons in die ältesten Zeiten hinaufverlegen dürfen, wie sie erst im späteren Judenthume aufgetaucht ist. Die Abneigung gegen jene Vorstellung ist wieder ein Zeichen, daß die Einleitungswissenschaft noch nicht ganz ihren reactionären Typus aufgegeben habe und sich in schiefen Gegensätzen bewege. Gern sucht der sich kirchlich wähnende Gelehrte die höhere Offenbarung darin nachzuweisen, daß er überall bewußten Zweck und klare Absicht wahrnehmen will; und andererseits hielt man es nur zu oft für ein echtes Kriterium wahrhaft geschichtlicher Auffassung, wenn man die gegenwärtige Gestalt aller Bücher des A. T. dem blinden Zufalle in Rechnung stellte. Letzterem Wahne, der be-

sonders in der sog. Fragmentenhypothese seinen Höhepunkt erreichte, versetzte Ewald in seiner „Composition der Genesis“ (1823) einen kräftigen, wenn auch nicht tödtlichen Stoß, indem er die Einheit des Planes unzweideutig aufwies.

Für den trefflichen Abschnitt über den Prophetismus der Hebräer können wir dem sel. Verfasser nur dankbar sein. Wir kennen nicht eine so gedrängte, vollständige, wissenschaftlich gesunde Darstellung, die so geeignet wäre, das Studium der Propheten einzuleiten. Wir wollen auch nicht daran erinnern, daß dieser Abschnitt eigentlich mehr in einer biblischen Theologie Aufnahme gefunden haben müßte, weniger in der Einleitung. Dergleichen Lemmata sind bei Disciplinen, die noch im Flusse sind, unvermeidlich. Doch hätte wohl eine kürzere Behandlung genügt; und sollte sie die Exegese speciell einleiten, so mußte dagegen der Punkt über die Auslegungsprincipien der Prophetie, vor Allem die Frage, in welcher Weise die neutestamentlichen Anwendungen und Anlehnungen für den christlichen Ausleger eine Art Norm abgeben dürften oder müssen, eine etwas eingehendere Erörterung finden. Auch befremdet es etwas, daß Bleek zwar sehr richtig auf den durchaus ethischen Charakter der Prophetie hinweist und diesen in den Mittelpunkt rückt, dennoch aber die Prädiction specieller Data ohne Weiteres auf höhere Offenbarung zurückführt. Es zeigt sich darin, wie eine genaue systematische Durchbildung auch dem Isagogiker Noth thut; es zeigt sich, wie wenig gerade in der Theologie eine Theilung der Arbeit auch eine gewisse Einseitigkeit der theologischen Bildung zuläßt oder gar bedingt. Denn an jener Frage kreuzen sich offenbar im Verf. der alte und der neue Offenbarungsbegriff: dieser ist durchaus ethischer Natur und hat den göttlichen Willen zum Objecte, jener ist intellectuell geartet und seinen Inhalt bildet irgend eine Doctrin oder Kunde, gleichviel welcher Art. Nach jenem theilt Gott mit, was zum Heile nothwendig ist; nach diesem, dem alten Begriffe, ist jedwede göttliche Mittheilung heilsnothwendig: das Verhältniß des göttlichen Ursprungs zum Inhalte ist bei beiden Begriffen gerade umgekehrt. Der Verf. hätte dieß vermieden, wenn er eine schmerzlich vermißte Lücke ausgefüllt hätte, welche Nitzsch in den von Bleek angeführten Worten andeutet: es fehlt bei ihm die psychologische Vermittelung, welche der natürlichen Divination ihr Recht und ihre Stelle angewiesen haben würde. Außerdem — doch das theilt Bleek nur mit fast allen neueren Behandlungen dieser Frage — wäre es sehr ersprießlich gewesen, theils die allmählige Entwickelung der prophetischen Gabe selbst nebst genauer Unterscheidung zwischen der Thatsache der höheren Erleuchtung und dem Volksglauben, theils die Erscheinung der Prophetie im vorderasiatischen Religionsgebiete wenigstens anzudeuten, — ein Punkt, der religionsgeschichtlich mehr Aufklärungen bieten dürfte, als die Vergleichung mit dem griechischen Mantis. — Was das Einzelne angeht, so heben wir den Abschnitt über das Buch Daniel hervor, dessen Stringenz wir auch nach Zündel's Untersuchungen aufrecht erhalten möchten.

Bei den poetischen Büchern schickt Bleek nicht eine solche allgemeine Einleitung über die hebräische Poesie voraus, wie wir dieß nach der Behandlung der Propheten hätten erwarten können. Uns dünkt, daß eine solche gerade hier an ihrem Platze gewesen wäre; vollends könnte sie nicht fehlen, sobald das geschichtliche Princip strenger durchgeführt würde, damit die Erscheinung der hebräischen Lyrik, wie sie in den Psalmen auftritt, wenigstens so viel als möglich

von dem Scheine des Abrupten und Unvermittelten befreit würde. Im Einzelnen verlangt er, daß den Ueberschriften wenigstens das Recht einer alten Tradition zugestanden werde; Lieder aus der makkabäischen Zeit will er jedoch gar nicht als solche anerkennen. — Ausführlicher spricht Bleek über das Buch Hiob. So richtig er hier sieht, daß die Tendenz desselben praktisch ist, und daß der Dichter über „die Verfahrungsweise und den Rath Gottes in Beziehung auf das Verhältniß des Uebels zum sittlichen Wandel des Menschen" belehren wolle, so wäre hier eine nähere Präcisirung über das Thema selbst wohl wünschenswerth gewesen. Daraus hätte sich leicht Genaueres in Bezug auf Prolog und Epilog ergeben; denn daß sie vom Verfasser des Gedichtes herrühren, diese Behauptung überspringt doch nur die Schwierigkeiten, während die andere, sie seien spätere Zusätze, den Knoten mehr zerhaut als löst [1]).

Im zweiten Haupttheile wird die Geschichte des Canons behandelt. Sie concentrirt sich in ihren beiden Theilen um die Fragen: wann von den Juden der Canon geschlossen worden sei, und welche Stellung die christliche Kirche zu den Apokryphen eingenommen habe. Die erstere wird sich nie mit Sicherheit recht lösen lassen, wenn wir nicht (mit Dillmann) genau den Unterschied in der Werthschätzung der einzelnen Canongruppen (die richtige historische Basis für das spätere jüdische Dogma einer dreifach abgestuften Inspiration des A. T.) berücksichtigen: erst dann wird man von einer Geschichte der Canonbildung als solcher reden können. Uebrigens würdigt Bleek die Hauptinstanzen, 2 Makk. 2, 13. Joseph. contra Apion. I, 8., mit sehr richtigem Urtheile. — Der dritte Haupttheil gibt die Geschichte des Textes seit der Bildung des Canons bis auf unsere Zeit. Wenn man gleich über einige hier aufgestellte Ansichten anderer Meinung sein möchte, so gibt doch der Verf. das Material mit so glücklicher Auswahl, mit so großer Zuverlässigkeit und zeigt auch in der Bestimmung des historisch Sichern soviel Umsicht und nöthige Zurückhaltung, daß auch dieser Theil dem Zwecke des Ganzen in vorzüglicher Weise dient und entspricht.

So wünschen wir, daß das Werk das leiste, wozu es in vorzüglichem Grade geeignet ist: in das Studium des A. T. einzuführen, und zwar in einem echt wissenschaftlichen, unbefangenen, wahrheitliebenden Geiste. Lange Zeit ist das Studium dieser Disciplin unrichtig geschätzt worden: man hat in ihr gleichsam die Quintessenz der alttestamentlichen Studien finden wollen, während sie eben nur das bringt, was sie verheißt, und der Exegese führend und geleitend zur Seite steht. Sie soll nur im Vorhofe stehen und den Weg bahnen zu den eigentlich realen Disciplinen — zur Geschichte des Volkes Israel mit seinem Cultus, seiner Cultur, seiner Religion. Denn erst eine israelitische Religionsgeschichte vermag die Brücke zum N. T. in ergiebiger Weise zu schlagen.

Greifswald. L. Diestel.

---

[1]) Ich nehme hier Gelegenheit, mich über ein Mißverständniß zu äußern. Herr D. Osiander meint, meine Aeußerung (Jahrb. 1860, IV. S. 672.), man dürfe nicht das Buch Hiob als ein echtes Zeugniß arabischen Glaubens gelten lassen, sei gegen ihn gerichtet. Diese Absurdität älterer und englischer Theologen ihm aufzubürden, ist mir niemals eingefallen. Hätte ich nur die Möglichkeit eines derartigen Mißverständnisses ahnen können, so hätte ich gern die gerade in jener kurzen Quellenrevue dringend gebotene Gedrängtheit des Styles einer größeren verdeutlichenden Ausführlichkeit geopfert.



Einleitung in das Neue Testament von Friedrich Bleek. Herausgegeben v. J. F. Bleek. Berlin, G. Reimer. 1862. XIV u. 800 S.

Die aus den Vorlesungen Bleek's herausgegebene Einleitung in das N. T. schließt sich in allen Beziehungen an die im Vorstehenden besprochene Einleitung in das A. T. an, mit welcher sie auch ein Ganzes unter dem Namen „Einleitung in die heilige Schrift", in zwei Theilen, bildet. Auch hier wird man an das Wort erinnert, welches Bleek das besondere Charisma der biblischen Einleitung zuerkennen wollte. Die große Sachkenntniß, die Unbefangenheit des Urtheils und ganz besonders die ausnehmende Klarheit der Darstellung sichern dieser Arbeit ihren Werth und ihre Anerkennung. Die Darstellung läßt sich allerdings nicht von Breite freisprechen. Aber es hängt damit auch ein wesentlicher Vorzug zusammen, nämlich das Buch ist, wie nicht leicht ein anderes in diesem Gebiete, geeignet, im Zusammenhange gelesen zu werden, und wird sich hiedurch theils zum ersten Studium der Disciplin empfehlen, theils überhaupt zur Verbreitung des Interesse's an derselben beitragen. Diese Seite der Leistung ist aber um so mehr anzuerkennen, als der Verf. den kritischen Weg im Einzelnen, im Unterschiede von dem geschichtlich aufbauenden, auch hier eingeschlagen hat. Hiermit ist auf den Reiz verzichtet, welchen eine genetische Darstellung der Sache hat; aber nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft ist dem Bedürfnisse der Einführung in dieselbe doch sicherer so gedient. Wer also diese Einführung wünscht, mit den Problemen, so wie sie jetzt stehen, und dem geläufigen, nunmehr erschlossenen Materiale bekannt werden, die Ansichten eines erfahrenen, ruhig prüfenden, nach keiner Seite voreingenommenen Mannes darüber hören will, dem ist diese Arbeit unbedingt zu empfehlen. Bleek hat die Vorlesung zum letzten Male im Winter 1858/59 gehalten, als er im Laufe derselben vom Tode ereilt wurde; er hat also auch die Ausführung von seinem Standpunkte bis auf die neueste Zeit und mit Rücksicht auf ihre Leistungen fortgebildet. Wenn demungeachtet das Buch nicht in allen Beziehungen auf der Höhe der Gegenwart zu stehen scheint, Manches enthält, was mehr vergangenen Vorstellungen zugehört, und selbst der neueren Literatur nicht überall gerecht wird, so ist dieß nicht äußerlich zu erklären, als ob er nicht mehr nachgekommen wäre. Sondern es ist die Folge seines Standpunktes, der doch, um einen Ausdruck Baur's zu gebrauchen, noch mehr der abstract-kritischen Richtung angehört. Das heißt, diese Kritik ist nicht beherrscht von dem Streben, den Inhalt in seinem geistigen Werthe zu reproduciren und so die Literaturgeschichte in das Licht der Geschichte selbst zu stellen. Daher fehlen die organischen Anschauungen, die tieferen theologischen und geschichtlichen Bezüge. Ersetzt ist dieser Mangel in gewisser Weise durch die auch in theologischer Rücksicht durchaus maßvolle Haltung, den Geist der freien Forschung, der sich doch mit der ungekünstelten Pietät gegen die heiligen Schriften verbindet.

Bleek hat auch in der neutestamentlichen Einleitung die geschichtliche Methode der Wissenschaft insofern befolgt, als er nicht einen allgemeinen Theil vorausschickt, sondern mit der speciellen Einleitung, dem Ursprung der einzelnen Bücher, als dem Gegenstande des ersten Converttheiles beginnt, woran sich dann noch zwei Haupttheile, die Geschichte des Kanons und die des Textes, anschließen.

Der Gang der speciellen Einleitung schließt sich an die Aufeinanderfolge

derselben in der Recepta an. So ist das erste die Geschichte der Evangelien. Die Untersuchung ist hier so angeordnet, daß zuerst die Nachrichten über die Verfasser zusammengestellt und kritisch beleuchtet werden. Sodann werden die vier Evangelien nach Inhalt und Darstellung übersichtlich verglichen, und da sich hiebei ergibt, daß in gewisser Rücksicht zwischen Johannes und den Synoptikern gewählt werden muß (namentlich an der Frage über den Todestag Jesu), daß aber ein vorläufiges Urtheil zu Gunsten des Johannes ausfällt, so wird dann weiter zuerst die Echtheit dieses Evangeliums überhaupt untersucht, um so einen festen Punkt zu gewinnen. Darauf folgt erst ein Abschnitt über die Entstehung der synoptischen Evangelien, und hier geht die Untersuchung von der Synopse, von der Erklärung des verwandtschaftlichen Verhältnisses aus, um durch dieses dann die Entstehung der einzelnen Evangelien zu begründen. Zuletzt schließt sich dann noch eine genauere Untersuchung über die Entstehung des Johanneischen Evangeliums an. Man sieht hieraus wohl, daß die Erörterung einestheils rein kritisch verfährt, anderentheils doch wieder der historischen Folge gerecht werden muß. In ersterer Beziehung hat die Voranstellung des Johanneischen Evangeliums die Bedeutung, daß dadurch der secundäre Charakter der synoptischen Evangelien zum Voraus festgestellt werden soll. Fast noch mehr geschieht dieß durch die Untersuchung selbst, welcher dieselben unterworfen werden. Für diese ist das Verfahren zum Voraus entscheidend, daß die Synopse die Grundlage bildet. Damit ist schon angenommen, daß der Schwerpunkt bei diesen Evangelien nicht in ihrer Eigenthümlichkeit, ihrer Idee und Anlage zu suchen ist, sondern in dem gemeinsamen Stoff, den sie anderwärtsher überkommen haben, und welchem gegenüber die specielle Verarbeitung nur ein zufälliges, untergeordnetes Moment bildet. In der That kommt auch dieses Moment nirgends zu seinem Rechte. Und dieß ist nun einer von den Punkten, wo die Arbeit den Anforderungen nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft nicht entspricht. Noch mehr aber, der eingeschlagene Weg ist sogar ein unverkennbarer Schaden für die Untersuchung selbst, nämlich für die richtige Erkenntniß der Quellen der Synoptiker. Wie groß ist am Ende der Gewinn, wenn man sich durch die Synopse zu überzeugen glaubt, daß der Stoff dieser Evangelien eine gemeinsame Quelle von der und der Art oder auch einige solcher Quellen voraussetzen heiße? Quellen, welche man sich nur im Allgemeinen als die Fundgruben dieses Stoffes vorstellt, von deren näherer Beschaffenheit man aber dabei keine Kenntniß gewinnt, so daß auch die Erkenntniß des Ursprungs der evangelischen Darstellungen überhaupt dabei ohne Gewinn bleibt? Um hierin Förderung zu erzielen, ist es durchaus nöthig, von den einzelnen Evangelien als solchen auszugehen, und vorausgesetzt, daß man überhaupt auf Quellen zurückgeführt wird, durch genaue Untersuchung des inneren Zusammenhangs in der Verarbeitung ein Bild nicht nur vom Stoffe, sondern auch von Geist und Anlage der Quelle zu gewinnen. Dieß ist nun Bleek nicht gelungen. Marcus kommt bei ihm nicht in Betracht, da er ihn aus Matthäus und Lucas nach bekannter Vorstellung und Beweisführung, ja selbst wahrscheinlich aus Johannes schöpfen läßt. Es handelt sich also nur um Matthäus und Lucas. Für diese beiden wird dann eine schriftliche Quelle angenommen, welche die evangelische Geschichte im Zusammenhange und zwar wesentlich nach demselben Typus wie jene beiden Evangelien erzählte. Diesem Urevangelium selbst

wären schon andere Aufzeichnungen vorausgegangen, aber nur fragmentarische von geringem Umfange, besonders Reden Jesu wiedergebend, welche dann das Urevangelium verarbeitete, in den Rahmen einer fortlaufenden Erzählung einschloß, diese selbst aber auf die galiläischen Dinge beschränkte. Denn es ist ohne Zweifel in Galiläa entstanden. Als Recensionen oder vielmehr Ueberarbeitungen und theilweise Umarbeitungen dieser Schrift sind dann auch jene beiden canonischen Evangelien anzusehen; es gab aber solcher wohl noch mehrere. Dabei wird angenommen, daß Lucas die Anordnung und Motivirung der Erzählungen im Allgemeinen treuer erhalten habe, als Matthäus, wogegen der Abschnitt Luc. 8, 51—18, 14. allerdings nicht im Urevangelium gestanden habe. Man sieht, daß hiebei gerade das, was von so verschiedenen Seiten neuerdings als der sichere Stamm des Matthäus erkannt ist, nämlich der Redencomplex in demselben, in zufällige Atome einer hypothetisch aufgestellten ersten evangelischen Aufzeichnung zersplittert wird. Aber wie wenig wird auch diese Vorstellung dem großartigen Gedankenzusammenhang und der ebenso kunstreichen als natürlich gegliederten Anlage jener Reden gerecht! Die größte Aufgabe der tieferen inneren Evangelienkritik auf diesem Gebiete ist hier nicht einmal berührt. Noch viel weniger natürlich ist dieß der Fall mit dem Grundstock der synoptischen Geschichtserzählungen. Hier ist das nächstliegende Hilfsmittel der eindringenderen Erkenntniß durch die schnellfertige Aburtheilung über Marcus von vorneherein verloren.

Aber auch bei dem Johannes-Evangelium macht sich doch zum Nachtheile der Sache der Umstand geltend, daß dasselbe zunächst und vorzugsweise nur in der Vergleichung, in seinem Verhältnisse zu den Synoptikern beurtheilt wird. Was hier gegeben wird, ist eine recht brauchbare, billige und umsichtige Apologie des Evangeliums, und in allen dabei in Betracht kommenden Punkten wird sich wenig gegen die ruhige Erörterung und das gemessene Urtheil, das darin waltet, einwenden lassen. Aber ein tieferes Eindringen in den großen Geist und die bewundernswürdige Anlage des Evangeliums wird man vergeblich suchen. Selbst wenn man bei der Aufgabe der Einleitungswissenschaft mehr auf das darstellende als auf das kritische Element sieht, muß man die Anforderung an sie stellen, daß durch ein solches Eingehen ein lebendiges Bild der Schriften gegeben oder zu geben versucht werde.

Hiebei kann Referent nicht umhin, auf einen einzelnen Gegenstand einzugehen. Bleek hat, wie schon in den Beiträgen zur Evangelienkritik, so auch hier wieder die Frage über den Todestag Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes einer genaueren und in der Hauptsache, was die exegetisch-kritische Seite betrifft, erschöpfenden Untersuchung unterworfen. Dagegen hat er sich hiebei auch über den von der Kritik hereingezogenen Passahstreit des zweiten Jahrhunderts in einer Weise geäußert, welche bei anscheinender Klarheit und Sicherheit doch nur auf sehr schwachen Füßen steht und um so mehr neue Verwirrung in diesen Gegenstand bringen kann. Im Resultate trifft er ganz mit denen zusammen, welche in der Tradition über die Passahfeier durch Johannes, wie sie jener Streit zeigt, keineswegs einen Widerspruch gegen den geschichtlichen Bericht des Evangeliums zugeben. Aber er kommt zu diesem Resultate auf einem Wege, welcher dem von Weitzel, Steitz u. A. eingeschlagenen entgegengesetzt ist. Einen Unterschied asiatischer Parteien, welcher der Verhandlung in Laodicea, als einer besonderen

Verzweigung des Streites, zu Grunde läge, will er nicht anerkennen. Hiebei ist denn (S. 188.) die Ansicht wiederholt, daß Apollinaris und Melito als Gegner, jener gegen, dieser für die asiatische Feier, sich gegenübergestanden hätten. Daß Melito diese Stellung nicht hatte, d. h. daß er zwar, wie aus dem Briefe des Polykrates zu sehen, wohl an der asiatischen Feier Theil nahm, aber nicht in einem jüdischen Sinne, so daß er zum Gegner des Apollinaris hätte werden können, daß er vielmehr mit Irenäus und Anderen, also auch mit Apollinaris, die katholische Ansicht von der Feier behauptete, ergibt sich aus der Art, wie Clemens seiner in der Schrift über das Passah gedachte (Euseb. 6, 13.). Ein weiterer Irrthum ist der S. 189. über die Bedeutung des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν ausgesprochene. Es stünde nämlich damit keineswegs so, daß es sich von Anfang an um einen Streit über die Zeit oder eine Verschiedenheit derselben gehandelt hätte, sondern die Differenz hätte darin bestanden, daß die Asiaten am 14. Nisan Etwas feierten, was die Occidentalen überhaupt nicht feierten. Das war aber nichts Anderes als die Theilnahme der gläubigen Juden an der Passahfeier ihres Volkes. Dieß ist nun nach der von Bleek selbst angeführten Stelle im Schreiben des Polykrates (Euseb. 5, 24) und noch mehr nach der Auseinandersetzung des Eusebius in 5, 23. über den Gegenstand des Streites unter Victor und Polykrates, welche aber deutlich genug auch für die frühere Differenz gilt, geradezu unmöglich. Nicht nur ist es durch den Ausdruck selbst verboten: τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, sondern besonders auch dadurch, daß es sich eben um den Moment handelte, wo der Fastenschluß einzutreten hatte.

Bleek meint nun, Johannes selbst habe noch das jüdische Passah mitgefeiert, dieses hätten dann die Asiaten so fortgesetzt; von einer Beziehung auf das letzte Mahl Jesu und den Todestag desselben sei lange gar nicht die Rede gewesen; diese sei der christlichen Feier überhaupt erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gegeben worden; die Asiaten hätten sich aber dadurch dann nicht mehr bestimmen lassen, von ihrer hergebrachten Feier abzugehen. Gerade aber wegen des Gegenstandes dieser ihrer Feier stehe dieselbe in gar keinem Bezuge zu dem Berichte über den Todestag Jesu (S. 193.).

Aber diese Ansicht schafft eine Reihe unnöthiger Schwierigkeiten durch willkürliche Annahmen, welche sie dann nur scheinbar wieder beseitigt. Es ist eine durch Nichts begründete Aufstellung, daß man bei dem Streit zwischen Polykarp und Aniket noch gar nicht auf den Monatstag gesehen habe. Bleek denkt sich die Sache so, daß die Theilnahme an der jüdischen Passahfeier lange Zeit unter jener Christenheit das Einzige gewesen, und daß sich erst nach und nach daran christliche Vorstellungen anknüpften. Aber wie ist dann der Ursprung der occidentalischen oder vielmehr ökumenischen Feier zu erklären? Warum stritt man doch nur über den Tag und nicht über die Verschiedenheit der Sache selbst? Warum ist immer nur von der Unzuträglichkeit des verschiedenen Fastenschlusses die Rede? Nach Bleek's Auffassung wäre sofort mit dem Streite auch die Berufung auf die verschiedenen Berichte über das letzte Mahl Jesu eingetreten. Auch dieß ist eine unrichtige Vorstellung, denn die abendländische Feier fragte gar nicht danach, sie schloß das Fasten mit dem Sonntag. Diese Bemerkungen scheinen nöthig, damit nicht auf Bleek's Namen hin eine ziemlich aufgeklärte Sache auf's Neue verwirrt werde.

An der Apostelgeschichte ist die Timotheus-Hypothese über die ἡμεῖς-Stücke durchgeführt und übt wesentlichen Einfluß auf die Ansicht über das Buch. Die kritische Untersuchung desselben wird aber, auch wenn man in jener Hypothese nicht einverstanden ist, zu dem Besten gerechnet werden müssen; höchstens kann man sagen, daß die Zurückhaltung im Vortrag der eigenen Ansichten weniger groß sein dürfte. Den pietätsvollen Standpunkt der ganzen Schrift bezeichnet es, wie Bleek sich dankbar über die Erhaltung dieses neuerdings so tief herabgesetzten Buches ausspricht.

Auf eine eigenthümliche Weise sind nun die Paulinischen Briefe behandelt. Die oft dagewesene dürre Art, einen Brief nach dem andern vorzunehmen und seine Leser, seine Bestimmung, seine Abfassungszeit zu erörtern, ist vermieden, nämlich dadurch, daß die Abhandlung der Briefe in den Rahmen einer Geschichte des Apostels gefügt ist. Gegen dieses Verfahren läßt sich Nichts einwenden, es muß im Gegentheile als ein Fortschritt bezeichnet werden. Doch läßt sich nicht läugnen, daß dasselbe, insofern es die Biographie des Apostels nach Lucas' Apostelgeschichte zu Grunde legt, hiedurch für manche Fragen, welche einer ganz unbefangenen Untersuchung bedürfen, präjudiciell wird. Aber die Einkleidung, welche die Briefe hiedurch erhalten, kann einen offenbaren Mangel nicht verdecken, an dem ihre Bearbeitung leidet. Es fehlt nämlich fast durchaus an einer eindringenden Analyse des Gedankengangs und einer lebendigen geistigen Wiedererzeugung ihres Inhalts. Will die Einleitungswissenschaft ihren eigenthümlichen Charakter behalten, so darf sie nicht zu einer Biographie der Verfasser der biblischen Schriften werden. Als Literaturgeschichte hat sie aus der Lebensgeschichte so viel zu nehmen, als dazu nöthig ist, den Moment, der durch die Schrift gegeben ist, zu erkennen. Aber ihre Hauptaufgabe ist nun nicht die Geschichte des Verfassers, sondern die Geschichte der Schrift selbst, ihr Ursprung in den Verhältnissen und noch mehr im Geiste des Urhebers. Die Schrift als solche ist selbstständiges Object dieser wissenschaftlichen Betrachtung. Sie muß angesehen werden wie ein eigenthümlicher Organismus, wie ein in sich selbst begrenztes Leben. Bei Weitem das Wichtigste ist daher eben die Erkenntniß der in ihr enthaltenen, dieses Leben vermittelnden und darstellenden Gedankenbezüge, Absichten und Stimmungen. Und nirgends liegt diese Aufgabe so klar und bestimmt vor, wie eben an den Briefen des N. T. Während nun diese Seite der Aufgabe zu kurz weggekommen ist, muß dagegen auch hier wieder die Umsicht, Ruhe und Klarheit des kritischen Verfahrens anerkannt werden. Freilich dürfte auch hier ausgesprochen werden, was oben über die Einleitung in das A. T. gesagt ist, daß die Sicherheit des Vortrags nicht immer in gleichem Verhältnisse steht mit der Stärke der Beweismittel. Es gilt dieß wohl ganz besonders bei der Kritik der Pastoralbriefe und der Wiederholung der Hypothese einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus. Nur den ersten Timotheusbrief will Bleek nicht entschieden vertheidigen; er sucht es im Gegentheil wahrscheinlich zu machen, daß derselbe in etwas späterer Zeit in Paulus' Namen von einem anderen Schriftsteller geschrieben sei. Indessen dürfe man ihn deßwegen ja noch nicht für apokryphisch erklären, d. h. den Schriften von fabelhaftem oder häretischem Inhalte beigesellen. Unter den Gründen gegen den Brief ist besonders auch der Mangel aller concreten Beziehungen in dem dem Apostel doch zur Heimath gewordenen Ephesus hervorgehoben. Da derselbe

Grund auch beim Epheserbriefe zutrifft, so urtheilt Bleek, daß dieser Brief ein Circularschreiben für einige phrygische Orte, darunter auch Laodicea, gewesen sei. Unter den schwach begründeten Ansichten ist auch die Wiederholung der Vermuthung zu erwähnen, daß die sogenannte Christuspartei in Corinth aus denjenigen bestanden habe, welche eben alles Parteiwesen vermeiden und sich, wie der Apostel selbst, allein an Christus, als den gemeinsamen Herrn und Meister, halten wollten.

Beim Hebräerbrief ist auch hier die Vermuthung des Apollo als des Verfassers und die des palästinensischen Leserkreises festgehalten.

Mit vieler Umsicht sind die katholischen Briefe erörtert, und hier, wo es sich zum Theil wieder vorherrschend um Fragen der historischen Kritik handelt, ist der Verf. ganz auf seinem Felde. Die Erörterungen über die Persönlichkeit des Jacobus, über den zweiten Petrinischen Brief, d. h. über dessen Unechtheit, ebenso über den Zweck des ersten Johannesbriefes gehören zum Gelungensten des Werkes. Ein wahres Muster lichtvoller Untersuchung ist die Abhandlung der Apokalypse, welche mit der Analyse des Inhalts ein schrittweises Fixiren der kritischen Ansicht über das Buch verbindet. Nicht ganz befriedigend dürfte die Erörterung über den ersten Petrinischen Brief sein.

Auch die Geschichte des Kanons zeichnet sich durch alle die Vorzüge aus, welche dem Verf. in der Behandlung solcher Materien immer in so hohem Grade eigen gewesen sind. Doch könnte man sagen, daß dieselbe die Hauptpunkte noch schärfer aus der Masse der übrigen Einzelheiten hervortreten lassen und der Geschichte dadurch ihren bestimmteren Charakter geben dürfte. Ganz besonders ist aber wieder die den letzten Theil des Werkes bildende Geschichte des Textes überaus durchsichtig gearbeitet. Zum Schlusse noch eine Bemerkung über eine von Bleek in der Abhandlung des Kanons aufgestellte Ansicht: „Das allgemeine „Resultat dieser Betrachtung ist demnach, daß es unter den sogenannten apo„stolischen Büchern allerdings mehrere gibt, die wir nur als kanonische Schriften „zweiten Ranges, als deuterokanonische Schriften betrachten können, und dieses „in verschiedenem Grade." Uebrigens sei kein Grund vorhanden, denselben ihren seit 1400 Jahren in der Sammlung behaupteten Platz zu nehmen, und noch weniger, andere in diese Sammlung einrücken zu lassen. Jenem Schlußsatz aber geht eine Erörterung voraus über apostolische Dignität und normative Autorität im Begriffe des Kanonischen, wonach es doch eben wünschenswerth erscheint, daß der von der kritischen Wissenschaft ermittelte Unterschied unter den neutestamentlichen Schriften auch im Gebrauche derselben einen Ausdruck fände. Hiegegen möchten wir uns verwahren, und zwar nicht bloß, weil doch jene Resultate immer noch angefochtene sind, sondern besonders im Interesse der freien Wissenschaft selbst. Denn Nichts gibt derselben eine so gute Gewährleistung, als daß eben in der Sammlung sich auch solche Schriften befinden und festgehalten werden, über welche das Urtheil ganz ohne Zweifel frei zu stellen ist.

C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Der Uebertritt Constantin's des Großen zum Christenthum. Akademischer Vortrag nebst geschichtlichem Nachweis von Prof. D. Theodor Keim. Zürich, Orell, Füßli u. C. 1862. VIII u. 105 S.

Diese Schrift hat ihre Bedeutung nicht bloß durch die geschickte und lebensvolle Verarbeitung der das Verhältniß Constantin's und seiner Regierung zum Christenthum betreffenden bekannten Thatsachen, in welcher manches Einzelne ein neues und schlagendes Licht erhält, und durch die Nutzbarmachung dieses Stoffes durch ein daraus entworfenes anziehendes Gemälde, sondern sie führt gewisse Hauptgesichtspunkte klar und rein durch, welche das viel erörterte Verhältniß in seinen Motiven darlegen und das Widerspruchsvolle, was darin zu liegen scheint, begreifen lassen. Ref. ist in dem glücklichen Falle, dieser Auffassung aus voller Ueberzeugung zuzustimmen. Sie ist eigentlich eine Art Ehrenrettung Constantin's gegenüber von Burkhardt's Geringschätzung seines Charakters. Aber es handelt sich dabei in der That nicht um Gunst oder Ungunst, sondern darum, den Thatsachen gerecht zu werden. Es ist sehr leicht, die politischen Motive Constantin's bei seiner Entscheidung nachzuweisen. Diese war ja nur Parteinahme in dem großen Kampfe zweier Weltmächte, dem sich zu entziehen schon unmöglich war. Und seine Stellung darin war fast eine gegebene. Nicht nur blickte er zu hell, um nicht zu sehen, wohin der Sieg sich neigen mußte, sondern es war ja auch derselbe Feind gewesen, der in seiner Jugend ihm die Zukunft abschneiden und gleichzeitig das Christenthum vernichten wollte. Auch das langsame Vorwärtsgehen, das lange Schaukeln fast bis zum Ende läßt sich leicht genug als Politik, als Klugheit denken, und diese hat wohl auch sicher ihr gutes Theil daran. Aber ist damit schon gesagt, daß der Kaiser dem Christenthum gegenüber nichts als ein guter Schauspieler war? Daß er es war, ist auch kaum zu bezweifeln. Das Christenthum des Episkopats, der Theologen ist ihm nicht verwandt, er weiß aber darauf einzugehen; er befreundet sich die Mächte der Zeit, nicht ohne kluges Spiel. Aber schon von vorneherein ist kaum anzunehmen, daß in der von diesen Kämpfen so beherrschten Zeit ein Mann, dessen Lebensaufgabe ihn so ganz mit denselben verflocht, ohne tiefere Beziehung zu denselben hindurchgegangen sei. Wir sind aber in der Lage, über seine persönliche Religion nicht bloß Vermuthungen anstellen zu dürfen, sondern auf Grund der Beweisstücke sprechen zu können. Und eben dieß ist das Verdienst unserer Schrift, daß sie neben der Politik diese Religion Constantin's in ein helles Licht setzt, den Erweisen und dem Gange derselben Schritt für Schritt nachgeht, ein überzeugendes Bild daraus entwirft. Wie man es nennen will, einen christlichen Neuplatonismus oder ein neuplatonisches Christenthum — es ist ein Ganzes von religiösen Begriffen, welches jener Doppelstellung zu Grunde liegt und es möglich macht, daß der Kaiser, während er sich gern als Genossen der Bischöfe, ja als eine Art christlichen Oberpriesters geltend macht, auch der pontifex maximus bleiben und den Sonnengott festhalten kann. Man darf kühn aussprechen, daß er ein religiöses selbstständiges Ziel hatte, daß ihn die Absicht trug, das Weltreich jenem all-

gemeinen Gottes- und Vorsehungsglauben, der den Kern seiner Ueberzeugungen bildete, zuzuführen, darin zu vereinigen. So hat er ja nicht bloß dem Heere seine Religion zu geben gesucht; er hat auch beim Arianischen Streit anfangs geglaubt, die Sache in diesem Sinne, gerade über die specifischen Dogmen hinausführend, beilegen zu können. Er hat sich in Nicäa den Mächten des Tages anbequemt, aber auch nachher gezeigt, daß seine Parteinahme nicht tiefer ging. Das war nun freilich eine Phantasie, die Staats- und Weltklugheit des großen Mannes erscheint in diesem Lichte nicht eben größer. Aber es war ein Glück, daß der Mann, der das Christenthum in den Staat einführte, dieß nicht als orthodoxer Eiferer that.

Der Verf. unterscheidet im Gange Constantin's drei Abschnitte. Zuerst ist er der jugendliche Beobachter der Dinge. Die erste Wendung tritt dann ein mit dem Sieg über Maxentius, die zweite mit dem über Licinius; jene begründet den zweiten Abschnitt, den der Freundschaft mit dem Christenthum, diese den dritten, den der wirklichen Begünstigung. Im Ganzen sind diese Grenzen doch auch flüssig genug. Es sind die Dinge, die Verhältnisse selbst in ihrer objectiven Macht, welche stetig vorwärts treiben. Die Parteinahme war wohl innerlich schon in der Zeit der Verfolgung gereift und sie ist auch in der letzten Zeit noch durch solche Züge eingeschränkt, welche eben die Fortdauer der selbstständigen und eigenthümlichen inneren Stellung beweisen. Ueberzeugend ist die Beweisführung Keim's, daß die Erzählung über den Ursprung des labarum ganz Fabel sein muß, daß er aber damals doch dem Heere das christliche Zeichen gegeben hat. Wie weit dabei die persönliche Hoffnung, in demselben zu siegen, hereingespielt, wie weit es eben bloße offene Parteierklärung war, läßt sich freilich nicht ebenso sicher ausmachen. Klarer ist, daß die letztere sich durch Kampf und Sieg über Licinius nachher von selbst vollenden mußte. Auch dieß hat Keim lichtvoll dargethan und die hier auf die heidnischen Berichte gegründete Meinung von jetzt erst eintretender innerer Wandlung glücklich beseitigt.

In Einer Beziehung namentlich vermag Ref., wie der früheren Ausführung des Verf. in den Theol. Jahrbb. 1852, so der jetzigen Erneuerung derselben nicht beizutreten, nämlich in der Auffassung des Galerius-Edictes, Euseb. 8, 17. l. de mort. persec. 34., als von neuplatonischem Standpunkt zu erklären, so daß den Christen darin Abfall vom ursprünglichen berechtigten Christenthum Schuld gegeben und als Grund der Verfolgung aufgestellt wäre. Die Gründe sind folgende: 1. Der Zweck der Verfolgung ist deutlich bezeichnet, wenn es über den Erfolg derselben heißt: cum — — videremus nec diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Christianorum deum observare. Das Erstere war der Zweck gewesen. Statt dessen war nun eine äußerliche Religionslosigkeit erzeugt, welche schlimmer schien als das Christenthum; darum wird ihnen gewährt: 2. ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant — das heißt: sie sollen wieder werden, was sie vor der Verfolgung waren. Hienach läßt sich 3. Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, — und ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorundem constituerant, sed pro arbitrio suo atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos congregarent — nur vom Abfall von den betreffenden

Volksreligionen zum Christenthum, welches denselben als etwas willkürlich Gemachtes gegenübergestellt wird, verstehen. Die Sectenzerklüftung, welche bei der anderen Auffassung dem ursprünglichen Christenthum entgegengesetzt wäre, ließ sich überdieß damals gar nicht als der vorherrschende Charakter bezeichnen.

Von anderen Einzelheiten, worüber sich noch streiten ließe, möge nur noch das Verhältniß der Edicte von 312 und 313 erwähnt werden, wo auch nach der scharfsinnigen Beweisführung S. 81 f. Zweifel über die Zurückdatirung des ersteren in den Anfang des Jahres 312 und seinen danach bestimmten Charakter übrig bleiben. Wenigstens auf das ἤδη μὲν πάλαι bei Euseb. 10, 5. dürfte, als zu σκοποῦντες gehörig, nicht zu viel Gewicht zu legen sein.

Ein Verdienst ist es auch, daß der Verf. die Schrift de mortib. persecutor. der Abschätzung Burkhardt's gegenüber in ihrem historischen Werthe zu Ehren zu bringen sucht.

C. Weizsäcker.

Primus Truber, der Reformator Krain's. Ein Beitrag zu der Reformationsgeschichte Oesterreichs, von D. H. C. Wilh. Sillem, Schuldirector zu Oberschützen in Ungarn. Erlangen. Verlag von Theod. Bläsing. 1861. XII u. 98 S.

Der Verf. dieser Schrift sucht darin in der Kürze nicht nur das Wirken Truber's zu schildern, sondern überhaupt einen Ueberblick über die Anfänge und das frühe Ende der Reformation in Krain zu geben. Sie ist daher weniger eine Lebensgeschichte Truber's, diese wird vielmehr nur partieenweise berührt, als eine Reihenfolge kleiner Abhandlungen, welche sich auf jene beiden Gegenstände, Truber's Wirken und die Religionsgeschichte Krain's im 16. Jahrhundert, beziehen. Die 6 Capitel handeln von den nationalen und kirchlichen Verhältnissen des Landes in dieser Zeit, von den Anfängen der Reformation daselbst, von der Herausgabe reformatorischer Schriften in Windischer Sprache, von Truber's Gönnern und Mitarbeitern, von der Herausgabe evangelischer Schriften in südslavischer Mundart, von dem Fortgang und Untergang der Reformation in Krain. Ein großer Theil der Schrift bezieht sich also auf die slavischen Uebersetzungen und Drucke evangelischer Schriften in Tübingen und Urach und stützt sich dabei auf Schnurrer's slavischen Bücherdruck. Sonst ist besonders Valvasor's Ehre des Herzogthums Krain benutzt. Winkler's Arbeit (anecdota etc.) war dem Verf. nicht zugänglich; dagegen hat er aus dem Raupach'schen Nachlasse auf der Hamburger Stadtbibliothek die dort in Abschrift von den Drucken vorhandenen Vorreden Truber's zu seinen Uebersetzungen benutzt und verwendet. Das Büchlein erwirbt sich das Verdienst, dazu beizutragen, daß jene merkwürdige und schöne Unternehmung, sowie die Empfänglichkeit, welche auch jene Länder für die Reformation gezeigt, weiteren Kreisen in's Gedächtniß gerufen werde. Ein Verdienst ist es auch, daß er sich, was das Verhältniß Truber's zu Berger betrifft, der zuverlässigen Darstellung Schnurrer's gegenüber den ganz ungegründeten Zweifeln und irriger Auffassung durch Sixt annimmt (S. 37 ff.). Mit Recht hat er wenigstens in der Vorrede noch sich in Betreff der Glagolitischen und Cyrillischen Schrift den gründlichen Beweisen Schafarik's unterworfen, daß die erstere die ältere, auf Cyrill's Erfindung zu-

rückzuführende ist, die Cyrillische aber eine später unter dem Einfluß der griechischen entstandene. Hiefür spricht selbst der Augenschein so stark, daß die späte Erkenntniß des Verhältnisses fast auffallend erscheinen kann.

C. Weizsäcker.

Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's, enthaltend den Briefwechsel Francke's u. Spener's, herausgegeb. von G. Kramer, Director der Francke'schen Stiftungen. Mit einem Bildnisse A. H. Francke's und zwei Facsimile's. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1861. XVI u. 476 S.

Der Verf. hat schon 1859 in dem Programm des Pädagogiums in Halle „Beiträge zur Geschichte A. H. Francke's" veröffentlicht, welche auf handschriftlichen Quellen, die ihm an Ort und Stelle zu Gebote standen, beruhten. Seitdem aber gelang es, auf der Bibliothek des Waisenhauses weitere handschriftliche Quellen zur Geschichte jener Zeit in großem Umfange aus längerer Verschollenheit wieder zu entdecken. Und daraus bietet er nun einige Stücke verschiedener Art, welche sich sämmtlich auf Francke's Person beziehen und sich über die ersten vierzig Lebensjahre desselben erstrecken.

Hierunter ist wohl das am wenigsten allgemein Interessante Nr. I., welches von Francke selbst zusammengestellte Notizen über seine Familie enthält, worin wenig Charakteristisches, aber Manches sehr weitschweifig.

Hierauf folgt, Nr. II., die bekannte Darstellung seiner Bekehrung von ihm selbst, aus der schon bei Knapp die Hauptsache mitgetheilt und die seither oft benutzt worden ist. Es ist dankenswerth, daß der Verf. dieses für die ganze Geschichte des Pietismus so höchst wichtige Schriftstück vollständig und authentisch aus Francke's Originalconcept mittheilt. Zu welchem Zwecke — daß es eine concrete Veranlassung war, ist unzweifelhaft — er den Aufsatz an Spener schickte, ist noch nicht ermittelt.

Unter Nr. III. ist eine von Francke selbst herrührende Zusammenstellung von Lebensnachrichten über ihn bis zu seiner Berufung nach Erfurt abgedruckt. Er scheint sie in späteren Jahren gemacht zu haben. Es sind großentheils kurze Notizen, die aber für manche Punkte seines Lebens wie der Zeitgeschichte den festen Halt geben. Die breitere Darstellung, welche bei der Erfurter Berufung eintritt, scheint darauf zu deuten, daß dieser Schluß zur Anlage der Aufzeichnung gehört. Der Herausgeber meint, er habe hier abgebrochen, weil er die Erfurter Zeit selbstständig behandeln wollte.

Nr. IV. stellt nun eben die Erfurter Zeit dar und zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste ist aus einer handschriftlichen „Neuesten Kirchengeschichte seit 1689" von Callenberg, welche unter den wiederaufgefundenen Schriftstücken 12 Foliobände füllt und bis 1724 reicht. Was uns hier geboten wird, ist zwar sichtlich mit der Einseitigkeit apologetischer Wärme geschrieben, aber so gut und instructiv, daß es wohl die Mühe zu lohnen scheint, auch die übrigen Theile dieser Arbeit, wo sie ein neues Licht für die Geschichte jener Zeit geben, auf irgend eine Weise nutzbar zu machen. Im zweiten Abschnitt gibt der Herausgeber selbst eine Geschichte der Erfurter Zeit Francke's mit eingelegten wichtigen

Documenten. Aus beiden Darstellungen zusammen zeigt sich, wie die Berufung von Anfang unter Umständen erfolgte, welche einen übeln Ausgang fast nothwendig machten. Der größte Theil der Geistlichkeit zeigte den entschiedensten Widerwillen. Als Francke kam und sein Examen gehalten werden mußte, zogen sie sich von diesem Act unter allerlei Vorwänden zurück. Nur drei Collegen assistirten dem Senior Breithaupt dabei. Man holte Gutachten von Leipzig und vom Mayer in Hamburg. Das erstere fiel zweideutig, das letztere offen anklagend aus: Francke huldige dem Perfectionismus. Auch das schöne Bekenntniß Francke's in seiner Antrittspredigt zum rechtfertigenden, aber freilich thätigen Glauben konnte das Verhältniß nicht mehr besser gründen. Nun gelang es den Gegnern, eine Inquisitionscommission aufzustellen, welche Francke auf Schritt und Tritt verfolgte. Der Rath schien ihm anfangs günstig, aber die Hartnäckigkeit des Ministeriums schüchterte bald die Mehrheit desselben ein. Nur seine Gemeinde blieb Francke'n anhänglich. Was aber dann seinen Sturz ausführen half, war die Entfernung des Landesherrn, die eine politische Verdächtigung begünstigte, und wohl auch katholischer Widerwille. Denn Callenberg erzählt, daß anfangs die Katholiken an Francke große Freude gehabt und dieses Christenthum, das doch auch dem Gesetz sein Recht widerfahren zu lassen schien, ganz anders respectirten, als das gewöhnliche dogmatische der lutherischen Kirche. Das schlug aber bald um, als eine Conversion einer Katholikin durch Francke vorkam. Die Gegner behaupteten nun in Erfurt, die Pietisten gingen darauf aus, das Territorium einem benachbarten Kurfürsten zuzuwenden, und in Mainz hatte man jedenfalls den Eindruck, daß hier eine Quelle der Unruhe sei, die man besser verstopfe. Die Hauptklage gegen Francke blieb immer, daß er einen falschen Nomismus lehre, daneben freilich besonders der Zulauf, die Conventikel, die Aufrichtung einer eigenthümlichen Brüderschaft. Im Verlaufe der Händel spielt besonders die katechetische Predigtrepetition durch Breithaupt einen Streitpunkt. Breithaupt selbst brachte übrigens auch ihre Angelegenheit auf die Kanzel, ehe es wohl nöthig war. Auch die Einmischung von Sagittarius reizte die Gegner nur weiter. Als dann die Absetzung ausgesprochen war, halfen weder Francke's Vorstellungen, noch die Bitten seiner Gemeindeglieder, noch die der Kinder. Die erste größere Wirkung seines Auftretens war nämlich eine Erweckung von Kindern von 8—9 Jahren gewesen, die ihn baten, die Predigt mit ihnen durchzugehen, und daran schloß sich dann die Bildung von Conventikeln mit den Erwachsenen. Man erwehrt sich schwer der Vermuthung, daß die letzteren damals schon die Kinder voranschickten, weil sie von vorneherein zu schüchternem Auftreten Ursache hatten und weil sich doch eigentlich gegen die Kinderkatechese am wenigsten sagen ließ. So sollte zuletzt auch die Kinderbitte noch rühren. Die Laienwelt scheint im Ganzen, auch soweit sie nicht selbst von der Bewegung ergriffen ist, doch derselben günstig zu sein. Merkwürdig ist besonders das günstige Urtheil eines Leipziger Rathsherrn Carpzov über Francke, eines nahen Verwandten des bekannten Gegners des Letztern. Aber die protestantische Hierarchie war zu mächtig. Und wie wußte dieselbe das Volk zu bearbeiten! Auf dem Lande ging die Sage, daß in Erfurt durch Breithaupt und Francke eine neue Religion entstanden sei (vgl. S. 106). Callenberg erzählt, wie ein Student in Erfurt unter die Pietisten kam. Die Mutter, eine Schulmeisterin, macht sich sammt einer Tochter auf den Weg, ihn zu retten.

Sie lernen Francke selbst kennen, und sein erbauliches, freundliches Gespräch tröstet sie. Nachts aber sagt die Tochter zur Mutter: Denkt, wenn die Pietisten nun kämen und brächten uns um. Die Familie wird aber nachher gewonnen.

Weit merkwürdiger noch als alles Bisherige ist das V. Stück dieser Sammlung, das Bruchstück eines Tagebuchs Francke's, welches die Zeit zwischen dem Abgang von Erfurt und dem Eintritt in Halle und die erste Zeit an letzterem Orte umfaßt. Theilweise sind es auch hier nur abgerissene Aufzeichnungen, aber sie werden um so wichtiger, als nun Francke durch den Namen, den ihm seine Gegner gemacht haben, in alle möglichen näheren und ferneren Beziehungen tritt; der immer noch engere Rahmen von Erfurt erweitert sich; er ist jetzt eine Person, die in Berührung mit allen wichtigeren Fäden der religiösen Zeitgeschichte steht. Und als er dann nach Halle kommt, ist ein Feld gewonnen, wo der gestählte Mann ohne den Druck, der in Erfurt auf ihm lag, mit voller Kraft und Lust des Schaffens seinen Grundsätzen Geltung geben kann. Von Erfurt war Francke mit Schimpf weggewiesen. Man fand noch ein Schmutzgedicht an die Mauer des Augustiner-Pfarrhauses angeheftet. Er hatte sich nach Gotha begeben und es schien, als ob er da gehalten werden sollte. Indessen wurde in Berlin seine Berufung nach Halle beantragt, und er folgte der Einladung der Freunde, welche durch seine Gegenwart daselbst die Sache zu fördern dachten. In Berlin fand er Alles noch viel unreifer, als er gedacht hatte; man verfiel dann darauf, ihn als Geistlichen in Cöln a. d. Spree zu halten. Er selbst hatte dazwischen einen Ruf nach Coburg. Zuletzt aber kam es doch zur Entscheidung mit Halle. Dort fand er freilich auch nicht überall guten Empfang, wie bekannt. Unter den Geistlichen waren Stießer, Rot, Schrader erbitterte Gegner und lange gingen die Controverspredigten fort. Man machte Schwierigkeiten mit einer erst zu haltenden Probepredigt. Auch war der abgesetzte Prediger in der Vorstadt Glaucha, den er ersetzen sollte, noch im Besitz des Hauses und machte Miene, sich zu halten. Aber Olearius als Inspector, obwohl nicht zugeneigt, vielmehr vorsichtig, ja mißtrauisch, erwies sich doch nicht nur als ein verträglicher und edeldenkender, sondern auch als ein auf das wahre Beste der Gemeinde ausgehender Mann. Er capitulirt nach einiger Zeit förmlich mit Francke und stellt ihm billige Bedingungen. Hauptsächlich aber drang das Begehren der Gemeinde selbst durch, welche nach üblen Erfahrungen mit dem Vorgänger dem neuen Seelsorger mit wahrem Verlangen entgegenkam. Und wie wohlthätig mußte nun die neue Art zu predigen sein. Da hören wir gelegentlich drei Predigtthemata von Einem Sonntag. Francke predigt vom Glauben, der im Kreuz geboren wird, Olearius gleichzeitig davon, daß man Geld zurücklegen solle, um im Alter Etwas zu haben. Stießer aber, daß das Spielen nicht schlechterdings verboten sei, sondern eine zulässige Lust. Sodann ist das ganze Auftreten Francke's eine Kette von Unternehmungen, wirklich aus der Gemeinde und den Gemeindegliedern etwas Anderes zu machen. So in Predigten über concrete Materien, so im Beichtstuhle, im amtlichen und Privatverkehr. Da wird die Katechismuslehre neu ausgedehnt, fast neu eingeführt, Mißbräuche, wie die Klingelbeutelschmäuse, Rechnungsablegung am Sonntag, beseitigt, wohlthätige Dinge, wie die Bezahlung des Schulgeldes für Arme aus dem Kirchenopfer, eingeführt, auf Sonntagsheiligung gedrungen. Besonders ist es, zumal gegenüber der späteren Stellung des Pietismus zur Privatbeichte, von Interesse, zu

sehen, wie fruchtbar Francke den Beichtstuhl macht, wie er auf Versöhnungen, Besserung liederlichen Wandels vor dem Abendmahlsgenusse dringt. (Die Gegner freilich sagten ihm nach, er weise die Leute „von wegen des Toback-Trinkens“ aus dem Beichtstuhle, S. 189.) Die Gegner sind hier bei weitem nicht so mächtig, obwohl sie ihn als Gegner des Ehestands und des Tanzens, Platonisten und Stifter bedenklicher Brüderschaft auf ihren Kanzeln verschreien. Die Laienwelt läßt sich dadurch nicht beirren. Merkwürdig ist auch, wie die Pietisten weithin eine Verbindung untereinander unterhalten. Als Francke von Gotha nach Berlin reist, macht er eine Menge Stationen bei Geistesverwandten. Spener läßt sich in Berlin von ihm eine Liste machen. In Halle ist ein beständiges Ab- und Zuströmen von Besuchen. Es ist viel vornehme Welt dabei. Aber man sieht auch, wie wenig diese Kreise noch einen Unterschied der schwärmerischen Bewegungen machen. Petersen gehört unter die Brüder, Francke freut sich sehr über die Nachrichten von den ekstatischen Weibspersonen in Halberstadt, in Erfurt. In Halle spielen damals auch die reformirten Interessen. Es wird um die Domkirche gekämpft, doch ist keine Spur, daß der Pietismus mit dieser Sache zu thun hatte. Die ganze Aufzeichnung läßt nur bedauern, daß sie nicht länger fortgesetzt ist. Sie ist eine höchst anziehende und bedeutsame Quelle der Kirchengeschichte jener Zeit.

Das VI. Stück des Mitgetheilten macht den größten Theil des Buches aus (S. 193—475.) und enthält den Briefwechsel Francke's mit Spener von 1689 bis 1702. Den Anfang machen Briefe Francke's von Erfurt aus; dann folgt die erste Mittheilung Spener's über die Gelegenheit für Francke, nach Halle zu kommen, und sofort der reiche Briefwechsel zwischen Halle und Berlin bis 1702. Es läßt sich nicht läugnen, daß darunter viel Unbedeutendes ist, und für das Wichtigere wäre es vielleicht zweckmäßig gewesen, wenn der Herausgeber das Ganze mit Erläuterungen begleitet hätte, welche die Dinge auch für den leicht genießbar machten, der mit jenen Geschichten nicht ganz vertraut ist. Der Inhalt der Briefe betrifft zum Theil Privatangelegenheiten. Sie enthalten die Mittheilung der Verlobung Francke's an Spener (S. 311.) — die erste Bekanntschaft mit der Braut datirte sich von beider Anwesenheit bei der Taufe eines Türken her — Spener's etwas steif-feierlichen, aber von wahrer Salbung durchdrungenen Glückwunsch zur Geburt des ersten Sohnes (S. 328.) und Aehnliches. Sodann enthalten die Briefe eine Menge Mittheilungen über Personen; man sieht in den lebendigen Zusammenhang der da und dort zerstreuten Glaubensgenossen hinein. Zu läugnen ist nicht, daß dabei auch recht viel Klatsch mit unterläuft. Ein großer Theil aber des Verkehrs bezieht sich auf den Gang der Dinge in Halle, besonders die Streitigkeiten, in welche Francke und seine Freunde in Halle verwickelt wurden oder auch sich selbst verwickelten. Denn daß dieß Letztere gesagt werden muß, zeigt sich hier recht deutlich. Der Herausgeber hat S. IX. Anm. das von Tholuck im Osterprogramm 1854 ausgesprochene Urtheil über Francke: imo asperum haud raro et imperiosum repereris, angefochten. Man sollte meinen, gerade seine Publication gebe die auffallende Bestätigung desselben. Francke ist eine aggressive Natur. Seine praktischen Erfolge sind in ihrer Art dadurch bedingt. Aber er greift auch weiter, als es nöthig ist, und sein Auftreten ist nicht ohne Schroffheit in der Sache, mag er auch noch so sehr die Grundsätze einer in Liebe gegründeten Zucht anerkennen und anempfehlen.

Bei den fortwährenden Reibungen und Processen mag doch die Schuld nicht so ganz bloß in den Angriffen der Gegner liegen; wenigstens erhielt sich Francke seine Ruhe dabei nicht immer. Dieß wird gerade in diesen Briefen an dem Unterschied zwischen ihm und Spener deutlich. Dieser Unterschied hängt allerdings mit der Stellung beider zusammen. In Halle ist die ecclesia militans des Pietismus. Spener in Berlin hat dafür zu sorgen, daß die gute Stimmung dort erhalten bleibt, daß die Gegner nicht Raum gewinnen. Da gibt es beständig zu vermitteln, zu beschwichtigen, fürzusprechen, und diese Aufgabe erfüllt er mit bewundernswürdiger Klugheit und Umsicht, die nur deßhalb nicht ausartet, weil ihm eben die Ruhe und Vorsicht Natur ist. Aber er hat nun beständig auch in Halle zu mäßigen. Alle Augenblicke hört er von Etwas, was dort geschehen, und was ihm selbst Sorge macht. Mit größter Schonung frägt er nach, wie es sich verhalte; oft ist es leeres Gerücht, oft aber doch auch Anlaß für ihn vorhanden, in aller Sanftmuth und Feinheit die rechten Grenzlinien des Eifers zu weisen. So ist er wohl erfreut über die gesegneten Wirkungen, die aus ernstlicher Benutzung des Beichtstuhles erwachsen, aber es kommen ihm doch (S. 229 f.), da die Ausschlüsse zu ernstlichen Collisionen führen, große Bedenken. Nach der jetzigen Verfassung der Kirche, meint er, würde die consequente Verfolgung dieser Zucht von ihrer Seite nur dahin führen, daß man sie nirgends mehr dulden würde und die Kirche um so gewisser mit proditores des Heiligthums angefüllt würde. Unter diesen Umständen habe man doch im Gewissen zu erwägen, daß wir einen ausdrücklichen Befehl vom Herrn zu solcher Zurückweisung der Unwürdigen nicht haben, und ob man im Kampfe um diesen gehemmten Theil des Amtes es darauf ankommen lassen dürfe, auch das Uebrige desselben, womit man noch Nutzen schaffen könne, zu verlieren. Diesen gesunden Standpunkt verläugnet er auch sonst nicht. Später vernehmen wir in einer Reihe von Briefen, in welche innere und äußere Nöthen ihn das krankhafte Auftreten Schade's in der Beichtsache in seiner nächsten Nähe versetzt. Ging ja dieß, äußerlich der Francke'schen Benutzung der Privatbeichte entgegengesetzt, doch zuletzt aus demselben Princip, derselben Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Institut und seiner Schwäche, hervor. In Halle ist er sehr dafür, daß man den Ausweg der freien Beichtvaterwahl befördere, und wünscht Francke'n Glück, als ein Theil seiner Glauchaer später in der Stadt communicirt. Ueberhaupt ist seine Meinung (vgl. S. 350), zwar die Gefahren nicht zu scheuen, wenn man sonst Böses thun oder das ganz nöthige Gute unterlassen müsse; aber so lange das nicht eintrete, stehe es wohl mit dem Glauben, die Gefahr zu vermeiden und das Gute so einzurichten, daß es am wenigsten Gefahr bringe.

Längere Zeit schien es, als ob die erwachsenen Streitigkeiten in Halle die Wiederentfernung Francke's von da herbeiführen würden. Aber Ende 1693 kann Spener ihm die höchst günstige Resolution des Kurfürsten, welche die Bekämpfung des „pietistischen Wesens" im Allgemeinen verbot, melden. Freilich waren die Kämpfe damit nicht zu Ende. Und immer gibt es wieder Anläße für Spener, Francke'n zurückzuhalten. Da erscheinen dessen Observationes biblicae und erregen großen Lärm. Spener kann ihm nicht bergen, daß er wünschte, zuvor darum gewußt zu haben, da er sich getraue, eine Art zu zeigen, wie der Zweck ebenso kräftig erreicht und doch das Meiste der invidia declinirt worden wäre, S. 324. Francke geht auf den Chiliasmus ein, Petersen ver-

kündet dieß Spener'n. Dieser möchte nur wissen, ob er es ganz oder zum Theil mit Petersen halte. Er bittet Gott herzlich um Weisheit für ihn, zu erkennen sowohl die Wahrheit, als wem, wann und auf welche Weise dieses Stück derselben bei Andern vorzutragen sei. In jedem Fall, meint er, haben wir in den Gemeinden fast lauter Leute, denen wir nichts mehr als Christum den Gekreuzigten in Buße und Glauben vorzutragen, und bis dieses verdaut, sie mit härterer Speise zu verschonen haben, S. 336. Weiterhin will er doch nicht glauben, daß Francke auch die Reinigung der Seelen und Vergebung nach dem Tod statuiren werde. Mit Schrecken hat er früher (S. 295.) von anderwärtigen Versuchen der Privatcommunion gehört, er fürchtet davon einen unheilbaren Riß. Nun muß er (S. 396.) auf einmal hören, auch Francke und Freylinghausen fingen damit hin und her in den Häusern an. Es beruhigt ihn, S. 396., von Francke selbst zu hören, daß es nur in sehr beschränkter Weise mit den Hausgenossen und wenigen Geladenen ohne separatistischen Charakter geschehen ist. Auch die eingeführte Gewohnheit des Brodbrechens will er sich gefallen lassen, wenn es nur nicht vor die Augen oder Ohren der Lästerer oder auch Unverständiger komme. Aber er deutet doch überhaupt die äußerste Behutsamkeit an. Da muß er weiterhin erleben, daß Francke über den Magistrat, der Comödianten auf dem Markte ihn und seine Predigten, auch das Waisenhaus verspotten ließ, auf der Kanzel Wehe ruft, und daß man diesen Racheruf in Berlin gar auf den Kurfürsten selbst beziehen will. Auch fangen die in Halle an, den Exorcismus zu beseitigen (vgl. S. 410 f., 444 f.), berufen sich auf die älteren Edicte hierüber. Spener zeigt, daß diese bloß für die Mark gelten. Er hat auch einst gelernt, in Dresden, Exorcismus und Meßgewand tragen, was ihm früher fremd gewesen, und Friedens halber seinen Rücken darunter beugen (S. 445.).

Neben diesem Allem aber unterstützt er die Sachen in Halle auf's Kräftigste von Berlin aus; es ist eine eng verbundene Gemeinschaft, die für einander steht. Nur grenzt sie überall mit bedenklichen Elementen, schwärmerischen, ekstatischen, separatistischen Erscheinungen, zusammen und hat die größte Mühe, sich derselben zu erwehren. Auch hier ist Spener immer der Vorsichtigere. Francke schwärmt selbst für die ekstatischen Weiber.

Auf die Geschichte des Waisenhauses fällt nicht viel besonderes Licht. Die Unterstützung von oben war wohl gut, aber Francke hatte sich gegen Bevormundung und Störung zu wehren, Rechnungscontrole. Die Beiträge lassen sich schon nicht gut veröffentlichen, weil so Manche wohl unterschrieben, aber nicht bezahlt haben, so die kurfürstliche Durchlaucht selbst 1000 Thaler, S. 453. Ein Knabe im Pädagogium macht große Unannehmlichkeit, weil er sich dem Teufel verschreibt, um dem Präceptor zu trotzen, S. 424.

Auch im Style unterscheiden sich die beiden Charaktere. Francke schreibt aphoristisch, unruhig, Spener immer klar, aber breit, weitschweifig, förmlich.

Die ganze Veröffentlichung enthält so manchen Beitrag zur richtigen Würdigung jener Bewegung, die man immer noch viel zu eng auffaßt; es hatte den Anschein, als ob die deutsch-evangelische Kirche auseinandergehen wollte; in der That war es die Vollendung der Reformation, der stärkste Angriff gegen den alten Kirchenbegriff, wie er sich in anderer Form wieder aufgebaut hatte.

C. Weizsäcker.

Systematische Theologie.

Der heutige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz. Vortrag, gehalten in der St. Peterskirche zu Genf den 11. September 1861, von J. Riggenbach, Prof. in Basel. Basel, Bahnmeier's Buchhandlung (C. Dettlof). 1862. VII u. 95 S.

Die vorliegende Schrift verdankt ihren Ursprung, wie schon ihr Titel zum Theil andeutet, einer Aufforderung, welche das Comité der evangelischen Alliance in Genf an den Verf. ergehen ließ, des Inhalts, er möchte für die September-Versammlung die Beantwortung der Frage übernehmen: welches die hauptsächlichsten Punkte seien, worin der gegenwärtige Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz, dem evangelischen Christenthum widerspreche." Nur schwer entschloß sich der Verf. zur Uebernahme der Arbeit; aber es wuchs ihm unter derselben die Gewißheit, daß er an seinem Theile eine Pflicht erfülle. Bei der vorliegenden, in größerer Vollständigkeit, als ihn die Hörer vernahmen, erscheinenden Ausgabe denkt der Verf. nicht bloß an sein engeres Vaterland. Er erkennt in dem Rationalismus eine Macht, die sich jetzt wieder an den verschiedensten Orten regt; aber allerdings ist sein Hauptaugenmerk auf die deutsche Schweiz gerichtet. „In dem besondern Beispiele gibt sich das allgemeine Wesen des Rationalismus kund und wiederum die Verantwortung der Wahrheit kann auch gegen den besondern Angriff nur so geführt werden, daß der Vertheidiger derselben auf ihre allgemeine Grundlage zurückgeht."

Für den Verf. ist es, wie er bekennt, besonders schwer, über die ihm gestellte Frage Bericht zu erstatten, d. h. innerlich schwer, und dieses um so mehr, wenn man unter den Vertretern der zu bekämpfenden Richtung nahestehende Freunde zählt, noch mehr, wenn man, wie der Verf. selber, dazu gehört hat und es jetzt freilich als eine Gnade preist, daß man nicht mehr darunter ist, aber doch zu Zeiten nichts dringender zu erflehen hat als: ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. Am besten glaubt der Verf. der ihm gestellten Aufgabe zu genügen, wenn er dem besondern Falle, den er zu beurtheilen hat, auf den Grund geht. Er sucht daher die eigentlichen und entscheidenden Gegensätze zwischen Rationalismus und evangelischem Christenthum auseinanderzusetzen. Sie erstrecken sich auf die Bibel, worin der Rationalismus nicht ein Geschichtsbuch und nicht ein dogmatisches, sondern einzig ein Religionsbuch mit wechselnden theologischen Vorstellungen sieht. In Beziehung auf die Christologie unterscheiden sich zwar die Vertreter des jetzigen Rationalismus von Strauß dadurch, daß sie keineswegs, wie dieser, jene absolute Kälte gegen den geschichtlichen Christus an den Tag legen, vielmehr den geschichtlichen Christus festhalten und seiner durchaus nicht entrathen wollen, den Christus der Geschichte, und nicht den der Speculation, den Christus der Evangelien, und nicht den der Theologen, unter welchem geschichtlichen Christus sie freilich den wunderlosen, den auch nicht im Wunder der Auferstehung bestätigten verstehen. Aber im Grunde bleibt es doch beim Strauß'schen Kanon, daß, in einem Individuum gedacht, sich die Eigenschaften und Functionen widersprechen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, und daß sie nur in der Idee der Gattung zusammenstimmen. Die rationalistischen Gegner haben eben nicht den lebendigen Christus: sie er-

kennen keine Wunder an, weil sie keinen Gott haben, der Wunder thut, keinen Vater, der seinen Sohn senden könnte. Zwar thun sie bisweilen, als ob sie sich auf die Frage, ob es Wunder gebe oder nicht, gar nicht einlassen wollten; die aber ehrlich reden, sagen es mit dürren Worten, die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte schließe das Wunder aus. Das Wunder erscheint ihnen nur als das Erzeugniß unserer Phantasie. Sie übersehen, wie die biblischen Quellen die Wunder in einem so unlösbaren Zusammenhange mit den wunderbaren Worten der Wahrheit und als ein so unabtrennbares Glied des ganzen Erlösungswerkes Gottes bezeugen, daß, um hiegegen aufzukommen, eine absolute Gewißheit der völligen Unmöglichkeit vorhanden sein müßte, wie sie die Gegner nimmermehr bewiesen haben. Es hängt dieses freilich zuletzt mit der Anschauung zusammen, welche die jetzigen Vertreter des speculativen Rationalismus über Gott haben. Da wird denn der Ausdruck „Persönlichkeit Gottes“ auf das bestimmteste verworfen, eine außer- und überweltliche Persönlichkeit sei undenkbar und widerspruchsvoll, Gott sei keine Einzelpersönlichkeit, sondern der unendliche Geist, im Menschengeist als dem endlichen wirkend. Aber mit Recht fragt der Verf. dagegen: Der die zweckvolle Weisheit der Welt gesetzt hat, muß er nicht seiner selbst und alles seines Thuns sich ursprünglich bewußt sein? Nennen sie ihn die Alles durchschauende Intelligenz, was wäre das für eine Intelligenz, die sich nicht selbst wüßte? Fehlt es so rückwärts am Grunde, so fehlt es auch vorwärts am Ziele der Vollendung. Dem speculativen Rationalismus ist das ewige Leben, abgetrennt von der Unsterblichkeit, nichts als das in der Theilnahme am Ewigen sich ewig Wissen in der Flucht des Augenblicks. Die Vertreter dieser Anschauung, indem sie hierdurch die Trennung von Seele und Leib verewigen, bedenken nicht, daß sie gerade dadurch den Begriff und die Macht des Todes setzen. Es deutet dieses auf die Unterschätzung der Sünde. Zwar ist anzuerkennen, daß sich in der Lehre des gegenwärtigen Rationalismus von der Sünde eine tiefere Einsicht kund gibt, als es bei dem altrationalistischen Pochen auf die Tugend des Menschen der Fall war. Aber die Sache kommt schließlich doch darauf zurück, daß der natürliche Zustand des Menschen, wie er jetzt nach der Erfahrung beschaffen ist, nur als eine unausweichliche erste Stufe der Entwickelung, als eine Schranke angesehen wird. Sie läugnen zwar nicht die Sünde, aber sie erkennen sie nicht in der Tiefe ihrer Abscheulichkeit und Verdammlichkeit vor Gott. Sie stellen einen Begriff derselben auf, bei welchem die tiefsten Aussagen unseres Gewissens, das uns unsere Schuld vorhält, gedämpft werden, und so auch das Bedürfniß einer Erlösung im vollen Sinne consequenter Weise beseitigt wird. Sie sind wohl Sünder, aber nicht verlorene Sünder, sonst könnten sie nicht mit dem einzigen Rettungsmittel so umgehen, wie sie es thun. Das führt auf den letzten Punkt, die Lehre vom Glauben und seinen Wirkungen.

Hierbei zeigt sich nun der merkwürdige Widerspruch, daß dieser speculative Rationalismus entschieden bekämpft, was man von jeher in der Christenheit als Inhalt des Glaubens angesehen hat, und dabei ebenso entschieden behauptet, gläubig zu sein und durch den Glauben gerecht und selig zu werden. Die Vertreter dieser Richtung sagen, — und daraus erklärt sich dieser Widerspruch — der Glaube sei die innere Beziehung des persönlichen Geisteslebens auf Gott, nicht aber das Annehmen und Fürwahrhalten bestimmter Ueberlieferungen. Es be-

ruhe der Werth des Menschen auf dem Kern seiner Gesinnungen, der praktischen Religiosität, und diese sei nicht an diese oder jene Dogmen gebunden, der ganze Proceß der Heilsaneignung sei unabhängig von jeder Vermittlung durch Christum. Aber sie sehen nicht, wie der Glaube nicht aus sich selber leben kann, sondern wie er aus der Wahrheit leben muß; bemerken nicht, daß, wer sich anstatt auf Gottes Wahrheit auf die Innigkeit der Hingebung seines Gemüthes stützt, aus dem Glauben das feinste Eigenwerk macht. Sie erkennen nicht, wie das Fürwahrhalten der Wahrheit, daß ein gnädiger Gott sei, die unumgängliche Voraussetzung des Glaubens sei, eine Wahrheit, die durch die positive Predigt von Christo verkündigt wird. Es handelt sich dabei nicht um diese oder jene äußere Begebenheit, sondern um das Ganze des Erlösungswerkes Gottes. —

In dieser ganzen Darlegung geht der Verf. bei aller seiner Entschiedenheit mit der größten Ruhe, Unparteilichkeit und Milde zu Werke. Er belegt die Aussprüche seiner Gegner genau aus den Quellen, wobei er vornehmlich die Zeitschriften „Kirche der Gegenwart“ und „Zeitstimmen“ benutzt. Er hütet sich vor Consequenzmacherei; er sucht vielmehr jeden Faden der Anknüpfung festzuhalten; er freut sich über jede Aeußerung, in welcher sich das subjective Gefühl der Frömmigkeit ausspricht; er läßt sich mit den Gegnern auf ein Gespräch ein und verlangt keineswegs bloße Unterwerfung unter die Autorität; er erkennt den Eifer, die Wärme und Liebe vollständig an, die sie zur Predigt wie zur Seelsorge haben; aber er legt ebenso offen das innerlich Hohle, Auflösende und Zerstörende dieser Richtung dar. So sehr er nun fühlt, daß hier Zucht geübt werden müsse, so bemerkt er doch ausdrücklich: „Wir müssen uns hüten zu meinen, wir üben bloß dann Zucht, wenn es uns gelingt, eine völlige Ausschließung zu bewirken. Das findet sein Haupthinderniß in dem Umstand, daß die Grenze zwischen erlaubter, ja nothwendiger Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und zwischen unrechter Losreißung vom Bekenntniß der Kirche eine gar fließende ist.“ Der Verf. fügt hinzu: „Es ist ja wohl ein mächtiger Unterschied zwischen einer Gläubigkeit, die den Buchstaben der Confession an der Quelle prüft, daraus sie geflossen, und dabei nicht durchgängig die menschliche Formel gerechtfertigt findet, und zwischen einer solchen Denkart, welche, wie die Lehren der Zeitstimmen, die Grundwahrheiten alterirt. Aber dieser Unterschied will geistlich gerichtet sein. Aeußerlich ist der Schein parteiischer Willkür schwer zu meiden und das demokratisch reizbare Volksbewußtsein nimmt Partei für Alles, was liberal heißt. Noch mehr, wir dürfen ja nicht läugnen, daß unsere Theologie die große Aufgabe, die Erkenntniß der Schriftwahrheit mit der übrigen Erkenntniß des Zeitalters zu vermitteln, durchaus nicht immer so zu lösen weiß, daß sie sich nicht oft genug in das Gebiet der Halbheit verirrte.“ „Wie viele Abstufungen von rationalistischer Ansteckung, ruft der Verf. aus, „zeigen oft die trefflichsten Theologen, denen wir daneben Großes verdanken! Eine solche Lage der Dinge ist aber zu durchgreifenden Maßregeln wenig angethan. Um so wichtiger ist es, zu erkennen, daß die Zucht ja gar nicht einzig in kirchenregimentlichen Maßregeln besteht: Es ist auch eine Zucht, wenn wir unermüdlich gegen die Unwahrheit zeugen.“ Deßwegen soll aber doch die Rückkehr zu diesem Glaubensinhalt nicht ein bloßes Conserviren des alten kirchlichen Dogma's sein. Bei aller Werthschätzung der reinen Lehre und gerade um ihrer willen darf nicht vergessen werden, mahnt der Verf., „daß die menschliche Glaubensformel ebenso

nothwendig als doch auch wieder unvollkommen einer immer neuen Berichtigung, Belebung und Erfrischung aus der heiligen Schrift bedarf."

In der That, die Richtung, welche der Verf. beschreibt und bekämpft, beschränkt sich keineswegs auf die deutsche Schweiz. In zahlreichen Symptomen macht sich ihr Dasein in weiten Kreisen spürbar, und es sind nicht wenige Anzeichen vorhanden, daß sie eine neue Erhebung ihrer Macht versucht. Und zwar erscheint es jetzt als das Bemerkenswertheste, daß der Versuch darauf geht, auf Grund des speculativen Rationalismus ein Gemeindeleben zu gründen. Hatte Strauß eingestanden, daß es mit seiner philosophischen Anschauung unmöglich sei, in der Kirche zu stehen und kirchliches Leben zu pflegen, so macht die Richtung des jetzigen Rationalismus den Anspruch, eine Basis für Gemeindeleben abgeben zu können, und gewiß, wie es schon unter der Herrschaft des älteren Rationalismus diensteifrige Geistliche gab, die voll Hingebung und mit persönlicher Frömmigkeit in der Gemeinde wirkten, so hat ja auch unser Verf. anerkannt, wie ihm in der jetzigen Form des Rationalismus Geistliche, die sich zu ihm bekennen, voll Eifers und Hingebung begegnet sind. Aber dieser Versuch, eine Gemeinde auf die Basis des speculativen Rationalismus zu gründen, wird doch ein in sich unfruchtbarer bleiben. Die ihn machen, bemerken nicht, daß das Material des Gemeindelebens, an und mit welchem sie arbeiten, die noch vorhandenen Elemente des altkirchlichen Lebens sind, daß es die Unklarheit so vieler Gemeindeglieder ist, unter deren Schutz jene Versuche gemacht werden, daß der gute Glaube, mit dem man dem öffentlichen Diener der Kirche entgegenkommt, einen Schleier über das wirkliche Verhältniß derselben zum Princip der bestehenden Kirche breitet. Treten die Grundgedanken des modernen Rationalismus unverhüllt hervor, so hat er bei Vielen gewiß einen schlimmeren Stand, als es bei dem alten Rationalismus der Fall gewesen. Die subjective Innigkeit des Gemüths, die Begeisterung für die Idee, die Hingebung des Endlichen an das Unendliche, die Poesie dieser Religiosität wird keinen Ersatz bieten für den vom alten Rationalismus zwar, wie wir wissen, sehr abstract, aber doch sehr zähe und fest behaupteten Glauben an den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit. Die Kirche ist allerdings Gemeinschaft des Glaubens, und weil der moderne Rationalismus glaubt, Glauben zu haben, so nennt er die Gemeinschaft dieses seines Glaubens auch Kirche. Aber der Glaube ist doch kein beliebiger; er ist nicht bloß der Act des Vertrauens und der Hingebung, sondern es kommt darauf an, was, oder vielmehr was noch viel wichtiger ist, wer der ist, an den man glaubt. Das Wie ist dann die durchaus nothwendige Bürgschaft gegen einen todten Glauben. Ohne die Erkenntniß und das Bekenntniß des Glaubens, daß Jesus der Christ sei, der Sohn des lebendigen Gottes, und zwar in dem vollen specifischen Sinne dieses Wortes, ist die Kirche nicht möglich. Ohne diesen Glauben können religiöse Associationen entstehen, die das Product der wechselnden Stimmungen der Zeiten und Völker sind, nicht aber die Gemeinde, die durch alle Jahrhunderte geht, alle Völker einschließt und die Verheißung des ewigen Sieges hat. Freilich das ist ja eine Grundtendenz des jetzigen Rationalismus, in der Geschichte des Christenthums und seines Eintritts eben nur Geschichte zu sehen, d. h. in seinem Sinne eine vorüberwandelnde Erscheinung, ein nur phänomenologisches Erzeugniß. Man versteht darunter das aus einem Be-

dingten hervorgehende, wieder Anderes Bedingende, das, weil darin die unendliche Idee nicht gefaßt werden kann, sich auflöst, um neue Bildungen hervorzubringen, und so immer fort. Es ist ein Begriff der Geschichte, der ausdrücklich dem des Unbedingten, Schöpferischen, dem des Wunders entgegengesetzt ist. Es ist bekanntlich die Hauptvoraussetzung dieser, wie sie sich gern nennt, voraussetzungslosen Geschichtsauffassung, daß Wunder ein unmöglicher Begriff sei. Wie aber, wenn schon die Profangeschichte zeigt, daß jede neue Epoche des geschichtlichen Lebens durch die unerwartete und unmeßbare Kraft des Genius begründet wird, wenn bei aller Vorbereitung der Elemente (die ja für die Heilsgeschichte in dem apostolischen Worte von der Erfüllung der Zeit gleichfalls anerkannt wird) die eigentliche That doch wie blitzartig einschlagen muß, um eine Wirklichkeit herzustellen?

Es ist zwar eine neue Form, in welcher der Rationalismus gegenwärtig unter uns auftritt, aber im Grunde ist es doch das alte Princip, das schon in den frühesten Gestalten des Rationalismus geherrscht hat, das auch jetzt wieder hervorbricht. Es ist das Verfahren, die Dinge nach unseren Begriffen zu richten, statt unsere Begriffe nach den Dingen. Nichts ist scheinbar mehr von einander entfernt, als die triviale Popularphilosophie des vorigen Jahrhunderts und die Vornehmheit des Hegel'schen Idealismus. Aber wenn doch auch in diesem das Denken das eigentlich Erzeugende ist, so ist damit eine Herrschaft des Intellectualismus verkündigt, die sich auch dort schon geltend machte, wo man sich der Wahrheit schon sicher glaubte, wenn nur unsere Vorstellungen von ihr sich nicht widersprächen und man freilich auch Alles von dem Begriffe der Wahrheit ausschloß, was sich mit diesen Vorstellungen nicht sofort reimen wollte. Und wenn Salzmann in seinem, auch in neueren Zeiten wieder aufgelegten, Büchlein „der Himmel auf Erden“ die Vollkommenheit des Diesseits mit hellen Farben schilderte, so verbirgt sich darin dasselbe Princip, das wir späterhin in der bekannten Formel von der Identität des Vernünftigen und Wirklichen ausgesprochen finden. Es ist das Princip der Immanenz, das in allen diesen verschiedenen Formen und Phasen sich kund gibt, im Grunde dasselbe Princip des lumen internum das als Gegenbild und Zerrbild zum Princip der Reformation im Enthusiasmus hervorgetreten war. Eben der Begriff des Historischen ist es, um den der Kampf vorzugsweise entbrennt. Ob das Historische in dem Sinne genommen wird einer fortschreitenden Auflösung des Positiven in bloß Ideelles, oder als eine Verwirklichung ewiger Gedanken in positiven Thaten, das ist die Frage. Auf der einen Seite wird alle Historie Kritik, es verfolgt das Werdende, um zu zeigen, wie es auch immer wieder verdient, zu vergehen; auf der andern Seite versucht man eine Philosophie der Offenbarung, der Geschichte. Auf der einen Seite erscheint die Dogmatik nur als Historie, d. h. als Geschichte der wechselnden Meinungen des Menschen über das, was ihm göttlich und heilig dünkt, auf der andern Seite ist sie der Reflex des Glaubens in Beziehung auf die Heilsgeschichte. Baur hat, wenn damals auch noch auf Schleiermacher'schem Standpunkte, bedeutungsvoll seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer Symbolik und Mythologie der alten Welt begonnen, und zuletzt ist ihm auch die Religion der Offenbarung in ihren entscheidenden Punkten nur zum Symbol und Mythus geworden; Schelling hingegen sucht zuletzt auch in der Mythologie der alten Völker die darin vorhandenen Realitäten, die darin

auf die Offenbarung sich beziehenden Elemente nachzuweisen. Es ist wahr, gegenüber einer historischen Auffassung, welche nicht die Heilsgeschichte selbst, sondern die Vorstellungen der Menschen darüber für immer fixiren wollte, hat der Rationalismus sein relatives Recht; gegenüber einer Auffassung, welche die Bibel zu einem äußerlichen Gesetzesbuch fast in der Weise des Korans macht, haben Semler's kritische Operationen eine für die Geschichte der Theologie Epoche machende Bedeutung. Wem aber, der eine Kunde des geschichtlichen Ganges unserer Theologie hat, liegt es nicht nahe, in Semler den Vorgänger Baur's, in Baur den Semler unserer Zeit zu sehen? Und da möge denn auch die Erinnerung nicht fehlen, daß unmittelbar vor Semler und zu seiner Zeit Bengel und Oettinger wirksam waren, zwar still arbeitend, von den Stimmführern der Zeit nicht gewürdigt, auch selbst mit manchem Fremdartigen und Seltsamen behaftet, das von ihnen abstoßen mußte. Aber es sind reiche Schätze wirklicher Gotteserkenntniß, Erkenntniß seiner Offenbarung und seines Heils in ihnen verschlossen; da ist keine Theologie der Aufklärung, aber auch keine des Orthodoxismus, kein Spinozismus oder irgend eine Weltweisheit, auch nicht eine Theologie bloß subjectiv christlicher Erfahrung, keine Theologie der Herrnhuter. Auch der heutige speculative Rationalismus weiß von diesen Schätzen nichts, läßt sie, unangelockt von Rothe's Aufforderung, als seltsame Paradoxien und Monstrositäten zur Seite liegen, darin freilich ganz eins mit einer bloß repristinirenden Theologie. Und doch können sich hier, natürlich mit genauer Sichtung des Abstrusen und Phantastischen, Wege öffnen, die, mehr wie alle andern, zur Lösung schwerer theologischen Fragen zu führen versprechen.

Ehrenfeuchter.

Philippi, D. Friedr. Ad., kirchliche Glaubenslehre. IV. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. Erste Hälfte. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person. Stuttgart, Liesching. 1861. (448 S.)

Philippi, die kirchliche Lehre von der Person Christi, Vortrag vor einem Kreise von Männern und Frauen gehalten zu Rostock am 12. März 1861. Stuttgart, Liesching. 1861. (30 S.)

Als Hase im Jahre 1828 es unternahm, in seinem Hutterus redivivus nicht bloß das System der alten Orthodoxie in seiner Consequenz darzustellen, sondern damit auch den sehr bedenklichen Versuch verband, trotz der antithetischen Stellung seines eigenen theologischen Bewußtseins zu demselben dieses System gegenüber der neueren Theologie und Philosophie zu rechtfertigen, da hätte Niemand gedacht, daß aus diesem Spiele nur allzu bald ein bittrer Ernst werden sollte. Es ist dennoch so gekommen. Die Bewunderung des starken, kühnen Geistes, den dieses System athmet, die von dem Standpunkt der Dogmengeschichte aus, welche den Bedingungen der vergangenen Zeiten billige Rechnung trägt, eine durchaus berechtigte war, ist allmählig in ernstgemeinte Repristinationsversuche umgeschlagen. Wie der moderne Katholicismus im romantischen Traume sich erst bewundernd in die Poesie des Mittelalters hineinversenkte, um allmählig wieder in den Formeln der Scholastik und den Satzungen des

canonischen Rechtes seine selbstgemachte Ueberzeugung zu gewinnen, so ist es auch ähnlich der lutherischen Dogmatik gegangen: Chemnitz, Quenstedt, Calov sind ihr die ewig gültigen Musterbilder für ihre Gedankenarbeit und Begriffsbildung geworden, und consequent muß diese Richtung zu der weiteren Tendenz führen, auch dem lutherischen Staat und seinen erloschenen Ordnungen ein künstliches Scheinleben einzuhauchen. Dieser Richtung gehören beide Schriften an, die nichts Neues enthalten, sondern nur Abgelebtes in leerer Reflexion zu restauriren versuchen und einem bloßen Anachronismus ihr Entstehen verdanken: bald nach dem Gießener-Tübinger Streit wäre ihr Erscheinen begreiflich gewesen und doch hätte sich ihre Form neben der reinlichen Begriffsausarbeitung eines Quenstedt nur unvortheilhaft ausgenommen.

Um den Umfang einer Anzeige nicht allzu sehr zu überschreiten, beschränken wir uns auf die zweite Hälfte der Glaubenslehre, die Christologie, welche auch den Inhalt des Vortrags bildet, in welchem nur die Ansichten des Verf. kurz zusammengedrängt wiederkehren. S. 115—447. wird sie in vier leicht erkennbaren Abschnitten behandelt, welche die eigene Lehrentwickelung des Verf. (S. 114—177.), den geschichtlichen Bildungsgang und die Rechtfertigung des Dogma's gegen die reformirten Einwürfe (S. 177—292.), seine Decomposition und Reconstruction durch die neuere Philosophie und Theologie (S. 292—382.) und endlich den Schriftbeweis (S. 382—447.) zum Inhalte haben. Da des Verf. eigene Ansicht durchaus mit der Kirchenlehre sich deckt und auch die biblische Theologie lediglich durch die Schablone des lutherischen Dogma's angeschaut wird, so liegt eng Zusammengehöriges in den vier Abtheilungen vertheilt, was wir in unserer Anzeige öfter wieder zusammenfassen müssen. Schon die Idee des Gottmenschen wird (S. 116—118.) durchaus in anselmischer Weise mit der Nothwendigkeit der vollgültigen Sühne begründet, die, weil die unendliche (?) Schuld der Menschheit durch einen Menschen gesühnt werden mußte, aber nicht durch einen bloßen Menschen gesühnt werden konnte ebenso sehr die reale Menschheit als die reale Gottheit des Versöhners fordert. Philippi will zwar nicht die äußere Form der Kirchenlehre repristiniren, aber ihre sämmtlichen materialen Grundgedanken festhalten (als ob es für diese eine geeignetere Form gäbe, als die, in welcher sie historisch sich gestaltet haben!) und durch wo möglich tiefere Erforschung der mannichfaltigen von der Kirchenlehre gestellten Probleme weiter fortbilden (S. 282.); allein seine Darstellung liefert nur den thatsächlichen Beweis dafür, was man längst gewußt hat, daß nämlich eine Fortbildung der Kirchenlehre aus ihren eigenen Principien heraus über das von ihr erreichte Stadium nicht möglich ist, und daß, wer ihre sämmtlichen materialen Grundgedanken wieder zur Geltung bringen will, auch keine Probleme auf diesem Gebiete mehr zu lösen findet, weil sie sämmtlich durch Quenstedt und Collegen bereits gelöset sind. Als solche Probleme bezeichnet er zwar das Wesen der Persönlichkeit, der göttlichen und menschlichen Natur, das Verhältniß des Leibes zur Räumlichkeit; allein dieses Wesen und dieses Verhältniß ist durch sein dogmatisches Denken nicht klarer geworden. In Betreff des ersten Problems, des Wesens der Persönlichkeit, werden wir S. 122. nur kurzweg darüber belehrt, daß die Kirchenlehre diesen Begriff anders bestimme, als die moderne Wissenschaft, indem sie nicht, wie diese, sein Wesen in das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, sondern in die „in sich abgeschlossene

Selbstheit oder Ichheit selber setze, welche in Selbstbewußtsein oder Selbstbestimmung nur erscheine". Demnach sollte man meinen, daß Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung die Phänomene oder specifischen Merkmale der in ihnen sich manifestirenden Persönlichkeit, des Ich oder Selbst, seien; und daß demgemäß eine Persönlichkeit auch nur ein Selbstbewußtsein und eine Selbstbestimmung haben könne; allein dieß ist weder der Sinn der Kirchenlehre noch die Ansicht Philippi's; S. 221 ff. belehrt er uns vielmehr umgekehrt, daß Bewußtsein und Wille von der Kirche als Momente des geistigen Wesens gefaßt würden, während sie den Begriff der Persönlichkeit im Sinne der selbstständigen Insichabgeschlossenheit nehme, daher denn in der Gottheit, weil nur ein göttliches Wesen, in dem alles Wissen und Wollen urstände, trotz der drei Personen nur ein Selbstbewußtsein und eine Selbstbestimmung, dagegen in der Person Christi, weil zwei geistige Naturen, eine göttliche und menschliche, trotz der einen Persönlichkeit auch ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung angenommen werden müßte. Nach Herrn Philippi ist die Kirche bei der Beschreibung der wunderbaren, schlechthin singulären Thatsache des Gottmenschen, welche den Gegenstand ihres Glaubens bildet, zwar auch ihrerseits auf die Kategorien angewiesen, welche die Wissenschaft von der gewöhnlichen Menschenwelt abstrahirt; allein sie verwendet sie in einem durch die Thatsache selbst gegebenen modificirten Sinne und somit wird sie von der Kritik dieser Wissenschaft gar nicht berührt. Es ist dieß eine wunderbare Dialektik. Hat die Kirche das Recht, sich einen besonderen Begriff von der Persönlichkeit zu bilden, der mit dem der Wissenschaft nur den Namen, aber nicht den Inhalt gemein hat, dann hat sie auch das Recht, sich ihre eigene Logik zu bilden, die mit der des wissenschaftlichen Denkens nichts zu thun hat; ist dieses Recht in dem von ihr gelehrten und vertretenen Glauben begründet, dann ist es ganz in der Ordnung, daß ein und dieselbe Thatsache für den Glauben wahr und für das wissenschaftliche Denken falsch ist; dann hat der Glaube zu seinem charakteristischen Merkmal die Sentenz: credo, quia absurdum est; dann ist es ganz richtig, daß das wissenschaftliche Denken in dem von der Kirche bekannten Gottmenschen zwei Persönlichkeiten erkennt, während die Kirche nur eine darin sieht. Allein es fragt sich doch, wer hier im Rechte ist. Man hat es oft dem reformatorischen Protestantismus mit gutem Grunde nachgerühmt, daß durch ihn erst die Persönlichkeit die Berechtigung wiederempfangen habe, die ihr im Mittelalter entzogen gewesen sei; das ist in den ethischen Fragen und auf dem Boden der Thatsachen allerdings geschehen, umgekehrt aber hat er die Trinität und die chalcedonische Grundlage ihrer Lehre von der Person Christi lediglich von dem Katholicismus entlehnt und dabei den katholischen Begriff der Persönlichkeit unbesehen mit in Kauf genommen, wie denn auch Chemnitz ihn bereits ganz im Sinne der Scholastik wieder als substantia individua, intelligens, incommunicabilis, quae nec alterius pars est nec in altero sustentatur, definirt. Bei dieser lediglich im Interesse der katholischen Trinitätslehre und Christologie getroffenen Bestimmung konnte sich die Wissenschaft des Protestantismus nicht beruhigen, sie mußte den durch seine religiöse und sittliche Aufgabe geforderten Begriff unabhängig vom überlieferten katholischen Dogma wissenschaftlich entwickeln, um auf ihn als Fundamentalbegriff ihre Ethik neu zu erbauen, die mehr ist, als eine bloße Casuistik für den Beichtstuhl, und wer heutzutage diesem Begriffe

seine Geltung abspricht und die Wahrheit in der alten scholastischen Bestimmung sucht, der erklärt factisch, daß die Dogmatik keine Wissenschaft sei. Da die eigene Subsistenz genau genommen das grundwesentliche Merkmal an dem kirchlichen Begriff der Persönlichkeit ist (der sich somit nicht wesentlich über den des Individuums oder der Individualität erhebt), so muß die menschliche Natur Christi an sich folgerichtig als unpersönlich gedacht werden. Hr. Philippi legt darauf großen Werth. Da aber eine unpersönliche Menschheit keine vollständige und reale Menschheit ist, so mußte sie von dem assumirenden Logos, der als zweite Person der Trinität die Persönlichkeit bereits mitgebracht hat, personirt werden, d. h. sie hat nun ihre Subsistenz in der Person des Logos, ihre Anypostasie ist zur Enypostasie geworden; sie ist auch so keine Person, aber personirt (S. 224 ff. Anm.). In det That eine wunderbare Lösung des Problems! als ob ich das Ureigenste, was ich nicht bloß habe, sondern bin, mein eigenes Selbst, mein Ich, in einem Andern haben könnte, als ob eine intelligente Natur, die, selbstlos an sich, nur in einem Andern subsistirt, mehr wäre als ein wesenloser Schatten, als ob das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, die man einer solchen Natur beilegt, eine wirkliche Realität und nicht vielmehr ein trügerisches Scheinleben, als ob diese Methode, die Gottmenschheit zu construiren, etwas Anderes wäre, als die Durchführung des arithmetischen Satzes: damit die Summe eine Einheit werde, muß unter der Voraussetzung, daß die eine zu addirende Größe schon eine Einheit ist, die andere eine Null sein! Es ist daher auch ganz consequent, daß die Scholastik, deren Lehre auf derselben Grundlage ruhte, das Verhältniß der menschlichen Natur Christi zur göttlichen als das des Accidens zur Substanz bestimmte, und es ist nicht minder consequent, wenn Thomasius, dem Philippi seine Fassung des Begriffs der Persönlichkeit in fast wörtlicher Uebereinstimmung abgeborgt hat (vgl. Thom. Dogmatik II, 207. Philippi S. 222.), sagt (206.), die menschliche Natur Christi habe an dem Logos das Ich, das sie centralisire; für sich gedacht, sei sie überhaupt nichts (also gerade wie die Schatten in Homer's Hades, die erst, wenn sie Blut trinken, Erinnerung und Scheinleben empfangen): ein nihilianistischer Satz, der bei Thomasius seine Basis in der weiteren geradezu an Pantheismus anstreifenden Aussage empfängt, „der Mensch existire überhaupt nur dadurch, daß er von Gott getragen und durchlebt werde"! Damit das zwiefache Wissen und Wollen der beiden Naturen dennoch zur Einheit der Person zusammengehe, nimmt Philippi weiter an, daß beide nur ein Object und eine Wirkung haben. „Mit seinem menschlichen Bewußtsein weiß sich der Gottmensch als den Menschen, welcher Gott ist; ebenso weiß er sich mit seinem göttlichen Bewußtsein als den Gott, welcher Mensch ist" (S. 123.). Aehnlich verhält es sich mit der persönlichen Einheit des doppelten Willens; wie eine in der menschlichen Seele entsprungene Empfindung und Bewegung sich auf den Leib fortpflanzt, so soll die Priorität immer dem göttlichen Wollen zuzuschreiben sein, das von dem menschlichen Wollen aufgenommen und bejaht werde, doch so, daß kein temporelles, sondern nur ein causales Prius stattfinde (S. 124.). Zutreffend wäre diese letztere Parallele nur unter der Voraussetzung, daß die Menschheit Christi ebenso das selbstlose Organ des Logos sei, wie der Leib das selbstlose Organ der Seele, was freilich auch zu der Annahme der Anypostasie und Enypostasie vortrefflich paßte; sonst ist das Gleichniß, wie die meisten

des Herrn Philippi, hinkend. Aber wie wenig überhaupt mit dieser ganzen Darlegung von der persönlichen Einheit des zwiefachen Wissens und Wollens gewonnen ist, ergibt sich, wenn man die Frage sich vorlegt, wie denn unter dieser Voraussetzung die menschliche Entwickelung Christi gedacht werden und wie diese Einheit in dem Kinde auf der ersten Lebensstufe sich dargestellt haben soll? Da wußte sich zwar die eine Natur als den Gott, welcher Mensch geworden ist, aber die andere noch nicht als den Menschen, welcher Gott ist; da wollte zwar der göttliche Wille, aber was er wollte, wurde von dem menschlichen noch nicht aufgenommen und bejaht; es war also die persönliche Einheit des gottmenschlichen Lebens thatsächlich noch nicht da und wir sehen uns somit zu dem Schlusse berechtigt, daß dieselbe erst das Resultat der Lebensentwickelung Jesu und zwar nach dem Maaße seines ethischen Processes gewesen sei, wir sehen uns also gerade in die Bahn gewiesen, welche Rothe und Dorner in der Durchführung ihres christologischen Standpunktes eingeschlagen haben. Doch vielleicht dürfen wir auch hierher ziehen, was Hr. Philippi S. 289. in anderem Zusammenhange sagt, daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber eine zunächst mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zur vollen Blüthe und Entfaltung gekommen sei, daß also allerdings ein „Werden" derselben, aber ein Werden auf dem Grunde des vorhandenen Seins zuzugestehen sei; abgesehen davon, daß dieß schon eine bedenkliche Annäherung an den so sehr perhorrescirten Rothe-Dorner'schen Gedanken wäre, wird die Anschauung, die wir unter Philippi's Voraussetzungen von dem Kindeszustande Jesu dadurch erhalten, nicht gebessert; denn da die Gottheit nichts werden kann, denn in Deum nulla cadit mutatio, da somit der Logos absolut vollendet ist, so kann das Werden nur auf Seite der assumirten Menschheit fallen; wir hätten also eine Persönlichkeit, die als Gott absolutes Selbstbewußtsein und absolute Selbstbestimmung, vollkommen entwickelte absolute Intelligenz und absolute Macht hat, als Mensch aber zu gleicher Zeit in völliger Bewußtlosigkeit und Ohnmacht erst ihren Entwickelungsproceß antritt, eine Persönlichkeit, die nach der einen Seite Himmel und Erde allmächtig regiert, nach der andern in der Krippe wimmert, und doch sind beide Seiten einander so nahe, daß keine ohne die andere ist; ist diese Vorstellung nicht ebenso monströs, ja noch viel monströser, als wenn wir uns eine gereifte Seele in einem eben erst dem embryonischen Zustande entnommenen Kindesleibe oder einen Organismus denken, in welchem die Seele von Empfindungen und Trieben afficirt wird, die sich nicht verleiblichen? Will man daher mit dem keimartigen Gesetztsein der Gottmenschheit, „mit dem Werden auf Grund des vorhandenen Seins" Ernst machen, so bleibt nur ein zwiefacher Ausweg offen: entweder muß man zu der Annahme von der Kenose des Logos, der ja das personbildende Princip der Gottmenschheit sein soll, greifen und diesen sich, wie es Geß gewollt hat, seines Bewußtseins und Willens entäußern lassen, damit er nicht bloß Mensch, sondern auch Kind werden könne, oder man muß sich entschließen, die Persönlichkeit unter Aufgebung der antiquirten und unhaltbaren Bestimmung der Kirchenlehre nicht als eine bereits gegebene, sondern als eine werdende anzusehen, die aus dem Processe des organischen Lebens in dem auf sie angelegten endlichen Wesen sich herausbildet und deren Reife sich an der zunehmenden Klarheit des Selbstbewußtseins und der wachsenden Macht der Selbstbestimmung bemißt; als das menschliche Selbst,

das an der Seele sein unmittelbares, an dem Leibe aber sein mittelbares Organ hat und so frei über ihnen steht, daß es sich von ihnen unterscheidet, somit aber auch nicht mit ihnen, den Elementen der menschlichen Natur, eins ist und bloß ihre Insichabgeschlossenheit bezeichnet. Denn eben diese Identificirung von Persönlichkeit und geistiger Natur deutet auf eine Stufe der Lehrentwickelung, die der noch in den Anschauungen der griechisch-römischen Welt sich bewegenden Kirche angehört und auf welcher der Begriff „Persönlichkeit“ sich in dem christlichen Bewußtsein noch nicht abgelöst hatte von der Natur, mit der er dem Heidenthum verflochten war. Dann aber wird freilich, wie bei Rothe, der sittliche Proceß und die normale Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit Christi zum Ausgangspunkt für die Construction der Lehre von seiner Person, nicht aber die schon mitgebrachte zweite trinitarische Person, dann wird der Grund des vorhandenen Seins, auf welchem das Werden sich vollzieht, nur in der diese Entwickelung treibenden und beherrschenden Idee gesucht werden können.

Die Durchführung der Idee der Gottmenschheit hat bekanntlich die lutherische Dogmatik mit der Lehre von der communicatio idiomatum und namentlich mit dem genus majestaticum versucht, dessen Ausbildung ihr ausschließlich angehört. Nach der näheren Ausführung, welche diese Lehre durch Chemnitz, Hunnius und die Gießener empfangen hat, theilt der Logos der menschlichen Natur die göttliche Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht mit, aber einerseits nur kraft einer Einwirkung auf sie mittelst der Perichoresis ohne Exäquation der Naturen, sowie das Feuer das Eisen durchglüht, sowie die Seele den Leib durchdringt, beseelt und belebt, andererseits aber hat die menschliche Natur im Stande der Niedrigkeit nur primo actu den Besitz dieser göttlichen Idiome, im Stande der Erhöhung erst secundo actu den vollen und constanten Gebrauch. Umgekehrt aber findet keine Mittheilung der menschlichen Idiome an die göttliche Natur statt, weil dieses zu einer Beschränkung und Selbstentäußerung des Logos führen würde. Hr. Philippi tritt natürlich mit voller Entschiedenheit dieser Lehre bei. Er bekennt seinerseits, auf Seiten der Gießener zu stehen, wenn er aber trotzdem dem Streite derselben mit den Tübingern keine so große Wichtigkeit beimessen kann, als von Thomasius geschieht (ein Urtheil, das dem von ihm so geringschätzig behandelten Dorner II, 809. abgelehnt ist), so ist dieß um so auffallender von seinem Standpunkte aus, da dieser eben als das Resultat des Streites anzusehen ist. Auch er beruft sich vielfach auf die Beispiele vom Feuer und Eisen, von der Seele und dem Leib (S. 125. 282 ff. u. a. a. O.), um zu zeigen, wie die Personalunion die Idiomencommunication wirke, ohne zur Wesensidentität umzuschlagen. Wenn dieß nach dem Vorgange der Kirchenväter Chemnitz und die lutherischen Dogmatiker thaten und namentlich im Feuer ein höheres Princip sahen, als im Eisen, so ist das nach dem Stande ihrer naturwissenschaftlichen und philosophischen Einsicht sehr zu entschuldigen, da sie in dem Feuer ein Element, in der Seele eine Substanz sahen. Völlig unbegreiflich ist es aber, wenn Philippi noch heute diese verbrauchte Exemplification zu Markte trägt. Er sollte wissen, daß das Feuer nur eine Licht- und Wärmeerscheinung ist und daß man auch ohne Feuer auf dem Wege einer bloß mechanischen Bearbeitung durch Hämmern und Schlagen das Eisen bis zu einem Temperaturgrad erwärmen kann, daß es von selbst zu glühen beginnt; der Satz, daß das Feuer dem Eisen als das höhere Princip dem niederen seine

Eigenschaften mittheile, aber nicht umgekehrt das Eisen dem Feuer, ist darum durchaus nichtssagend. Ebenso ist die Seele nicht eine zum Leibe hinzutretende und auf ihn wirkende Substanz, sondern seine energische, thätige Form, seine Entelechie, die ihn zur organischen Einheit zusammenfaßt und abschließt: wie sie ihn beseelt, so theilt er auch ihr seine Einwirkungen mit, seine elastische Frische und seine Mattigkeit bedingen ihre Schwungkraft und ihre lähmende Schwere. Bei der Mittheilung der Idiome bringt Philippi nirgends die ethischen Eigenschaften zur Sprache, nirgends die Liebe, die Wahrhaftigkeit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit; die ethische Seite des Gottmenschen ist ihm völlig indifferent, diese hat er ja mit dem göttlichen Menschen gemein, unserem Dogmatiker aber ist es, wie seinen alten Vorgängern, in abstracter Einseitigkeit nur um die specifische Differenz des Gottmenschen, nur um seine metaphysische Herrlichkeit zu thun; das aber, was ihn von dem göttlichen Menschen unterscheidet, sind eben die mundanen Beziehungen, in welche Gottes Wesen als des absoluten Geistes zu der Welt tritt, die Allwissenheit, die Allgegenwart, die Allmacht; diese sind mit der Gottesfülle kraft der persönlichen Einigung in die Menschheit Christi eingesenkt, und da sie selbst ihrer Natur nach unendlich, unermeßlich, ewig sind, indirect auch die quiescirenden Eigenschaften, die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit selbst (S. 247.), aber das Alles im Stande der Niedrigkeit nur zum Besitz, nicht zu constantem Gebrauch. In diesem Sinne wird das finitum infiniti in Christo capax zur Geltung gebracht. Allein sind diese operativen Eigenschaften nur die mundanen Beziehungen des absoluten Geistes, so ergibt sich auch mit unausweichbarer Nothwendigkeit, daß ihre Mittheilung an die menschliche Natur diese selbst ihrer Schranken entheben und sie zu einer unendlichen und absoluten machen würde; denn daß das Beschränkte zugleich beschränkt und doch schrankenlos existent sein, das Endliche endlich und doch zugleich in der Weise des Unendlichen bestehen soll, ist eine Duplicität, die nur den entschiedensten Widerspruch zwischen Sein und Seinsweise in sich schließt und uns noch obendrein zumuthet, diesen grellen Widerspruch für keinen zu halten. Wie sollen wir uns ferner diese Mittheilung denken? Wissen kann man nur durch Belehrung mittheilen, hier aber soll eine geistige Substanz, die ihrer Natur nach nicht allwissend ist, von einer andern allwissenden so durchzogen werden, daß sie ohne Belehrung, durch unmittelbare Einwirkung, durch das bloße Ineinandersein beider allwissend wird, so wie das Eisen, das im brennenden Holze liegt, durch die Einwirkung der Wärme bis zum Glühen erhitzt wird; gibt es denn eine phantastischere Vorstellung, als dieses Ineinandermengen geistiger Vermittelungen mit den Naturprocessen, und deutet dieselbe nicht auf eine Stufe des Denkens, die den Geist noch ganz in den Banden des Naturlebens gefangen und verflochten sah? Wie soll man sich ferner den Besitz dieser Eigenschaften in der Niedrigkeit vorstellbar machen? Philippi sagt zwar S. 139., Christus habe freilich Höheres und Tieferes als andere Menschen gewußt, aber noch nicht Alles, er habe dieses und jenes Wunder gewirkt, aber das sei noch keine allmächtige Weltwirksamkeit, und noch weniger werde man von einer schon damals stattfindenden factischen Allgegenwart reden können; dagegen heißt es S. 394: „Nicht nur der allwissende und allmächtige, sondern auch der allgegenwärtige Mensch ist er schon im Stande der Erniedrigung!“ Allein sehen wir über diesen Widerspruch hinaus; die Gießener sagten, Christus habe die göttlichen Idiome

in der Niedrigkeit schon besessen, aber sich ihres Gebrauches entäußert; mit Recht wandten die Tübinger ein, das Dasein der Creatur vorausgesetzt, sei die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt unstatthaft; Philippi meint, S. 268., dieß sei unbedingt zuzugestehen, treffe aber nur die Lehre von der Kenose des Logos, nicht die Lehre von der Kenose hinsichtlich der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Allein wenn der Satz wahr ist und zuzugestehen, so ist er in beiden Fällen wahr; diese Trennung Philippi's ist eine reine Willkür. S. 288. kommt er indessen doch auch zur Einsicht, daß die Ausdrücke „Gebrauch“ und „Besitz“ gerade in Hinsicht auf die Allwissenheit und Allgegenwart etwas Unbequemes haben; er gibt der Bezeichnung „Potenz“ und „Act“ den Vorzug. Allein was ist damit gewonnen? Wissen ist stets actualer Besitz; die bloße Potenz des Wissens ist kein Wissen, sondern nur die Fähigkeit des Geistes, zum Wissen zu gelangen. Allwissenheit als Potenz ist darum ein sich selbst aufhebender Begriff, denn ein factisches Nichtalleswissen kann nie Allwissenheit genannt werden. Was ist ferner die Potenz der Allgegenwart? Der Verf. verweist uns S. 269. mit Quenstedt auf die praesentia intima, kraft deren die Menschheit Christi zwar allenthalben dem Logos in immanenter Weise, aber nicht auch mit diesem zugleich den Creaturen gegenwärtig sein soll. Allein diese Auskunft ist eine rein scholastische und setzt den logischen Unterschied sofort willkürlich zu einem ontologischen. Ist das Fleisch Christi allenthalben dem Logos und dieser allen Creaturen präsent, so muß auch jenes ihnen präsent sein. Diesem ganz richtigen Schluß der Tübinger konnten die Gießener und selbst Quenstedt keine Gründe, sondern nur die nackte Versicherung des Gegentheils entgegenstellen. Ueberhaupt ist die facultative Allgegenwart ein sich selbst aufhebender Begriff, weil er die Wirklichkeit der Allgegenwart negirt. Wenn uns dagegen Philippi zu bedenken gibt (S. 269.), das überweltliche Sein der Menschheit im Logos werde doch ebensowohl als die Möglichkeit ihres Allgegenwärtigseins in der Welt bezeichnet werden können, wie das absolute Insichsein der Gottheit vor der Weltschöpfung die facultative Allgegenwart Gottes genannt werden könne, beide male werde die facultative zur actuellen Gegenwart erhoben durch den freien Willen der Gottheit: so ist dagegen zu erinnern, daß beide Fälle nichts mit einander gemein haben, weil im einen die Welt als noch nicht existirend, im andern als bereits existirend vorgestellt wird; so wenig, das Dasein der Welt vorausgesetzt, von einer facultativen Allgegenwart Gottes die Rede sein kann, so wenig unter der gleichen Voraussetzung von einer bloß facultativen des dem allgegenwärtigen Logos allenthalb präsenten Fleisches bei den Creaturen. Durch die Annahme einer Mittheilung der göttlichen Idiome an die Menschheit Christi will die Kirchenlehre der Incarnation ihre Realität und Wahrheit sichern; sie bringt es aber nur zu einer Durchgottung oder, consequent durchgeführt, zu einer Vergottung der Menschheit, denn da sie nicht umgekehrt eine Mittheilung der menschlichen Idiome an den Logos statuirt, dieser vielmehr in seinem Wesen und Wirken unverändert derselbe bleibt, so ist für sie die Johanneische Formel: der Logos ward Fleisch, ein ungelöster Ansatz. Man sieht dieß an der Mühe, mit der sich Philippi an dieser Stelle (S. 408 ff.) abquält; sie soll heißen: der Logos nahm die menschliche Natur an, er ist dadurch etwas geworden, nämlich Mensch, ohne doch aufzuhören, der Logos zu sein, der er vorher war; „es ist dieß allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens“,

in der Werden und unverändertes Bleiben so zusammentreffen, aber dafür wird auch „ein einzigartiges Verhältniß hier zum Ausdrucke gebracht." Allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens, ein einzigartiges Verhältniß, vor denen die beliebten Analogieen unseres jüngsten Dogmatikers, die sonst Alles beweisen, zu Schanden werden! Das Feuer durchdringt das Eisen und theilt ihm die Eigenschaften des Leuchtens und Brennens mit, und doch kann man nicht sagen, das Feuer sei Eisen geworden. Die Seele durchdringt den Leib und beseelt, belebt ihn, und doch kann Niemand sagen, die Seele sei Leib geworden. Wenn dagegen die Kirchenlehre sagte: die Menschheit Christi ist Gott geworden, so würde sie zwar damit nicht ihrer eigentlichen Meinung, wohl aber der Consequenz, zu der ihre Meinung unabweisbar führt, den allerpräcisesten Ausdruck geben. Philippi hätte es darum (S. 351.) nicht tadeln sollen, wenn Rothe dem erhöhten Christus nach seinem Eintritte in das kosmische Sein Gottes schlechthin das wahre Gottsein beilegt: er ist damit nur in die Consequenz eingegangen, vor der Philippi, weil ihm drohend der Ketzername „Monophysit" vor der Seele steht und die Orthodoxie dem kirchlichen Glaubenslehrer der höchste Ruhm unter der Sonne ist, inconsequent zurückscheut.

Eine große Schwierigkeit findet er für die Einheit der Person mit Recht darin, daß, während die Menschheit Christi schläft oder ohnmächtig am Kreuze hängt, der Logos allmächtig, allwissend und allgegenwärtig die Welt regiert. Nach seiner Art wird auch dieses Problem durch einige Analogieen zu lösen versucht. Er findet S. 141., daß, „während der menschliche Geist in Gedanken die weitesten Fernen durchmißt und in den entlegensten Höhen und Tiefen des Universums weilt, dennoch der Leib an einen bestimmten Ort der Erde gebunden und vom engen Raume beschränkt bleibt, ohne daß deßhalb die persönliche Einheit von Geist und Leib zerrissen wäre." Ist dieses Gleichniß so beweiskräftig, so sollte der lutherische Dogmatiker vor Allem nicht übersehen, welches rechtfertigende Moment darin für die reformirte Christologie liegt; es würde ja beweisen, daß die Einheit der Person auch ohne das: nec Verbum extra carnem, nec caro Christi extra Verbum vollständig gewahrt bleibt, daß sie auch dann besteht, wenn die Menschheit räumlich begrenzt und der Logos allgegenwärtig gedacht wird. Aber wir müssen der Analogie ihre Wahrheit ganz absprechen, da der menschliche Geist niemals außer dem Leibe weilt; er kann sich das in weiter Ferne Gesehene oder Vorgestellte innerlich vergegenwärtigen, aber in Wahrheit ist er nicht an dem entfernten Orte, sondern nur da, wo der Leib ist.

Nicht minder unbefriedigend ist, was Philippi im Einzelnen zur Ausführung und Rechtfertigung der lutherischen Ständelehre beibringt. In der übernatürlichen Zeugung vertritt der heilige Geist nur die Stelle des männlichen Factors und es fällt ihm mithin bloß die Function zu, den organischen Keim zu „erregen", als ob zur Belebung dieses Keims nicht vor Allem die Befruchtung gehörte (S. 144.)! Das menschliche Bewußtsein des Erlösers entwickelt sich (S. 145.) durch das Stadium der Ahnung hindurch zum klaren, bestimmten Wissen um seine eigene Person; daß dieselbe Person gleichzeitig ein vollkommen entwickeltes göttliches Selbst- und Weltbewußtsein gehabt habe, wird von Philippi nicht erwähnt; darin scheint für ihn keine Schwierigkeit für die Einheit der Person zu liegen; er muthet uns sogar S. 396 ff. zu, uns vorzustellen, daß der Sohn Gottes den Tag des Gerichts gleichzeitig als Gott

gewußt und als Mensch nicht gewußt habe, weil sein absolutes göttliches Wissen sich in diesem Falle seiner Menschheit nur noch nicht actuell mitgetheilt hätte. Und doch soll dieses denselben Gegenstand gleichzeitig vollkommen klar wissende und nicht wissende Subject eine Person und ihr menschliches Nichtwissen nur die Latenz ihrer noch nicht actualisirten Allwissenheit sein. Mit Nachdruck betont er S. 151. das non potuit peccare des Menschen Jesu; aber obgleich der speculative Grund dieser die Realität seiner menschlichen Freiheit und somit seiner Menschheit überhaupt vernichtenden Behauptung in der durch die persönliche Einigung mit der Gottheit der menschlichen Natur aufgedrückten neuen Bestimmtheit gesucht wird, so soll doch auf der andern Seite diese Unmöglichkeit des Sündigens nicht als Naturnothwendigkeit, sondern als Resultat freier Selbstbestimmung gedacht werden; es wird jede bloße Scheinversuchung abgelehnt und von entscheidenden Momenten gesprochen, in welchen es darauf ankam, ob der zweite Adam die Versuchung bestehen werde, der der erste erlegen sei (S. 148 ff.). Es ist nach diesen Prämissen ganz folgerichtig, wenn Philippi weiter schließt, daß die Sündlosigkeit Jesu nur aus der Thatsache seiner Gottmenschheit zu begreifen, empirisch dagegen unerweisbar sei, da sogar seine Selbstaussagen und die seiner Apostel bei der Unzulänglichkeit der eigenen und fremden menschlichen Beobachtung keine unbedingt sichere Bürgschaft dafür bieten würden. Aber wo bleibt unter dieser Voraussetzung die Inspiration? Welche Bürgschaft geben uns dann die Aussagen derselben Personen über die Gottmenschheit, wenn die Unzulänglichkeit ihrer Beobachtung sie nicht „vor Täuschung und Irrthum schützen konnte“? In seinem Leiden und Sterben, in Gethsemane und auf Golgatha hat Christus natürlich nicht bloß die Schrecken und die Bitterkeit des Todes, sondern überdieß „die Qualen der Hölle“ erduldet (S. 160.), denn die Idee des Gottmenschen begründet sich ja mit der Nothwendigkeit einer vollgültigen Sühne für eine unendliche Schuld; die lutherische Kirche hat die kühnen Glaubensschwingen erhoben bis zu der Höhe des Liedes: „O große Noth, Gott selbst liegt todt, am Kreuz ist er gestorben!“ (Vortrag S. 12.); da aber Gott an sich und folglich auch der Logos nicht leiden und nicht sterben kann, so reducirt sich das kühne Bekenntniß auf den einfachen Gedanken, daß die Person, welche Gott und Mensch ist, nach der menschlichen Natur gelitten, die Qualen der Hölle erduldet hat und gestorben ist, und daß die göttliche Natur dieses Leiden sich insofern appropriirt hat, als sie die menschliche darin getragen und diesem Leiden, das als menschliches nur einen endlichen Werth hatte, seinen unendlichen Werth ertheilt hat (S. 262.), was natürlich die drastische Formel bedeutend abschwächt. In die Hölle ist Christus nicht, wie 1 Petr. 3, 19. den besonnenen Exegeten belehrt, nach seiner geistigen Persönlichkeit (*πνεύματι*), sondern nach seinem Leibe hinabgestiegen, nachdem seine Menschheit durch seine Gottheit (was *πνεύματι* heißen soll) lebendig gemacht worden war; auch hat er den in der Sündfluth Umgekommenen nicht das Evangelium verkündigt (was doch *κηρύσσειν*, absolut gebraucht, trotz aller Einreden allein bezeichnen kann), sondern das Gericht. Die Parallelstelle 4, 6. ist dabei außer aller Berücksichtigung geblieben, was um so begreiflicher ist, da sie diese ganze exegetische Beweisführung umstürzen würde. Die *ζωοποίησις* ist am Auferstehungsmorgen unmittelbar der Höllenfahrt (deren Gerichtsverkündigung darum nur äußerst kurz gewesen sein kann), diese ebenso unmittelbar der Auferstehung voran-

gegangen, denn durch die Höllenfahrt hat der Lebendiggewordene sich den Verdammten, durch die Auferstehung den Gläubigen auf Erden, durch die Himmelfahrt den Seligen als Sieger dargestellt. Orthodox ist diese epideiktische Auffassung der Auferstehung ohne Zweifel, aber biblisch ist sie nicht; denn bereits ehe er den Seinigen erschienen ist, wird ihnen Matth. 28, 6. Marc. 16, 6. Luc. 24, 6. seine Auferstehung als vollendete Thatsache verkündigt, der biblische Begriff kann daher nur in dem leiblichen Hervorgehen aus dem Grabe liegen (vgl. Joh. 5, 28. 29.) oder in weiterem Sinne die Wiederbelebung damit als der Spitze zusammenfassen; damit aber ist der Gedanke an ein leibliches Hinabsteigen zum Hades, der nur Consequenz der lutherischen Christologie ist, eo ipso beseitigt. Die Himmelfahrt wird näher als Eingehen in den Himmel als Ort und Zustand bezeichnet; er ist eingegangen an den Ort der himmlischen Geister und in die himmlische, über jede irdische Beschränkung erhabene Zuständlichkeit, in die unsichtbare Ueberweltlichkeit, welche eins ist mit seiner allerfüllenden Allgegenwart, die als allwirksam zu denken ist. Beides setzt voraus, daß die Leiblichkeit des Auferstandenen als eine pneumatische, verklärte zu denken ist (S. 173.). Näheres erfahren wir, außer einigen Bemerkungen über das Verhältniß von Allmacht und Allgegenwart, nicht; namentlich wird über das Problem des Verhältnisses von Leib und Raum kein Wort verschwendet; worin also der Grund der Unterscheidung zwischen dem örtlichen und zuständlichen Himmel liegt, hat Hr. Philippi anzugeben unterlassen und doch können wir nur daraus den Werth derselben bemessen und verstehen, wie wir es uns vorzustellen haben, daß der Erhöhte im Himmel örtlich und doch zugleich überweltlich, also unräumlich existiren soll. Luther unterschied mit der Scholastik drei Seinsweisen: esse circumscriptive bezeichnet die Existenzweise der körperlichen Dinge, nach welcher sie einen bestimmten, ihrer Quantität entsprechenden Raum so einnehmen, daß nicht bloß das Ganze diesen ganzen Raum, sondern jeder Theil seinen ihm allein zukommenden Raumtheil ausfüllt und folglich für keinen andern Körper mehr in demselben Raume eine Stelle bleibt; so wurde Christi Leib auf Erden gedacht, dieselbe Existenzweise kann er nach Luther noch jetzt zu ökonomischen Zwecken sich aneignen und wird sich ihrer beim Wiederkommen zum Gerichte bedienen. Es ist also die specifische Seinsweise des sichtbaren materiellen Leibes. Das esse definitive bezeichnet die dynamische Seinsweise der immateriellen endlichen Substanzen, der Seelen und der Engel, von denen man annahm, daß sie den Ort, an welchem sie sich befänden, so einnehmen, daß das Ganze nicht bloß ganz im ganzen Raum, sondern auch ganz in jedem Raumtheile gegenwärtig sei. Daß auch ein Leib diese locale Gegenwart ohne räumliche Commensuration und Inclusion haben könne, hat zwar die Scholastik behauptet, aber nur durch den Recurs auf das Wunder zu begründen vermocht, und namentlich die sacramentliche Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie so zu erklären gesucht; Luther und Brenz haben es ihr nachgesprochen und die spätere lutherische Theologie in dieser Weise namentlich auch die örtliche Gegenwart Christi im Himmel bestimmt; dieß ist denn der Kern der einen Philippi'schen Behauptung, die nur mit dem weiteren Zugeständniß auf Haltbarkeit Anspruch machen kann, daß der Leib Christi durch die Verklärung die immaterielle Natur der Seele angenommen habe, selbst Seele geworden sei, woraus denn von selbst folgt, daß die Leiblichkeit nur noch im uneigentlichen Sinne von ihm

ausgesagt werden kann. Das esse repletive endlich, die welterfüllende Gegenwart, ist die specifische Seinsweise Gottes als des absoluten Geistes, nach welcher er ganz im ganzen Weltall und ganz in jedem seiner Theile gegenwärtig ist. Die Scholastik hat sie mit Recht auf Gott beschränkt, Luther aber hat sie vermöge der unio personalis und des Sitzens zur Rechten Gottes nicht bloß Christo überhaupt, sondern auch seinem Leibe beigelegt; dieß ist die „unsichtbare Ueberweltlichkeit" des Hrn. Philippi, die, wenn man nicht zugeben will, daß ein endliches Ding unendliche Seinsweise haben kann, nur unter der Voraussetzung durchführbar erscheint, daß der Leib Christi durch die Verklärung nicht bloß geistlich, sondern selbst Geist und zwar absoluter Geist geworden sei (wie denn von diesem Gesichtspunkt aus Rothe ganz consequent den verklärten Leib Christi als Geist bezeichnet). Demnach hätten wir einen zwiefachen Begriff der verklärten Leiblichkeit Christi; nach dem einen ist sie als Seele am Ort der seligen Geister, nach dem andern als absoluter Geist in raumloser allmächtiger Gegenwart im ganzen Universum; nach dem einen ist sie endliche, nach dem andern unendliche, immaterielle Substanz. Das ist die in ihren Voraussetzungen und Consequenzen sich selbst aufhebende Theorie der altlutherischen Theologie und des neulutherischen Hrn. Philippi. Sie bestätigt auf diesem Punkte augenscheinlich unser Urtheil, daß sie zwar nicht ihrer Absicht, wohl aber ihrer letzten Consequenz nach unaufhaltsam dem Eutychianismus entgegenstrebt.

An diese dogmatische Exposition schließt sich eine lange, aber trotzdem unvollständige (der Monotheletismus wird z. B. nur dem Namen nach erwähnt) Uebersicht des Bildungsganges des Dogma's und eine Darstellung, respective Apologie der lutherischen Lehre, die durch ihre tendenziöse Behandlung und ihren durchweg hochmüthigen, gereizten Ton nur anwidern können. Anstatt auch in den häretischen Erscheinungen Momente der Wahrheit mit Unbefangenheit zu erkennen, werden diese überall einer scharfen sittlichen Beurtheilung unterworfen; man sieht, sie sind dem Verf. nicht bloß zu überwindende Einseitigkeiten, sondern Ausgeburten der Sünde und der Lüge, diabolische Larven: „dennoch schlich die stets sich windende Schlange der Häresis auf's Neue nur auf heimlichen Wegen heran, um zu ihrem Ziele zu gelangen", mit diesen erbaulichen Worten wird S. 187. die Darstellung der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten eingeleitet. „Der Kampf der negativen Kritik" (unter dieser Bezeichnung werden nicht bloß die nestorianischen und monophysitischen, socinianischen und rationalistischen Ausstellungen, sondern auch die Einwürfe der speculativen und moderngläubigen, d. h. der ganzen nicht-lutherischen, Theologie, S. 219. zusammengefaßt) „gegen die Kirchenlehre" (namentlich gegen die kirchliche Begriffsbestimmung der Persönlichkeit) ist nach S. 223. „nicht sowohl, wie er sich darzustellen beliebt, ein Kampf des Verstandes gegen die Unvernunft, als vielmehr in seinem tiefsten Grunde ein Kampf des Unglaubens gegen den Glauben an die wahrhaftige Offenbarung Gottes" (sic!). Wir können daraus abnehmen, was wir zu gewärtigen hätten, wenn dieser Rostocker Theologie der ausschließliche Sitz im Kirchenregiment zufiele: selbst ein Julius Müller, Nitzsch, Dorner, Rothe, Schenkel würden dem Schicksale Baumgarten's schwerlich entrinnen, und wie würde es erst gar den modernen Kenotikern, einem Thomasius und einem Geß, diesen unlutherischen Lutheranern, ergehen! Die Schilderung des historischen christologischen Entwickelungsgangs scheint vornehmlich auf den

Nachweis angelegt, daß dieser in Dorner's fleißigem Buch im Grunde nur „zu einer Verwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ geworden sei. Um so billiger hätte man von dem Verf. eine wirkliche Berichtigung erwarten dürfen. Statt dieser kommen nur einseitige tendenziöse Behauptungen zu Tage mit meist so ungenauer Angabe der Stellen (besonders der patristischen Literatur), daß der Verdacht entsteht, der Verf. habe keine selbstständigen zusammenhängenden Quellenstudien gemacht, sondern den Stoff lediglich aus Baur, Dorner, Thomasius, Hahn u. A. geschöpft und sich schließlich für diejenige Auffassung entschieden, welche der Kirchenlehre am günstigsten ist. So begreift sich denn auch die Behauptung (S. 274.), die lutherische Christologie habe keinen neuen materialen Grundgedanken zu der altkirchlichen Anschauung und Entwickelung hinzugefügt, sondern diese nur schärfer formulirt und systematisirt. Darum ist ihm denn nicht allein der alexandrinische Cyrill, sondern auch Johann von Damascus schon ein guter vorlutherischer Lutheraner, obgleich der letztere weder von Ubiquität noch von praesentia intima das Geringste weiß, sondern im Gegentheil den Logos in seiner Unendlichkeit die assumirte Menschheit weit überragend denkt. Auch Leo d. Gr. soll bereits die drei genera der Idiomencommunication festgehalten haben. Zwar fänden sich bei ihm nur das idiomaticum und apotelesmaticum, aber daraus folge nicht, daß ihm das majestaticum unbekannt gewesen wäre; er lasse es nur zurücktreten, weil er gegen den Monophysitismus, welcher dieses genus in's irrthümliche Extrem gesteigert hatte, schreibe, ohne es deßhalb zu leugnen! (S. 205.) Man sollte denken, hätte Leo gegen den Nestorianismus geschrieben, so hätte er um so mehr Veranlassung gehabt, es hervorzuheben; allein S. 238. lesen wir umgekehrt, Luther habe das genus majestaticum 1539 nur deßhalb nicht berührt, weil dasselbe dem Nestorianismus gegenüber, mit welchem er es hier zu thun gehabt habe, zunächst nicht, wie den Schweizern gegenüber, in Frage gestanden hätte! (S. 238.), und doch soll nach S. 192. die Lehre des Nestorius ein merkwürdiges Vorspiel der Zwingli'schen Alloöse gewesen sein, und doch soll die Ketzerei des Nestorius eben darin bestanden haben, daß er die communicatio idiomatum überhaupt geläugnet habe, und die constante Bezeichnung, die man aus der häreseologischen Gerümpelkammer für die Schweizer hervorsuchte, war eben die des Nestorianismus. Die Frage: ob Multipräsenz oder Ubiquität? wird von Philippi (S. 252 ff.) kurzweg entschieden; es ist nur die um das Minimum oder Maximum. Bei Abfassung der Concordienformel hat kein falsches Pactiren stattgefunden, wie Dorner wähnt; Andreä konnte sich bei dem Chemnitz'schen Bekenntnisse, weil es zur Abwehr der Reformirten und Kryptocalvinisten ausreichte (als ob dieß der einzige Zweck dogmatischer Erörterungen wäre), beruhigen, Chemnitz aber hat die weiter gehenden Aussagen von Luther und Brenz nie bestritten. Aber sind denn Chemnitz und Andreä die einzigen Concipienten gewesen? War nicht auch Selnecker mit dabei und hat dieser nicht die absolute Ubiquität eine fictio diabolica genannt? Hat Chemnitz selbst die Concordienformel nicht ausdrücklich mit dem Zusatze unterschrieben, daß er sie in dem Sinne der niedersächsischen Confession (also nur mit Ausschluß und Verwerfung der Ubiquität) annehme? War er nicht auf das Höchste verstimmt, als die Schwaben behaupteten, die Ubiquität entspreche allein dem ursprünglichen Sinne dieses Bekenntnißbuches? Die disparaten Aussprüche der Concordienformel sollen sich denn auch nach Philippi

(S. 254.) nicht ausschließen, weil es die alten Dogmatiker, namentlich Baier, so gefaßt haben. Wenn sie sagt, Christus könne sein, wo er wolle, so setze sie damit die Möglichkeit seiner Allgegenwart; die zustimmend aus Luther's großem Bekenntnisse angeführte Stelle setze die Wirklichkeit dieser Allgegenwart und der zuletzt aus Luther's Auslegung der letzten Worte David's citirte Ausspruch bezeichne die Allgegenwart als allgegenwärtige Allmacht. Wir kennen diesen Kunstgriff gar wohl; es ist derselbe, womit die Schwaben bereits Chemnitz düpirt haben, als sie sich zu den ihm scheinbar günstigen Formeln herbeiließen; sie gebrauchten dabei die Mentalreservation: „Was Einer nach physischer Nothwendigkeit sein muß und ist, ist ihm freilich auch möglich“ (Dorner, II, 713, 22.). Mit einer ähnlichen Interpretation erzielt Philippi eine Harmonie der widersprechenden Sätze der Concordienformel, die ganz an die harmonistischen Versuche unserer conservativen neutestamentlichen Kritiker erinnert und diesen auch in der That an Wahrhaftigkeit und sittlichem Werthe nichts herausgibt. Es liegt ja stets in dem starren Festhalten des kirchenrechtlichen Standpunktes, wie es diesem wiederauflebenden Lutherthum eigenthümlich ist, die große Gefahr, daß der Buchstabe der symbolischen Bücher zu einem bloßen Gesetzestitel wird, an dem der Scharfsinn sich versucht, um ihn mit Verläugnung der historischen Wahrheit mittelst einer raffinirten Advocatendialektik nach Belieben zurechtzulegen. Die Ablehnung der von der reformirten Theologie und der modernen Kritik gegen das lutherische Dogma erhobenen Einwürfe. (S. 278—293.) ist ein bloßes Advocatenplaidoyer, welches in bramarbasirendem Tone die absolute Unwiderleglichkeit des eigenen Standpunktes ruhmredig und herausfordernd in die Welt posaunt, die gegnerischen Gründe verächtlich als bloße Kunstgriffe, als ohnmächtige „Fechterstreiche zur Rechten und zur Linken“ bezeichnet und mit den abgenutzten Bildern vom Feuer und Eisen, vom Leibe und der Seele, mit Paradoxien, wie der begriffenen Unbegreiflichkeit des Gottmenschen oder dem μέτρον οὐκ ἐκ μέτρου, und mit Behauptungen wie der, daß „räumliche Umschriebenheit nicht an sich zum Wesen der Körperlichkeit gehöre“ (dieß soll wahrscheinlich die Lösung des in dem Verhältniß des Leibes zum Raume bestehenden Problemes sein), argumentirt. Die Darstellung der Geschichte der Decomposition des Dogma's vom Gottmenschen durch den Rationalismus und namentlich der allmähligen Reconstruction der Christologie durch die neuere Philosophie und Theologie kann nur anwidern. Dasselbe exclusive Lutherthum, das die Möglichkeit seines künstlichen Wiederauflebens lediglich dieser Gedankenarbeit verdankt, an welcher die edelsten Kräfte sich betheiligt haben, tritt hier schmähend gegen die auf, die ihm seine Scheinexistenz in der Gegenwart ermöglicht haben; es begrüßt schadenfroh die kaustische, frivole Schärfe, womit ein David Strauß die „halbschlachtigen Standpunkte“ der vermittelnden Theologie meistert, und schließt mit der äußersten Negation einen ebenso unnatürlichen Bund, wie einst der Ultramontanismus mit der äußersten Linken in der Nationalversammlung zur Unterdrückung der Centren; während es ohne alle eigene Production nicht einmal die handgreiflichsten Fehler des alten Systems zu bessern, sondern sie höchstens mit dem Bettelmantel der Sophistik zu bedecken vermag, hat es ein ungemein scharfes Auge für jeden kleinen Mangel der neueren Systeme und zieht sie schonungslos an das Licht — und doch beabsichtigt die ganze Cantilene zuletzt nichts Anders als die alte gute ächtkatholische Taktik: weil ihr nicht Alles

gerade so haltet und glaubet wie wir, und wie es unsere Väter vor Jahrhunderten gehalten und geglaubt haben, so habt und glaubt ihr eben gar nichts! Die große Alternative, die daraus resultirt, heißt: entweder Tübinger Schule oder die alte lutherische Dogmatik, ein Drittes gibt es nicht! Darnach läßt sich das Programm für die nächste Zukunft sehr leicht fixiren: erst vereinigen sich Orthodoxe und Tübinger zur Vernichtung der Halbschlachtigen; dann sinken die Mauern der Tübinger kritischen Burg vor dem Posaunenhalle des neuen lutherischen Zions — und wenn so die Theologie von „reformirten, negativ-kritischen und modern-speculativen Tendenzen geläutert worden“ (S. 277.), dann bleibt eben nur eins übrig, das siegreich oben schwimmt. Bis dahin wird es allerdings noch einiger Zeit bedürfen. Das heutige Lutherthum wenigstens entspricht genau dem Bilde, das Philippi S. 379. von der Stellung der halbschlachtigen Theologen entwirft: Thomasius steht gegen Hoffmann; Philippi gegen Thomasius, Dieckhoff gegen Kahnis u. s. w., und Jeder streitet mit dem Andern nur darum, wer unter ihnen der Rechtgläubigste wäre; „so droht ein bellum omnium contra omnes, und wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, so ist dieß ein Zeichen seines beginnenden Verfalls.“ Den Schriftbeweis dürfen wir mit Stillschweigen übergehen: er würde vielleicht vor 200 Jahren Glück gemacht haben; diejenigen, welche die Aufgabe der Exegese und biblischen Theologie kennen und das Verdienst unseres Jahrhunderts um die Fortbildung dieser Wissenschaften würdigen, werden sich nicht davon befriedigt fühlen, daß der Canon für die Auslegung und Auffassung der einzelnen Stellen das lutherische Dogma sein soll. Ueberhaupt sollte man endlich zu der Einsicht kommen, daß biblische Theologie und Dogmengeschichte nicht Bestandtheile, sondern Voraussetzungen der Dogmatik sind und nur unabhängig von ihr nicht bloß mit Gründlichkeit, sondern auch mit Unbefangenheit behandelt werden können; aufgenommen aber in die Dogmatik verlieren sie, wie das Philippi'sche Buch augenscheinlich zeigt, diese Vorzüge, hemmen als schwerer Ballast die freie Bewegung des dogmatischen Denkens, stören die Uebersichtlichkeit des Zusammenhangs und dehnen die dogmatischen Lehrbücher wieder zu solchem bändereichen Umfang aus, wie die letzten specimina auf diesem Gebiete in unerfreulicher Weise darthun. Diese Ausdehnung ist bei Philippi's Buche um so unerträglicher, da sie durch seinen Inhalt nicht gerechtfertigt wird: die dogmatische Exposition bietet nichts dar, was man nicht ebenso gut und noch besser bei Thomasius fände; nach dieser Seite liegt die Eigenthümlichkeit Philippi's nur in der Bestreitung der modernen Kenotik; die dogmengeschichtliche Parthie ist bei Thomasius durchgängig gründlicher und instructiver; die Berücksichtigung der neueren Theologie wäre ein entschiedener Vorzug Philippi's, wenn nicht sein dogmatischer Standpunkt zu bornirt und in sich zu verschränkt wäre, als daß er ihm eine unbefangene Darstellung und eine gerechte Würdigung fremder Ansichten gestattete; auch für jüngere Theologen wird dadurch sein Buch unbrauchbar; sie würden sich an ihm nicht nur nicht orientiren, sondern überdieß die Anmaßung gegen verdiente Männer lernen, durch die man zwar kein Jünger der Wissenschaft, wohl aber ein lutherisches Päpstlein im modernen Style wird.

D. G. E. Steitz.

Praktische Theologie.

Die Gegenwart der evangelisch-lutherischen Kirche Hamburgs, dargestellt aus ihrer Vergangenheit, erklärt und nach ihren Forderungen für die Zukunft gedeutet von H. Sengelmann, D. phil., Prediger zu St. Michaelis in Hamburg. Hamburg, Verlag von J. G. Oncken. 1862. 346 S.

Wir greifen für Studien über Geschichte und Recht der Kirche und der Schule mit ganz besonderer Vorliebe nach solchen Darstellungen localer Verhältnisse und Vorgänge; nicht nur hat das Unmittelbare, das Concrete und Lebendige derselben einen eigenen ästhetischen und gemüthlichen Reiz, sondern es spiegeln sich die großen, allgemeinen Fragen und treibenden Mächte in solch einem Localbild am allerdeutlichsten; wir bekommen hier einen greifbaren Maßstab in die Hand, an welchem wir unsere Theorieen zu messen wohl thun. Ist vollends der Fleck Erde, auf dem wir durch solch eine Erzählung und Schilderung heimisch gemacht werden, eine Stadt wie Hamburg, das zu verschiedenen Zeiten ein wichtiger Sammelpunkt und Stapelplatz geistiger Kräfte für Deutschland gewesen ist, so kann es an reicher Belehrung für uns nicht fehlen. Deßhalb verdient obige Schrift auch in diesen Blättern erwähnt zu werden als schöner Beitrag zur Geschichte und Recht unserer evangelischen Kirche. Freilich ist der Verf. nicht gesonnen, in kühler Objectivität eine Statistik und Beschreibung Hamburgischer Kirchenzustände zu geben; er hat eine bestimmte Tendenz. Wenn er in diesen Zuständen vielfache Mißstände erkennen lassen will, so müssen wir ihm in diesem Urtheile fast durchweg beistimmen; wenn er aber sie alle aus der einen Quelle ableitet, daß Kirche und Staat geeinigt seien, und darum sein ceterum censeo überall auf Trennung beider lautet, so hat er uns damit allerdings nicht überzeugen können; alles Beklagenswerthe, was er namhaft macht, wurzelt entweder in großen Fehlern, die an Ort und Stelle gemacht worden sind, die aber bei weitem nicht allenthalben, wo Kirche und Staat in gleich engem Verbande mit einander stehen, sich gleichmäßig vorfinden, — oder in einem Uebel, das Hamburg mit allen Großstädten gemein hat, nämlich in der Massenhaftigkeit der auf Einem Punkte zusammengedrängten Bevölkerung. Allein eben durch die, wie wir glauben, unrichtigen Schlüsse, die das Buch aus thatsächlich richtigen Prämissen zieht, hat uns dasselbe zur Belehrung gereicht, weil es uns zu andern Unterscheidungen leitet, als die der Verf. selbst gemacht.

Er knüpft ganz richtig den Zusammenschluß der Reformationskirchen mit den Territorien an den Speyerer Reichstagsabschied von 1526. Allein wenn er die Behauptung, dieser Zusammenschluß und der darin involvirte Uebergang des Kirchenregiments an die weltliche Obrigkeit sei als augenblicklicher Nothbehelf nur provisorisch beabsichtigt gewesen, darauf stützen will, daß durch jenen Abschied den einzelnen Reichsständen das Recht, in kirchlichen Dingen es zu halten, wie sie es vor Gott und Kaiserlicher Majestät verantworten können, nur mit dem Beisatze verliehen worden sei: „bis zu einem freien christlichen Concilium“ (S. 10.): so hat er offenbar den Sinn und die rechtliche Bedeutung dieses Beisatzes falsch gedeutet. Erstens ist dieses Concilium nun einmal factisch niemals zu Stande gekommen; zweitens aber bezog sich jener Beisatz lediglich

auf's Reformiren oder Nichtreformiren, nicht aber auf die innere Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Und kann auch immerhin gesagt werden, die Fürsten hätten in der Reformationszeit die Zügel der Kirchenleitung ergriffen und nothgedrungen ergreifen müssen, weil nach Abwerfung des bischöflichen Regiments, d. h. in Folge der Weigerung der Bischöfe, evangelisch zu werden, Niemand sonst dagewesen sei, der die Sache in die Hand genommen hätte: so tritt doch gerade bei den edelsten Fürsten schon hier das Bewußtsein sehr bestimmt hervor, daß sie kirchliche Anordnungen treffen — nicht etwa, weil die Kirche im Augenblick herrenlos, eine res nullius sei, sondern — weil sie als Fürsten auch die Gewissenspflicht haben, für das Wohl ihrer Unterthanen in jeder, also auch in geistlicher Beziehung Sorge zu tragen. Es ist nicht ein Recht, das sie sich beilegen oder anmaßen, sondern es ist eine Pflicht, die ihnen ihr evangelisch aufgewecktes Gewissen vorhält — eine Erkenntniß, die dadurch nicht unwahr gemacht wird, daß auch später noch katholische und protestantische Fürsten ihre Macht und Würde aus einem ganz andern Gesichtspunkte betrachteten [1]). Von den Reformatoren selbst, von Luther, von Melanchthon, von Brenz, liegen Aussprüche zur Genüge vor, die von derselben Einsicht Zeugniß geben; wo sie das weltliche und geistliche Schwert so weit auseinanderhalten, wie dieß allerdings an anderen Stellen namentlich von Luther geschieht, da haben sie eine ganz andere Art von Vermischung beider Gewalten im Auge, als die, von der hier die Rede ist. Sehr fehlerhaft, aber durchaus nicht aus dem obigen Princip nothwendig hervorgegangen ist die Einrichtung des Hamburger Kirchenwesens, wonach gar kein Consistorium eingesetzt wurde, sondern der Rath unmittelbar alle kirchlichen Dinge vornahm; es wurde bloß durch eine praevia communicatio ein Gutachten vom Ministerium, d. h. von der Stadtgeistlichkeit, eingeholt, aber wie das bloß als Herkommen sich bildete, so war der Rath auch gar nicht daran gebunden. Das ist und bleibt ein grober Schnitzer in einer Verfassung der Kirche, zumal da nicht einmal ein Superintendent eingesetzt wurde, der als Vertreter des Ministeriums dem Rath gegenüber eine wirksame Autorität gehabt hätte. Da kommen denn allerdings (wie z. B. S. 40. 42. u. öfters) erbauliche Stückchen von Gewaltthätigkeiten und Mißgriffen des Raths

---

[1]) Vgl. beispielsweise, was Sybel in seinen Vorlesungen über den Prinzen Eugen von Savoyen (München 1861. S. 17 ff.) über die Habsburger und namentlich Leopold I. sagt: „Eine Regierung, welche ihre Provinzen vor Allem als den Schemel ihrer dynastischen Weltstellung betrachtet kann unmöglich die Beförderung innerer nationaler Wohlfahrt" [und unter diese subsumiren wir und subsumirten die evangelischen Fürsten in erster Linie auch das religiöse Wohl des Volkes] „als ihre höchste Pflicht erkennen. Das ist mittelalterlich: im mittelalterlichen Staate hatte die Regierung überall keine Organe, auf den materiellen und geistigen Zustand der Unterthanen einzuwirken; und nicht anders stand es in Oesterreich noch zur Zeit Leopolds I. Die Regierung hatte außer den Geistlichen" [die aber eben nicht Regierungsorgane waren] „und den Officieren in den Provinzen fast keine Beamte, als die Erheber der Steuern und Gefälle. Gericht und Verwaltung lag in den Händen der Grundherren, Schule und Unterricht in den Händen der Kirche. Daß der Staat für die innere Entwickelung des Landes, die Eröffnung neuer Erwerbsquellen, die Steigerung der Cultur" [und unter diese ist doch gewiß auch als Hauptfactor die religiöse Bildung und Lebensordnung zu rechnen] „etwas thun könne und solle, daran hatte man nicht gedacht. Genug, wenn die Unterthanen der Kirche ihre Verehrung, dem Aerar die Steuern, der Armee die Recruten lieferten." — Nur wenn man den Staat auf diese Linie herabdrücken will, kann man, wie es klerikale Theologen heute noch thun, ihm das Recht und die Fähigkeit absprechen, auch die Sorge für die geistliche Wohlfahrt der Unterthanen in den Kreis seiner Pflichten aufzunehmen.

zum Vorschein. Eine ganz ähnliche und nicht minder nachtheilige Lücke zeigt der Verf. S. 210., indem Hamburg weder eine Schulordnung noch eine Schulbehörde erhalten hat; aber auch dieß ist, wie die Geschichte anderer Territorien zeigt, nicht die Folge des Staatskirchenthums. Ebenso schreibt der Verf. alle die Calamitäten, die aus dem grellen Mißverhältniß zwischen der kleinen Zahl von Kirchspielen und der ungeheuren Zahl der Kirchspielsgenossen entspringen, der Verbindung zwischen Staat und Kirche zu, während es eben nur eine Pflichtvergessenheit des Staates ist, daß er aus ganz heterogenen Rücksichten die Vermehrung der Kirchspiele und Geistlichen hinderte. — Eine Menge von Unsitten, von liturgischen und pastoralen Verstößen, die der Verf. rügt, fallen einzig der Geistlichkeit selber, wie auch dem in der Gemeinde vorhandenen oder vielmehr zeitweise nicht vorhandenen kirchlichen Geiste zur Last; so was er über die Confirmation, die Haustaufen, die Beerdigungen u. a. m. mittheilt; mit Liturgie, Gesangbuch und Katechismus ist Hamburg zu Zeiten ebenso schlimm gefahren, wie andere Länder, wo eben auch die Geistlichen zu seiner Zeit in neologischen Ungeschmack gefallen sind. Kaum glaublich war es uns freilich, S. 197. zu lesen, daß noch im neuesten, erst 20 Jahre alten Gesangbuch sogar das Lied: „Wachet auf! ruft uns die Stimme“ fehlt; von Hamburgs Dichter Nicolai hat unsere deutsche Kirche dieß Lied empfangen; Hamburgs Tonsetzer Prätorius hat ihr die herrliche Melodie dazu gegeben und Hamburg schließt Lied und Melodie von seinen Kirchen aus! Das ist ein gewichtigeres Desiderium, als wenn der Verf. S. 205 f. den modernen Aberglauben in Betreff des sog. rhythmischen Chorals theilt. Dagegen geht er S. 222. mit der Concession, daß die Schullehrer besser zu katechisiren verstehen, als die Geistlichen, viel zu weit; die Tage sind längst vorüber, in welchen ein Dinterisch zugerichteter Schulmeister an katechetischer Fertigkeit einen tüchtigen Pastor überholt zu haben meinen konnte. Besteht irgendwo heute noch solches Mißverhältniß, so ist's lediglich Sache der Theologen, diese Kunst gehörig zu erlernen. Der Staat kann sie daran niemals hindern. — Schön ist übrigens, allen diesen Desiderien gegenüber, die überaus große Thätigkeit, die in Hamburg sich der Privatfürsorge für die Armuth, für die innere Mission und jeglichen Zweck des Reiches Gottes zugewendet hat und von welcher der Verf. uns ein anziehendes und ermunterndes Bild entwirft.

Palmer.

Druckfehler.

S. 276. Z. 6 u. 7. v. u. lies st. „ein geistiges Princip; die Selbstsucht, der Hochmuth“:

„ein geistiges Princip, die Selbstsucht, den Hochmuth“.

Die johanneische Logoslehre,

mit besonderer Berücksichtigung der Schrift:

Der Johanneische Lehrbegriff, von Dr. B. Weiß. 1862.

Von

C. Weizsäcker.

Wenn wir uns heute von der mächtigen Wirkung der Glaubenslehre Schleiermacher's Rechenschaft geben, so ist es nicht schwer, den Mittelpunkt befruchtender, erweckender Anregung, die von ihm ausging, nachzuweisen. Es war das gewiß nicht, daß er der apologetischen Verlegenheit eine Zufluchtsstätte zeigte in dem Gefühle oder frommen Selbstbewußtsein als der Heimath der Glaubenssätze. Einen folgereichen Gedanken hat er wohl damit aufgestellt, der freilich nur wenig begriffen worden ist, weil Wenigen die dialektische Grundlage dieses Begriffes zugänglich wurde. Und auch das müssen wir zugeben, daß er der Masse ein bequemes und vieldeutiges Schlagwort damit geschenkt hat. Aber der Stifter einer neuen theologischen Zeit ist er geworden durch die Art, wie er die Person Christi selbst in den Mittelpunkt der Glaubenslehre gestellt hat. Uns wollen jetzt weder die Gesichtspunkte ausreichen, unter welchen er das Leben der Menschheit auf sie bezogen hat, noch das geschichtliche Bild, welches er von ihr zu Grunde legte. Aber darin, daß er von dieser geschichtlichen Erscheinung in ihrer einfachsten Wesenheit ausgehen und daß er die lebenschaffende Kraft derselben als das Wesen des Christenthums erfassen wollte, lag der zündende Funke, die zeugende Geistesthat, welcher ein frischer Sommer der christlichen Wissenschaft folgte, eine Ernte, an der wir heute noch Nachlese halten. Es kam die Zeit der speculativen Theologie. Sie ist schneller vorübergegangen und aus leicht begreiflichen Gründen fast in die Vergessenheit zurückgelegt. Und doch lebte auch in ihr bei allem Wust von Schulbegriffen und künstlichen Gedankenwendungen, die sie bald aufhäufte, ein großes Bewußtsein, weil sie die Mittel zu haben glaubte, den großen Begriff der Gottmenschheit, diese wunderbare Vereinigung in dem persönlichen Leben Christi, zum höheren

Verständniß zu bringen. Denn hier liegt die Krone, um welche die christliche Wissenschaft zu ringen hat. Die Theologie ist todt, wenn sie den Muth oder die Kraft nicht mehr hat, an dieser höchsten Aufgabe ihrer geschichtlichen Erkenntniß und ihres Denkens zu arbeiten.

Die Evangelien sind nicht die einzige Quelle jener Erkenntniß. Man hat mit Recht gesagt, daß wir ein Evangelium auch ohne Evangelien haben. Und wie wir überhaupt so manchen Beitrag zum Verständniß des Urchristenthums durch Rückschlüsse aus der Folgezeit entnehmen müssen, so muß in der That auch das Bild vom Leben Jesu in vielen Stücken ergänzt werden aus dem Nachweise seiner Wirkung und dem apostolischen Zeugnisse darüber. Die Evangelien aber machen den doppelten Anspruch, unmittelbare und mittelbare Quellen zu sein, letzteres, sofern doch auch ihre Darstellung ein Beweis ist für apostolische Auffassung und darum für des Meisters Geisteswirken, da wir doch sein Bild nur in dem Spiegel dieser Geisteswirkung sehen. Ganz besonders gilt dies von dem Evangelium, in welchem diese ganze geschichtliche Frage ihren Gipfel hat, dem johanneischen. Daß das Bewußtsein von der Lebensfrage, um welche es sich hier für uns handelt, nicht erloschen ist, beweist die mannigfaltige rege Arbeit auf diesem Gebiete. In die Reihe derselben stellt sich die obengenannte Schrift und verdient schon um des Gegenstandes willen, welchen sie sich erwählt hat, gewiß aber nicht weniger ihrer gründlichen und lichtvollen Untersuchung wegen eine auszeichnende Besprechung.

Dem Verfasser dieses liegt dieselbe um so näher, als Herr Weiß nicht nur in einem eigenen Abschnitte sich mit seiner in diesen Blättern 1857 veröffentlichten Abhandlung über das Selbstzeugniß des johanneischen Christus näher auseinandersetzt, sondern auch sonst sich vielfach mit derselben berührt. Es möge mir daher gestattet sein, hieran zu Fortführung der gemeinschaftlichen Arbeit einiges Weitere über die Sache anzuschließen.

Ich habe den Versuch gemacht, einen Beitrag zur geschichtlichen Erkenntniß des Lebens und Wesens Jesu zu liefern, indem ich zu zeigen suchte, daß jenes Selbstzeugniß in seiner wirklichen Gestalt, im Unterschiede von dem, was es unter der geistigen Wiedererzeugung des Jüngers geworden ist, sich noch in seinen Hauptzügen erkennen lasse, und daß dasselbe, so erkannt, mit der gewöhnlichen dogmatischen Erklärung und Ausbeutung in wesentlichen Punkten nicht übereinstimme. Unter dem mannigfaltigen Widerspruch, den dieser Versuch

erfuhr und erfahren mußte, bekenne ich doch in der Hauptsache nicht anderer Ansicht geworden zu sein, wenn ich auch nicht alles Einzelne, was ich aufgestellt habe, noch unbedingt vertheidigen will. Das Letztere konnte ohnehin von Anfang an kaum meine Absicht sein bei einem Gegenstande so eigenthümlicher Natur, einer Untersuchung, welche, wenn ich so sagen darf, überhaupt die Art des Versuches haben muß. Herr Weiß nun stellt sich bei aller freundlichen Anerkennung doch entschieden abwehrend gerade gegen die Grundlagen meiner Ansicht, und doch glaube ich, daß die seinige derselben nicht so ferne steht, wie es scheinen möchte, nicht so ferne, daß nicht eine Verständigung Raum hätte. Ehe ich jedoch hierauf näher eingehe, muß ich Einiges über seine Schrift im Ganzen und die nicht unmittelbar hierher gehörigen Theile derselben aussprechen.

Es ist nicht ein allseitiger Aufbau des johanneischen Lehrbegriffes, welcher uns hier geboten wird, sondern die Schrift zerfällt in drei besondere Abhandlungen über denselben. Die erste erörtert die johanneischen Grundbegriffe, die zweite die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffes, die dritte sodann die johanneische Christologie. Die zweite dieser Abhandlungen hat das große Verdienst, in sehr eingehender Weise zu zeigen, wie die Ansichten des Evangelisten und Verfassers des ersten Briefes in der That nicht weniger als irgend ein neutestamentliches Erzeugniß durch und durch auf den Anschauungen des Alten Testamentes ruhen, dieselben theils aneignend, theils umbildend. Dieser Nachweis, der meines Wissens noch nirgends in so vollständiger Weise geführt ist, hat einen großen Werth für die kritische Frage, indem er dazu beitragen muß, die oberflächlichen Urtheile, als stehe der Verfasser des Evangeliums dem Judenthum, überhaupt dem geistigen Gebiete des Urchristenthums und der Urapostel schon ganz fern, zu widerlegen. Er leistet in Ansehung der Begriffswelt dasselbe, was in dieser Rücksicht durch die Untersuchung der johanneischen Sprache geschehen ist und noch viel mehr geschehen könnte.

Nicht ebenso vermag ich dem ersten Theile, der Untersuchung der johanneischen Grundbegriffe, bei aller Anerkennung ihres Verdienstes, zuzustimmen. Die Begriffe, welche in dieser Untersuchung behandelt werden, sind: das ewige Leben, die Erkenntniß Gottes, der Glaube, Christus das Leben und das Leben in Christo, das Licht, die Wahrheit, das ewige Leben im Diesseits und Jenseits, das Sein in Christo und Christi in uns, die Geburt aus Gott und die Kindschaft. Die

Absicht des Verfassers ist dabei, nachzuweisen, daß diese johanneischen Begriffe nicht so flüssig und fast verschwommen seien, wie man oft gemeint, sondern in scharfer Bestimmtheit ein wohlgegliedertes Ganzes bilden, und insbesondere dem Begriffe der Erkenntniß sein festes Recht in diesem Sinne zu wahren. Aber wir werden zu diesen ausgesprochenen Zwecken wohl noch einen anderen hinzufügen dürfen, welcher sich aus dem ganzen Entwurfe der Untersuchung ergibt. Dies ist der Nachweis: daß der johanneische Lehrbegriff seine Wurzel nicht in Theologumenen, sondern auf der Seite der thatsächlichen Offenbarung und des derselben entsprechenden Erfahrungsganges habe.

Vor Allem gestehe ich nun, daß mir die scharfe Sonderung der johanneischen Begriffe, die Zerlegung derselben mit dem Secirmesser der Reflexion zu weit geht. Es ist keine Frage, daß exegetische Bequemlichkeit und erbauungssüchtige Unklarheit vielfach das Klare verwirrt gemacht und die johanneischen Begriffe in einem Wust sogenannter Mystik durcheinandergeworfen haben. Aber man kann auch auf der anderen Seite zu weit gehen. Etwas ist doch an jenem mystischen Charakter des johanneischen Lehrbegriffes. Wer kann bestreiten, daß sich die einzelnen Glieder des Heilsganges, die einzelnen Seiten des Heiles selbst hier nicht so scharf auseinanderhalten lassen, als dies im paulinischen Lehrbegriffe der Fall ist? Wie häufig begegnet es uns hier, daß die Stufen in ein Wechselverhältniß gesetzt werden, das heißt wechselseitig in einander übergehen, daß die erst gegebene Stellung von Vor und Nach sich umkehrt, oder daß die verschiedenen Beziehungen aufgehoben werden in der Betrachtung der höheren Einheit, des Alles beherrschenden Gedankenmittelpunktes! Gewiß hat Herr Weiß Recht, wenn er die Befugniß, apostolische Lehrbegriffe zu unterscheiden, denen gegenüber vertheidigt, die darin ein Unternehmen sehen, welches das einheitliche Zeugniß des heiligen Geistes im apostolischen Worte gefährde, und die Unterschiede auf die zufällige Gelegenheit zur Kundgebung zurückführen wollen, als ob es würdiger wäre, den Geist Gottes in die Anlässe äußerer Bedürfnisse und etwa auch gegnerischer Aufstellungen eingehen zu lassen, als in den Tempel der Eigenthümlichkeit eines von ihm beseelten Menschengeistes. Aber eine andere Frage ist die, ob uns nicht Vorsicht geboten ist in der Aufstellung dieser Lehrbegriffe, sofern es sich eben dabei um eine verstandesmäßige Durchbildung und Verkettung von einzelnen lehrhaften Bestimmungen handeln soll. Wir haben gewiß alle Ursache, uns des Unterschiedes zwischen einer Dogmatik und dem apostolischen Zeugnisse

in seiner Lebensfülle und freien Bewegung bewußt zu bleiben. Es ist wohl begreiflich, daß gerade der Apostel, dessen Christenthum nicht aus ursprünglicher eigener Anschauung, sondern aus dem Zusammengehen von innerer Geisteserfahrung und erhaltener Belehrung durch die Urzeugen erwachsen mußte, und der schon vorher als Jude ein Theologe war, auch am meisten in der Durchbildung seiner Ueberzeugung sich einer schulmäßigen Entwickelung nähert. Aber Johannes, wenn er anders Johannes ist, der Mann, dessen apostolische Erfahrung und eigene Entwickelung ganz überstrahlt wird von dem hellen Lichte des Erlebens in seiner Jugend, konnte dazu nicht ebenso angethan sein. Gerade diese seine persönliche Stellung findet ihren Beweis unstreitig darin, daß, was man seinen Lehrbegriff nennen kann, eine Reihe von Anschauungen ist, welche in lebensvoller Ausbreitung ineinander übergehen, sich untereinander verschlingen und überall den Mittelpunkt des großes Kreises suchen und bezeugen, welchem sie angehören. Das mag man immerhin seine Mystik nennen. Aber ich möchte einen Schritt weiter gehen. Was er zu geben hat, ist nicht mehr das erste unmittelbare Zeugniß. Auf dieses kann er nur zurückkommen, aber er hat schon die vielfachen Lebens- und Gedankenbezüge hinter sich, welche sich an dasselbe angeschlossen haben, und das eben ist sein Bestreben, dieselben zu sammeln und zurückzuführen in jene Einfachheit des ersten Grundes. An ihm vorzüglich bestätigt sich daher die Aufgabe der biblischen Theologie, die eigenthümlichen persönlichen Ausprägungen der Wahrheit nicht sowohl nur durch Aufbau ihres Gedankenzusammenhangs als durch Eingehen in das persönliche Leben und die geschichtliche Stellung ihrer Träger zu begreifen und so sich zu einer wahrhaft geschichtlichen Wissenschaft zu gestalten. Und so erklärt sich eben bei Johannes aus seiner geschichtlichen Stellung das dialektische Gepräge, welches in seinem Vortrage mit jener mystischen Weihe verbunden ist. Das eben ist seine Dialektik, daß er die verschiedenen Begriffe, Seiten und Stufen der Einen Wahrheit und des Einen Lebens in den gemeinsamen Mittelpunkt zusammengehen läßt. Und diese Dialektik führt naturgemäß nicht selten zu einer gewissen Amphibolie der Begriffe, namentlich da, wo die Thatsachen des Glaubenslebens sich mit den Sätzen der theologischen Speculation berühren, einer Amphibolie, welche übrigens nicht am wenigsten dazu dienen kann, den Uebergang der Lehre Jesu in die Lehre des Apostels kennbar zu machen.

Thatsächlich kommt dies freilich auch bei der vorliegenden Dar-

stellung zu seinem Rechte, der Stoff erzwingt sich dasselbe. Aber so Manches erscheint dann doch als bloße Einräumung, was an die Spitze gestellt sein müßte. Ein Hauptbestreben des Verfassers ist, daß der Begriff der Erkenntniß in seiner Bedeutung rein durchgeführt werde. Das heißt: während gemeinhin die Ausleger in dem γιγνώσκειν und πιστεύειν bei Johannes einen Vorgang sehen, der, obwohl dem Erkenntnißleben zugehörig, doch auch selbst schon sittlicher Art ist, so geht dagegen seine Bemühung darauf, daß das Letztere ausgeschieden werde und in jenem Begriffe ausschließlich die Erkenntnißthätigkeit dargestellt bleibe. Im Grunde hebt sich dies freilich wieder von selbst auf, wenn doch Herr Weiß den johanneischen Begriff des Erkennens als den einer Anschauung bezeichnet, welche den ganzen Menschen, sein gesammtes Geistesleben in Anspruch nimmt und insbesondere auch durch das Gemüth vermittelt ist (vgl. a. a. O. S. 11 ff.). Was heißt dies anders, als daß die Erkenntnißhandlung zugleich eine sittlich bestimmte ist?

Aber wichtiger ist, daß im Zusammenhange mit jener Aufstellung nun auch die Heilsbegriffe selbst, die gegenständlichen Grundbegriffe, einseitig bestimmt werden. So vor Allem der Begriff des Lebens, welcher auf die wahre Gotteserkenntniß zurückgeführt wird. Hierfür ist die grundlegende Beweisstelle Joh. 17, 3. (a. a. O. S. 10.). Weil hier der Erkenntniß des einen wahrhaftigen Gottes und seines Gesandten Jesus Christus sofort das Leben, die ζωή, zugeschrieben wird, so soll das letztere selbst nichts Anderes als das Leben der wahren Gotteserkenntniß sein. Da aber jenes Leben von dem Leben, welches Christus selbst hatte, hergeleitet wird, so wird folgerichtig auch das letztere ganz in die Gotteserkenntniß, welche er zuerst hat, gesetzt. Wenn also Jesus bei Johannes 5, 26. sagt: gleichwie der Vater Leben hat in sich selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selber zu haben, so muß dieser Ausspruch nur besagen: daß in dem Sohne auf ursprüngliche Weise die Gotteserkenntniß gesetzt sei, welche ihn befähigt, jene wahre Erkenntniß mitzutheilen (a. a. O. S. 36.). Ja es folgt daraus weiter, daß das Leben, welches der Vater in sich selber hat nach jenem Worte, auch nichts Anderes sein kann, als sein eigenes Selbstbewußtsein oder die Gotteserkenntniß, welche als solche den Inhalt seines eigenen Lebens ausmacht (a. a. O. S. 37.). Und gerade das soll für die johanneische Anschauungsweise charakteristisch sein, daß das Leben in Gott vorzugsweise von der Seite seines Selbstbewußtseins aus bestimmt wird. Auf diese abstracte Fährte

hat sich dann freilich die Ausführung nicht beschränkt. Sie ist dem Stoffe gerechter geworden, als ihre Ausgänge es geben, und es ist ein Hauptvorwurf eben dieses Theiles, zu zeigen, daß diese christliche Gotteserkenntniß nicht sich auf allgemeine Wahrheiten, sondern vielmehr auf das Offenbarsein Gottes in Christo, auf die darin erschienene göttliche Liebe bezieht. Der Nachweis darüber darf wohl zu dem Gelungensten der Schrift gerechnet werden.

Was nun Joh. 17, 3. betrifft, so ist allerdings hier an die Erkenntniß Gottes und Christi das ewige Leben angeknüpft. Aber wer sagt, daß dies mit Ausschließung von Mittelgliedern geschehe? Jene Erkenntniß ist das Zeichen des Weges, der zu jenem Leben führt. Sie ist der Anfang desselben, sie wird sich mit seiner Verfolgung selbst vollenden; aber Alles, was sie hervorbringen muß und was zu ihrer Vollendung gehört, ist dadurch keineswegs so ausgeschlossen, daß man sofort das Leben selbst durch die Erkenntnißthätigkeit bestimmen dürfte. Gerade diese unmittelbare Verknüpfung des Lebens mit dem γιγνώσκειν ist nicht als eine einfache Begriffserklärung zu verstehen, sondern eben nach johanneischer Weise, in welcher Anfang und Ende zusammengeschlossen werden. Wir haben aber neben dieser einfachen Zusammenstellung im Evangelium einen anderen Ort, in welchem die ganze Vermittlung, welche dazwischen liegt, aufgezeigt wird; dies sind die Reden in Kapernaum in C. 6. Von vorneherein ist dort in den Worten: den, der zu mir kommt, wird nicht hungern, und den, der an mich glaubt, nimmer dürsten (6, 35.), ein viel weiterer Begriff des Gutes, welches unter der ζωή zu denken ist, umschrieben. Sodann ist deutlich gesagt (6, 40.), daß nicht die Erkenntniß und der Glaube das Leben ist, sondern daß wer den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben haben soll, daß dieses also durch jene Erkenntniß begründet wird, aber selbst etwas Anderes ist. Und weiterhin im Verlaufe der Entwickelung jenes Gespräches wird auch gezeigt, daß zwischen jene erste Begründung und die volle Wirkung noch ein vermittelndes Wirken eintreten muß, indem Jesus sein Fleisch gibt (51.) und indem wir diese Gabe in eigenthümlicher Weise uns aneignen (54 f.) und es dadurch zum bleibenden Ineinandersein beider Theile kommt (56.). Es ist ganz charakteristisch, wie dann (57.) das ursächliche Verhältniß des Vaters für das Leben des Sohnes und des Sohnes für unser Leben dargestellt wird, nämlich in der Wendung, welche durch διά c. acc. angezeigt ist. Dies gibt die Anschauung, welche den Gedankengang abschließt: das Sein des Vaters und des Sohnes selbst ist

das Bewirkende. Daß der Vater lebt, ist die Ursache für das Leben des Sohnes, weil er aus dem Leben, der Lebensfülle des Vaters nehmen darf [1]), und ebenso, daß der Sohn lebt, die Ursache für das Leben derer, welche sich ihn aneignen. Aber gerade diese Anschauung beweist, daß es sich dabei um ein Verhältniß handelt, für welches die Erkenntnißbeziehung nimmermehr die ausreichende Bestimmung sein kann. Reicht aber diese nicht zu in der Bestimmung des den Gläubigen mitgetheilten Lebens, so erweist sie sich noch weniger als genügend, wo es sich um das göttliche Leben selbst handelt, wie in 5, 26. Vorausgeschickt ist, daß der Sohn die Macht hat, die Todten zum Leben zu erwecken, und unmittelbar darauf folgt begründend jener Satz über das Leben, das der Vater in sich hat und ebenso dem Sohne verliehen hat. Zunächst ist darunter doch nur eben das Gut zu verstehen, was der Letztere mittheilt, indem er auferweckt. Wie soll aber hierbei an die Gotteserkenntniß und zwar zuhöchst an die göttliche Selbsterkenntniß des Vaters gedacht werden? Es leuchtet ein, daß von ihr weder als von einem Gute gesprochen werden kann, das der Vater in sich selber hat, noch von einem solchen, dessen gleichartigen Besitz er dem Sohne gegeben hat. Was heißt das ἐν ἑαυτῷ ἔχειν überhaupt, als ein selbstständiger Besitz, welcher die Macht über denselben und die Fähigkeit zur Mittheilung in sich schließt? Unter diesen Ausdruck konnte aber sicher weder nach der einen noch nach der andern Seite hin die Gotteserkenntniß gestellt werden, welche für Gott nicht ein Gut ist, das er besitzt, und welche im Gläubigen wohl das Aufstehen aus dem Tode bedingen, aber nicht schlechthin eins damit sein kann. Indessen kann man bei diesem Ausspruche allerdings auf den ersten Blick zweifelhaft über den Umfang sein, welchen der Begriff des göttlichen Lebens hier hat, sofern der allgemeine Zusammenhang auf den ganzen Heilsgang hinweist. Ist die ζωή überhaupt bei Johannes das Heilsgut, welches unter seinem Namen ebenso die jenseitige Zukunft wie die Gegenwart des Glaubenslebens umfaßt, so scheint zunächst auch hier dieses Gut in diesem umfassenden Sinne auf seine Quelle zurückgeführt und so im ursprünglichen Besitze des Vaters und des Sohnes selbst gedacht zu werden. Aber der nähere Zusammenhang mit V. 26. entscheidet doch, wie wir später sehen werden, für einen bestimmteren Begriff. Allein wie dem auch sein möge, so bleibt

---

[1]) Wie das im Wesentlichen übereinstimmend auch Herr Weiß S. 37. erklärt, wobei er aber das Leben einseitig als das Selbstbewußtsein nehmen will.

die ausschließliche Beziehung auf die Erkenntniß eine durchaus gezwungene. Und dies wird wo möglich noch augenfälliger, wo der Evangelist im eigenen Namen redet und von der göttlichen Thätigkeit selbst ausgeht. Wenn der Prolog des Evangeliums 1, 4. sagt: in ihm, dem Logos, war Leben und das Leben war das Licht der Menschen, so kann kein Zweifel sein, daß es sich hier nicht mehr um das Heilsgut, sondern um das natürliche Gut des Lebens oder vielmehr um die Macht desselben handelt. Denn diese Aussage ist ihrer ganzen Stellung nach in ihrem ersten Theil nur die Wiederaufnahme und Erläuterung des Gedankens (3.), daß Alles durch den Logos geworden ist und nichts Gewordenes ohne ihn, wie schon durch das voranstehende ἐν αὐτῷ sich ergibt, sowie denn diese allgemeine Bedeutung auch durch den Uebergang zu dem Begriffe des φῶς nur bestätigt wird. Im Sinne des Evangelisten also jedenfalls hat man kein Recht, den Begriff der ζωή so zu beschränken, daß das Leben in der Erkenntniß Gottes bestehe. Noch viel gezwungener aber ist die Zurückführung auf den letzteren Begriff im Eingange des ersten Briefes. Herr Weiß will auch hier in 1, 2. die Gotteserkenntniß finden, welche Jesus hatte, und die Worte ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα sollen nicht auf ein hypostatisches Sein beim Vater gehen, sondern sie sollen nur erklären, wie man diese durch Christus mitgetheilte ζωή, d. h. Gotteserkenntniß, eine αἰώνιος nennen könne, nämlich eben weil sie im Sohne schon vor seiner Erscheinung, schon während seines Seins beim Vater gewesen sei. Wo steht denn aber, daß der Sohn beim Vater gewesen und daß er da das Leben gehabt? Was der Apostel sagt, ist nichts Anderes, als daß das Leben beim Vater gewesen. Dieses Leben ist das, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, und das, was sie gehört und gesehen und betastet haben und was erschienen ist. Es leuchtet ein, daß das Leben demnach das in Christo erschienene Princip selbst ist. So reicht man mit jenen engen Begriffen nirgends aus. Herr Weiß hat sehr gut nachgewiesen, wie der Begriff des ewigen Lebens bei Johannes dadurch eine Umbildung erfahren hat, daß er ihn, ohne ihm seine Bedeutung als Zukunftsbegriff zu nehmen, doch zugleich in die Gegenwart herein verlegt hat. Aber sicher ist der Begriff nicht dabei ein engerer geworden, sondern es ist eben die volle Wirklichkeit des jenseitigen Heilsgutes, welche als zunächst geistiger Besitz dem Diesseits schon zugeschrieben wird. Und jene Umbildung, welche solche amphibolische Darstellungen wie in Joh. C. 5. und 6. zur Folge hat, ist nicht die einzige. Sondern Johannes ist auch über den Begriff des

Lebens als der schon gegenwärtigen Heilsfülle hinausgegangen, er hat dieses Leben bis in seine göttlichen Ursprünge verfolgt, und hier ist es die schöpferische Macht, welche dem göttlichen Logos inwohnt. Hier ist aber auch wohl deutlich die Grenze zu erkennen zwischen den überlieferten Worten des Meisters und dem eigenen Denken seines Jüngers.

Ganz wie bei dem Begriffe der ζωή verhält es sich nun auch bei dem Begriffe des φῶς in den johanneischen Schriften, in welchem die Ausleger gewöhnlich eine sittliche Seite und beziehungsweise eine allgemeine Macht des Geisteslebens erkennen, und den dagegen Herr Weiß auf das Licht der wahren Erkenntniß beschränken will (vgl. a. a. O. S. 45 ff.). Wenn irgendwo, so zeigt sich aber gerade hier die dialektische und amphibolische Natur der johanneischen Darstellung. In den synoptischen Reden Jesu hat das φῶς durchaus die Natur des Bildes, ob es nun von dem Vorleuchten der Jünger, von der leitenden Stellung des Herzens im menschlichen Leben oder von der Oeffentlichkeit der apostolischen Verkündigung gebraucht wird. Nicht viel anders ist dies in den johanneischen Reden Jesu, wenn von dem Lichte des Täufers als einer scheinenden Leuchte die Rede ist, und selbst wenn Jesus sich das Licht der Welt nennt als den Führer derselben zum Leben, 8, 12. 9, 5. 12, 46. (vgl. 3, 19). Dieser Bildcharakter ist besonders augenfällig in den Worten 12, 35 f., wo offenbar die Anschauung von Tag und Nacht der Ermahnung zur Grundlage dient, das Licht, welches jetzt aufgegangen ist, zu benutzen, so lange es scheint, um nicht der Finsterniß anheimzufallen, d. h. den kurzen Rest des Lebens Jesu zu benützen, um sich von ihm noch gewinnen zu lassen. Wenn aber schon hier und ebenso 12, 46. dieser Eintritt in den Bereich des aufgegangenen Lichtes als Befreiung von der Gewalt der Finsterniß dargestellt wird und 12, 36. das Ziel des Glaubens ist, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε, so geht das Bild damit über in die Bezeichnung von zweierlei Zuständen, welche, wenn sie auch eben des bildlichen Charakters wegen auf der Erkenntnißseite ruht, doch offenbar das Gesammtleben umfaßt und eben damit einen ethischen Begriff anzeigt, ganz ebenso, wie die Finsterniß Luk. 1, 79. gebraucht ist. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der Rede Jesu Joh. 3, 19—21. Indem das lichtscheue Wesen der Schlechten und ihre daraus folgende Abneigung gegen ihn selbst geschildert wird, ist das Tageslicht zunächst das Bild der Oeffentlichkeit. Aber wenn eben jene Menschen die Finsterniß mehr lieben als das Licht, so wird doch das Bild hinüber-

geführt zur Charakterbezeichnung eines doppelten Reiches und Lebens, dessen Gegensatz eben der ethische ist. Indessen bewegt sich hier immer noch die Anschauung ganz im Gebiete des Thatsächlichen, der menschlichen Lebenserfahrung. Aber im Prologe Joh. 1, 4. und 9. ist dies nun in anderer, wenn gleich auf jenen Grundlagen beruhender Weise entwickelt. Es ist ein Licht in der Welt, das jeden Menschen erleuchtet, und dieses Licht ist eben nichts als jene Macht des Lebens, die im Logos ist; wie derselbe durch die letztere der Träger alles Werdens ist, so wird sie im Menschen eben zu dem Lichte, das ihn erleuchtet, das heißt offenbar zu der Macht allgemeiner Gottesoffenbarung, welche in ihrem Wesen sich um so weniger auf den Erkenntnißbegriff beschränken läßt, als ja dann das persönliche Erscheinen dieses Lichtes und seine gläubige Annahme (12. 13.) sofort die Verwandlung der Glaubenden in τέκνα θεοῦ zur Folge hat. Daß aber Johannes den Begriff gerade in seiner ethischen Bedeutung denkt, hat er im ersten Brief 1, 5—7. unwidersprechlich gezeigt. Herr Weiß meint freilich, die Auslegung des Lichtes als Heiligkeit, in dem Satze, daß Gott φῶς ist, sei unmöglich, weil diese im Alten Testamente enthüllte Wahrheit nicht als der eigenthümliche Inhalt des Evangeliums bezeichnet werden könne, und er will daher den Satz 1, 5. so verstehen: daß Gott nun ganz offenbar geworden und kein Dunkel über ihn mehr zurückgeblieben sei (vgl. a. a. O. S. 49 ff.). Allein jene Schwierigkeit ist doch wohl nicht so groß, da es sich ja hier eben nicht um den Unterschied der alttestamentlichen Offenbarung handelt. Daß aber der Satz: Gott ist Licht und keine Finsterniß in ihm, nicht blos von der völlig gewordenen Offenbarung reden kann, erhellt aus dem erläuternden Satze (1, 7.), wonach er ἐν τῷ φωτὶ ist. Es handelt sich also allerdings um eine Aussage über das Wesen Gottes, und da diese dem sittlichen Verhalten auf unserer Seite, dem περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί, entspricht, so muß ihr Schwerpunkt ebenfalls in diesem Gebiete liegen. Es mag daher wohl zu eng gefaßt sein, wenn man φῶς geradezu mit „Heiligkeit" übersetzen will, aber leugnen läßt sich nicht, daß gerade die Seite der Reinheit in der Anschauung der geistigen Lebensfülle und Herrlichkeit, welche das Licht darstellt, wesentlich hervorgehoben ist. Daß eine Uebersetzung dieser Anschauung in einen bestimmten abgegrenzten Begriff unmöglich ist, das liegt eben in der ganzen Natur der johanneischen Gedanken.

Der Auffassung dieser gegenständlichen Begriffe entspricht nun auch die der Begriffe, welche das Heil selbst nach seinen verschiedenen

Seiten und Stufen umschreiben. Es handelt sich hier vornehmlich um das Sein in Christo und das Sein Christi in uns (a. a. O. S. 68 ff.). Herr Weiß will die letztere Anschauung, sofern in ihr ein wirkliches Einwohnen, eine eigentliche Lebensgemeinschaft enthalten ist, nicht verkümmern, aber er bemüht sich nachzuweisen, daß auch hier bei Johannes eine genaue logische Gliederung und Stufenfolge vorhanden sei. Mit dem Glauben ist nach ihm die Ueberzeugung der Erkenntniß Christi vollendet, und so entsteht daraus eine Geistesgemeinschaft der Hingebung an ihn, welche durch die fortwährende menschliche Selbstthätigkeit vermittelt ist; das ist eben das μένειν ἐν Χριστῷ. Hieraus aber erwächst dann erst die Möglichkeit, daß Christus oder die in ihm enthaltene Gottesoffenbarung uns wahrhaft beseelt und durchdringt; so kommt es also dazu, daß er auch in uns ist. Dies steht zwar im Zusammenhange damit, daß wir in ihm sind, es muß aber als die Folge streng davon unterschieden werden. Nun ist vor Allem zu bestreiten, daß dieses doppelte μένειν überhaupt eine die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus begründende Reihenfolge von Handlungen vorstelle, zumal eine solche, in welcher die Begründung eben in unserer Selbstthätigkeit läge. Vielmehr ist davon überhaupt nur die Rede, wo diese Gemeinschaft schon begründet ist. So tritt dasselbe 6, 56. erst ein, indem dieselbe schon hergestellt ist durch die Hingabe des Fleisches Christi und die Aneignung desselben durch Essen und Trinken. Die entscheidende Stelle aber ist die Rede vom Weinstocke in C. 15. Dies ist eine Mahnrede an die Jünger beim Abschiede von ihnen und der natürliche Gegenstand derselben ist die Ermahnung zur Treue. Hier also werden sie allerdings aufgefordert zuerst, in ihm zu bleiben, und davon abhängig ist dann die Aussicht, daß auch er in ihnen bleiben wird (15, 4. 5. 7.). Aber nirgends ist doch davon die Rede, daß der Glaube, die Selbsthingabe des Menschen dieses Gemeinschaftsverhältniß erst begründe. Diejenigen, welche aufgefordert werden, in Christo zu bleiben, stehen schon in demselben. Beides ist an ihnen schon verwirklicht: daß sie in ihm sind nicht nur, sondern auch daß er in ihnen ist, und zwar bleibend, auf so lange nämlich, bis sie durch Untreue dieses Verhältniß stören und aufheben. Man muß dem Bilde selbst, welches der ganzen Mahnrede zu Grunde liegt, die offenbarste Gewalt anthun, wenn man die Selbstthätigkeit des Gläubigen zum Ersten machen will. Das Erste ist eben das organische Verhältniß, in welches sie versetzt sind und in welchem sie ihr Leben von dem Weinstocke selbst haben, aus welchem sie herauswachsen.

Will man diesem Verhältnisse gerecht werden, so muß man die Anschauung hinzunehmen, welche Herr Weiß im zweiten Theil unter der Ueberschrift: die beiden Menschenklassen, behandelt hat, und die in der Bestimmung des ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι enthalten ist. Es ist nicht schwer, die Vorstellung abzuwehren, daß der johanneische Lehrbegriff verschiedene Arten von Menschen aufstelle, deren ganze geistige Richtung eine von vorneherein durch das Zugehören zu entgegengesetzten Welten wesentlich und nothwendig bestimmte sei. Aber andererseits ist es ebenso gewiß, daß er ein Ergriffensein von Gott lehrt, welches der eigenen Entscheidung vorausgeht, und Alles, was sich durch dieselbe im Hören, Annehmen, Glauben entwickelt, auf die Macht des Seins aus Gott zurückführt, vgl. 8, 47. Hier eben ist unter anderen ein Ort, an welchem sich zeigt, daß sich das Zwangskleid einer festgeordneten Reihenfolge von Handlungen, die den Heilsweg bezeichnen, zu knapp für diese Anschauung erweist, in welcher vielmehr eben die einzelnen Stufen mit Vorliebe zurückgenommen und aufgehoben werden in ein großes thatsächliches Verhältniß, das nur auf dem übergreifenden göttlichen Wirken beruhen kann.

Eine besondere Beachtung verdient dabei noch, was über die Geburt aus Gott und die Kindschaft gesagt ist. Ihr wird die letzte Stelle unter den Grundbegriffen angewiesen, weil damit der Act bezeichnet sein soll, wodurch nach der vollendeten Selbsthingabe des Glaubens die Umgestaltung des persönlichen menschlichen Lebens unter der göttlichen Einwirkung sich vollzieht, derjenige Act, durch welchen das erkannte Wesen Gottes und damit Gott selbst, der in der anschauenden Erkenntniß in unser gesammtes geistiges Leben aufgenommen ist, auf dieses Leben, das geistige und sittliche, bestimmend, gestaltend, neugebärend wirkt (a. a. O. S. 88.). Hierdurch kommt es nun zu dem sonderbaren Ergebniß, daß das ewige Leben, welches ja in der Erkenntniß Gottes und Christi bestehen soll, an den Anfang und dagegen die neue Geburt an das Ende des Heilsweges gesetzt wird. Freilich in der großen Hauptstelle, in welcher die ganze Wirklichkeit des Christenthums unter den Gesichtspunkt des τέκνα θεοῦ γενέσθαι gestellt wird, Joh. 1, 12., wird dies ebenso unmittelbar an das Glauben und Annehmen im Glauben angeknüpft, als Joh. 17, 3. das ewige Leben mit dem Erkennen Gottes und Christi zusammengenommen wird. Aber hier nun, in Joh. 1, 12., soll diese unmittelbare Verbindung die Mittelglieder nicht ausschließen. Gut: aber wer gibt uns dann das Recht, unter jener Anschauung einen so besonderen

Vorgang zu verstehen und denselben gerade an den Schluß der Vermittlungsreihe zu stellen? Es ist ganz richtig, daß dieses johanneische γεννηθῆναι, durch welches wir τέκνα θεοῦ werden, etwas Anderes ist, als die paulinische υἱοθεσία, es liegt nicht darin, daß uns Gott für Kinder erklärt und wir mit dem Bewußtsein darüber auch die Rechte von solchen in Anspruch nehmen dürfen. Der Begriff ist ein tieferer, der Vorgang ein mehr sachlicher; er drückt eine wirkliche Umwandlung aus. So werden wir nicht sagen dürfen: die Aehnlichkeit mit Gott, die durch die Gotteserkenntniß vermittelt ist, wie nach Lücke hier wiederholt wird (a. a. O. S. 96.). Sondern die Verwandlung ist eine durchgreifendere, sie trifft das Wesen selbst und ist als Geburt eben nicht durch die Vermittlung der Erkenntniß umschrieben, sondern sie ist eine mächtige Wirkung Gottes. Aber eben darum ist es auch nicht eine besondere letzte Stufe, welche damit erreicht wird, sondern es ist der höchste Ausdruck für den gesammten Vorgang, dessen Stufen und Seiten hier in seine volle Wirklichkeit zusammengeschaut sind, eben jene Gotteswirkung, welche in dem ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι erscheint.

Und gerade dies ist nun ein Ort, wo sich die johanneische Art, die verschiedenen Seiten der Sache dialektisch zu vereinigen, recht augenfällig nachweisen läßt. Der erste johanneische Brief ist besonders reich an Aeußerungen, welche diese Geburt aus Gott in's Licht setzen. Sieht man darauf, daß dem aus Gott Gezeugten zugeschrieben wird, daß er keine Sünde, sondern vielmehr nur die Gerechtigkeit thut, 1 Joh. 2, 27. 3, 9. 5, 18., und die Welt überwindet, 5, 4., so kann man allerdings geneigt werden, unter diesem aus Gott gezeugt Sein eben die letzte und höchste Stufe der vollendeten Aneignung der Offenbarung zu sehen. So ist es auch besonders die Liebe, und zwar zunächst die Liebe zu Gott, dem Erzeuger, eben damit aber auch die Liebe zu den Brüdern als den Miterzeugten, was als die Frucht dieses γεννηθῆναι und eben deßwegen als der Beweis, daß es geschehen ist, erscheint, 4, 7. 5, 1. Auch dies also könnte noch für jene Vorstellung gedeutet werden. Wie steht es aber nun damit, daß dieser Vorgang die Folge der Erkenntniß Gottes und der Wahrheit seiner Offenbarung in Jesu nach sich hat? Hierüber läßt 1 Joh. 4, 7. 8. keinen Zweifel: lasset uns einander lieben, heißt es hier, weil die Liebe aus Gott ist und Jeder, der da liebt, aus Gott gezeugt ist und Gott erkennt. Die Liebe, die wir ausüben, beweist also, daß wir aus Gott gezeugt sind und — daß wir Gott erkennen. Das Letztere aber

folgt dem Ersteren nach, das heißt: jene lebendige vollkommene Gotteserkenntniß, welche als solche unser Geistesleben zu einem Bilde des göttlichen gestaltet, ist nicht die Ursache des Gezeugtseins aus Gott, sondern sie ist die Folge. Eben weil Gott unser Leben so erneuert und uns zu den Seinigen gemacht hat, ist auch sein Wesen uns völlig erschlossen und ist eben damit dem Nachleben in der Liebe von unserer Seite die Bahn gebrochen. Niemand freilich wird nun daraus schließen dürfen: also folgt zuerst das Gezeugtsein aus Gott, dann die Erkenntniß und endlich die Gottähnlichkeit und das ihr gemäße Handeln. Ebenso wenig aber dürfen wir auch die Ordnung in anderer Weise stellen und ausschließlich fest machen wollen. Sondern das Gezeugtsein aus Gott ist die Gesammtanschauung, welcher sich Alles unterordnet, das Erkennen wie die Lebensfrüchte des Glaubens. Das aber eben fordert Johannes, wenn wir seinen Begriffen nachgehen, daß wir sie nicht abstempeln und in Schranken weisen, welche uns einen logischen Zusammenhang zu geben scheinen, sondern daß wir ihnen die Freiheit und Weite lassen, die sie bei ihm selbst haben. Eben weil der Stand der Gotteskindschaft bei ihm ein Ausdruck ist, in welchem er die Tiefe dessen, was wir als Christen empfangen haben, erschöpfen will, kann er das einemal, Joh. 1, 12., denselben eintreten lassen als Folge des Glaubens an Christum und seine Gottesoffenbarung, indem er auf den geschichtlichen Gang dieser Offenbarung sieht, und kann er das andremal, 1 Joh. 4, 7., die Erkenntniß Gottes als Frucht und Folge dieser Kindschaft darstellen, in welcher er sich die ganze Liebesthat Gottes an uns vergegenwärtigt als eine von oben angelegte und durch Gottes Kraft wirksam vollzogene [1]).

Möge das Gesagte genügen, um das Verfahren, durch welches der johanneische Lehrbegriff hier erläutert werden soll, zu bezeichnen und den Wunsch für die neutestamentliche Theologie, welchen wir ihm entgegengestellt haben, zu rechtfertigen. Es ist nicht etwa nur die am Kleinen haftende Gründlichkeit, welche den apostolischen Ideen Zwang anthut, und sie so lange wendet und preßt, bis sie in die Linien einer ziemlich nach heutigem Zuschnitt gedachten Heilsordnung hereinpassen wollen. Sondern es ist der dieses Verfahren veranlassende Grundsatz, worin die Wurzel jenes Mangels zu suchen ist. Daß man biblische Lehrbegriffe untersucht, ist der Anfang einer geschichtlichen Betrachtung. Aber soll diese durchgeführt werden, so fordert sie noch

[1]) Ebenso wie auch Joh. 16, 27. das φιλεῖν dem πιστεύειν vorausgeht.

etwas Anderes. Sie fordert, daß wir diese Lehren wirklich als geschichtliche Erscheinung fassen, in ihrer eigenthümlichen Art und Bedingtheit, und daß wir hiernach ganz besonders auch messen, wieweit die Aussagen im engeren Sinne lehrhaft sind.

Aber was ich über diese Behandlung der johanneischen Grundbegriffe zu sagen hatte, gehört eben deßhalb auch zu der Frage, die mich hier des Näheren angeht. Wie kann man die johanneischen Grundbegriffe aufbauen, ohne von dem auszugehen, was der Mittelpunkt derselben ist, dem Begriffe des Sohnes oder vielmehr des Wortes Gottes? In der That ist wohl der letzte Zweck dieses Versuches eben nur daraus zu erklären, daß das Eigenthümliche an der johanneischen Christologie verwischt, daß dieselbe aus der beherrschenden Stellung, welche sie im johanneischen Ideenkreis einnimmt, verdrängt werden soll. Die Grundlage des letzteren im Logosbegriffe wird beseitigt durch einen Aufbau vom soteriologischen Gebiete aus.

In der That bin ich nun, indem ich auf diesen Gegenstand übergehe, in dem Falle, mich der johanneischen Logoslehre in aller ihrer Schärfe und ihren Folgen anzunehmen gegen diejenige Darstellung der johanneischen Christologie, welche der dritte Abschnitt dieses Buches versucht. Wenn ich gesagt habe, die Auffassung, welche mir so entschieden gegenübertritt, berühre sich doch nahe genug mit der meinigen, so beruht dies darauf, daß auch Herr Weiß annimmt, „das Resultat der Contemplation des Apostels über das vorgeschichtliche Sein Christi" gehe über das hinaus, „was sie unmittelbar aus der Anschauung und dem Selbstzeugniß Christi empfangen hatte". Er führt dies auf drei Punkte zurück (a. a. O. S. 244.): „zuerst, daß sie das Wesen des Sohnes in seinem vorgeschichtlichen Sein in die Vorstellung des Wortes zusammenzufassen sucht; sodann, daß sie dieses Wort seinem Wesen nach und von Anbeginn an als Offenbarungsprincip denkt; endlich, daß sie in ihm das schöpferische Princip sieht." Ich habe (Jahrbb. 1857. S. 164 ff.) die Präexistenz selbst und ebenso die Züge, welche durch den Begriff des Logoswesens in das Leben Christi selbst kommen, auf Rechnung des Evangelisten zu setzen versucht, und damit die Unterscheidung dessen, was der Evangelist denkt, und was Christus gesagt hat, in die Reden Jesu selbst hineingetragen [1]). Herr Weiß

---

[1]) Wenn ich hier und im Folgenden meine Sätze vertheidige, so bin ich weit entfernt davon, mir eine besondere Entdeckung zuzuschreiben. Vielmehr gereicht es mir zur größeren Genugthuung, daß ich mich auf die besten Kenner



will davon nichts wissen, sondern er baut das „Selbstzeugniß Christi“ aus jenen Reden in der bekannten Weise auf, so daß dasselbe von dem himmlischen Sein ausgeht, die Erinnerung desselben und das Bewußtsein des Herabkommens in sich schließt, und daß ihm auch jetzt, wenn er gleich nicht die volle göttliche δόξα, welche er einst gehabt, noch besitzt, doch dieselbe zu seinen Werken jedesmal vom Vater verliehen und eben damit sein ursprüngliches Verhältniß zu ihr angezeigt wird. Hiernach bestreitet er dann auch, daß man von einer johanneischen Logoslehre reden könne. Da der wesentliche Inhalt derselben in den Aussagen Jesu selbst gegeben ist, so kann es sich nur noch um einen treffenden Ausdruck handeln, auf welchen der Apostel das Wesen des Sohnes gebracht hat, mit welchem sich einige ergänzende, für die Sache selbst aber Nichts austragende Vorstellungen verbinden. In ähnlicher Art hat sich im Allgemeinen Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 1. S. 402., über die Zuthat des Evangelisten ausgesprochen. Ich will Herrn Philippi nicht auf den ihm geläufigen, wie es scheint, in seinem Kreise jetzt als das Lebenszeichen einer kräftigen Theologie angesehenen Weg der Ketzer-Denunciation folgen, den er auch mir gegenüber betritt, S. 407., das heißt: ich will ihm nicht mit gleicher Münze vergelten, sondern gern annehmen, daß er von den mancherlei mit der angestrebten Orthodoxie unverträglichen Elementen moderner Denkweise, welche in seine Dogmatik gekommen sind, selbst keine klare Vorstellung hat. Ich begreife auch sehr wohl, daß ihm in einer exegetischen und kritischen Frage dieser Art, welche ebensowohl ernstliche Arbeit als geschichtlichen Sinn voraussetzt, die „Wahl keine Qual“ macht (S. 408.). Hat man erst das Forschen aufgegeben und sich auf das sichere Polster der „kirchlichen“ Glaubenslehre niedergelassen, so ist die Mühe des Wählens freilich erspart. Es ist dann auch die Mühe erspart, sich eingehender mit dem Worte des Neuen Testamentes zu beschäftigen; und will man „schließlich noch zusehen, wie weit die kirchliche Christologie dem Christusbilde entspricht, welches in der neutestamentlichen Schrift verzeichnet ist“ (S. 382.), so braucht

der neutestamentlichen Theologie berufen darf, wie ich hier nur an die feinen Andeutungen von E. Reuß in seiner Geschichte der h. Schrr. N. Ts. und seine trefflichen Ausführungen in der Histoire de la théologie chrétienne etc. erinnern will. Mögen die Wege im Einzelnen auseinandergehen, die Hauptsache ist doch das Arbeiten für den gleichen Zweck des geschichtlichen Verständnisses sowohl des Apostels als des Meisters selbst.

man sich, da ja doch Alles schon ohne diese Schrift feststeht, nicht zu scheuen, solche oberflächliche Uebersichten und leere Behauptungen aufzustellen, wie die Abschweifung sie gibt, in welcher Herr Philippi die synoptische Christologie als auf der Höhe der kirchlichen und damit auch der johanneischen stehend darzuthun sucht. Den wissenschaftlichen Werth derselben sicherzustellen und mich zu rechtfertigen, daß ich auch nach solcher Belehrung von meinen exegetischen „Elaboraten" nicht ganz lassen kann, sondern mir noch die Qual weiterer Wahl macht, genüge es, Einen Satz, der einen Hauptbeweis enthält (S. 385 f.), zu wiederholen. Dort heißt es wörtlich: „Daß letzterer [der Name: Gottes Sohn] schon überall, wo er im ersten Evangelium vorkommt, nicht nur ethische und theokratische, sondern metaphysische Bedeutung hat, ist unzweifelhaft. Gleich bei der Taufe Jesu, Matth. 3, 14., zeugt der Vater vom Himmel über ihn: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Wie kurz vor seinem Scheiden von der Erde der Herr in dem Gebote, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19.), eben durch die Coordination des Sohnes mit dem Vater und Geist die wesentliche Gleichheit des Sohnes bezeugt, so finden wir auch hier gleich nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bei seiner eigenen Taufe einen analogen Parallelismus von Vater, Sohn und Geist, eine Offenbarmachung der ontologischen Trinität."

Wenn ich die widerlich gehässige Art, mit welcher mir Herr Philippi entgegengetreten ist, und die Unwissenschaftlichkeit des Standpunktes, von welchem er hierbei ausgeht, bei dieser Gelegenheit erwähne, so habe ich nicht von fern die Absicht, eine Parallele zu ziehen zwischen ihm und Herrn Weiß. Vielmehr erkenne ich mit besonderer Genugthuung die unbefangene Forschung an, durch welche auch Herr Weiß an verschiedenen Orten darauf geführt ist, daß in den johanneischen Reden Jesu sich hie und da sprödes Gestein des geschichtlichen Stoffes zeigt, welches sich in die Bezüge des eigenthümlich johanneischen Gedankenkreises nicht verarbeiten lassen will. So nach dem Vorgange von J. Köstlin [1]) besonders in dem Gespräche mit Nikodemus, in welchem auch ich von anderer Seite den eigenthümlichen geschichtlichen Gehalt nachzuweisen versucht habe [2]). Dagegen hat er diese Unterscheidung gerade auf den christologischen Inhalt der Reden Jesu nicht

---

[1]) In diesen Jahrbüchern, 1857. S. 372.
[2]) Jahrbücher, 1859. S. 758.

ausgedehnt, weil er in diesem eine in sich geschlossene Einheit von Aussagen findet, von welchen jede einzelne durch die andere und den Zusammenhang des Ganzen getragen und eigentlich gefordert ist. Daß er das Letztere auf dem Wege wirklicher Forschung zu beweisen versucht, ist um so höher zu schätzen, als er, wie aus dem Vorigen schon hervorgeht, dabei wirklich von den Aussagen Jesu und von dem geschichtlichen Christus ausgeht, und nicht von dem Selbstbewußtsein des Logos, mit welchem Andere in bequemster Weise die nähere Untersuchung aller exegetischen Schwierigkeiten auf diesem Gebiete als mit einem Schlagworte beseitigen, das um so weniger in seiner Tragweite geprüft zu werden braucht, je voller es tönt. Statt alles Anderen sei hier zunächst dieser Gewohnheit gegenüber nur an das, was der Evangelist Joh. 12, 41. über Jesaj. 6. sagt, und die Gestalt des Logosbewußtseins, welche man sich hiernach denken müßte, erinnert. Wird es ja von den gleichen Anschauungen aus gar bald im zweiten Jahrhundert den Vätern zu eng im Kreise des neutestamentlichen Selbstzeugnisses Jesu, so daß sie sich vielmehr mit Vorliebe darin ergehen, sein Selbstzeugniß in seinem Reden als Gott durch den Mund der Propheten zu suchen. Doch wir haben hiervon später zu reden. Herr Weiß seinerseits geht von der göttlichen Sendung aus (a. a. O. S. 192 ff.), welche sich Christus bei Johannes zuschreibt, und mit Recht hebt er hervor, daß die Bedeutung dieser Sendung durch die Person des Gesandten müsse verstanden werden; denn durch den Namen des Gottessohnes werde derselbe von allen anderen Gottgesandten unterschieden, wie denn auch 10, 36. das, was seine bevorzugte Amtsweihe ausmacht, der Name des πατήρ sei, von welchem die Sendung ausgehe und auf welchem deßhalb der Ton liege. Daher liege dann auch der große Nachdruck auf den Wundern, die ihm der Vater gibt und die eben darum σημεῖα heißen, weil sie dieses bevorzugte einzige Sohnesverhältniß beweisen. Dieses Zeugniß der Werke bestätige demnach seine Aussagen über sein Verhältniß zum Vater, wonach er mit diesem eins ist und sein Leben im Vater hat. Welcher Art ist nun diese Einheit? Sie setzt eine vollkommene Erkenntniß des Vaters durch den Sohn. Diese Erkenntniß aber — und damit kommen wir nun auf das Wichtigste — hat er, weil er vom Vater herkommt und denselben in seinem vorgeschichtlichen Sein gesehen und diese Erkenntniß aus jenem Sein mit herabgebracht hat. Wenn er dann aber auf der anderen Seite wieder trotz dieses einzigartigen Verhältnisses zum Vater, dessen er sich bewußt ist, sich doch

auch nach verschiedenen Seiten eine rein menschliche Stellung zu demselben zuschreibt, so ist dies eben die Folge seiner Sendung und des Berufes derselben, zu dessen Erfüllung er den Menschen gerade darin gleich werden mußte. Sein Bewußtsein ist hierbei insofern ein anderes geworden, als ihm in seiner irdischen Wirksamkeit für Alles, was er zu reden habe, jedesmal erst das Gebot gegeben werden mußte; das lag eben darin, daß seine Lebensaufgabe für ihn eine der menschlichen analoge, durch freie Selbstentscheidung zu vollziehende wurde. Aber die Gotteserkenntniß selbst, die er kraft seines ursprünglichen und ewigen Verhältnisses zum Vater hatte, mußte ihm sammt der Erinnerung an dieses Verhältniß, welches davon unzertrennlich ist, gerade für seinen Beruf, welchen er, ohne sie zu offenbaren, gar nicht erfüllen konnte, zugleich innewohnen, und eben die nähere Entfaltung seines Berufes führte ihn immer wieder zurück auf jenes sein ursprüngliches einzigartiges Verhältniß zum Vater. Andererseits, wie ihm die jedesmalige Verkündigung, die ihm in seinem Berufe obliegt, besonders von seinem Vater geboten werden muß, so wird ihm auch die Ausübung der zu seinem Berufe gehörigen Werke in jedem Augenblicke besonders verliehen (vgl. a. a. O. S. 222 f.). Und um die Grenzlinien, welche hier gezogen werden, noch bestimmter darzustellen, muß man hinzunehmen, daß es späterhin auf Rechnung des Evangelisten gesetzt wird: daß die *δόξα* Jesu, welche ihm als dem fleischgewordenen Worte eignet und wesentlich in den ihm verliehenen Werken (als *σημεῖα*) besteht, mit seiner himmlischen und ursprünglichen *δόξα* zusammengeworfen, sowie daß ihm in der Geschichte seines Lebens Allwissenheit zugeschrieben wird (vgl. S. 265.).

In dieser Gedankenreihe ist das Bestreben unverkennbar, die Aussagen des johanneischen Christus über seine Person und sein Selbstbewußtsein so zu fassen, daß ihm zwar in dem letzteren die Erinnerung an sein vorgeschichtliches göttliches Sein die Grundlage bildet, daß aber neben derselben und mit ihr auch die Bezeugung eines wirklichen menschlichen Verhältnisses zu Gott zu ihrem Rechte kommt, und überhaupt dieses menschliche Dasein eine Wahrheit wird. Und in der That, wenn einmal das Erstere als feststehende Voraussetzung oder vielmehr als unumstößliche exegetische Thatsache angenommen wird, so wird sich kaum zur Herstellung der Harmonie unter den Aussagen in ihrer verschiedenen Richtung viel Besseres sagen lassen. Aber das ist eben die Frage, ob diese Harmonie auf solche Weise wirklich gefunden ist. Auf der Einen Seite soll Christus als der

menschgewordene die volle Erinnerung an ein vorzeitliches Sein haben, in welchem er beim Vater war und mit demselben eins war, und mit dieser Erinnerung eben dieselbe völlige Erkenntniß des Vaters, die er dort hatte. Auf der anderen Seite steht er demselben jetzt gegenüber als sein Gesandter, dessen Beruf, ihn zu offenbaren, nicht nur in der Zeit und unter den äußeren Bedingungen des irdischen Lebens vollzogen wird, sondern der diesen Beruf mit der Freiheit sittlicher Selbstentscheidung erfüllt, und der darum in jedem einzelnen Falle das besondere Gebot, den bestimmten Auftrag dazu erst empfängt. Hiermit kommen wir doch bei allem Bestreben in Wahrheit wohl nicht hinaus über den großen inneren Widerspruch, welcher die Lehre von der Person Christi nun schon so lange niederhält, welcher es nie zu einem wirklichen menschlichen Leben kommen läßt, und aus dessen Erkenntniß alle jene neuerlichen Versuche, sich die Menschwerdung als eine Selbstentäußerung des ewigen Sohnes oder Logos als solchen vorzustellen, entsprungen sind [1]). Wenn die mitgebrachte Gotteserkenntniß die gerade Fortsetzung derjenigen ist, welche er in seinem vorgeschichtlichen Sein bei Gott hat, und zu Folge welcher er eben herabgekommen und Mensch geworden ist, so wird sie auch nothwendig die Kenntniß des göttlichen Rathschlusses nach seinem vollen Umfange in sich befassen, und es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum dieser in der Gestalt des besonderen Auftrages ihm erst noch stufenweise geoffenbart werden mußte. Der Widerspruch, welcher hierin liegt, wird aber noch schlagender, wenn wir hinzunehmen, daß es sich bei diesen Mittheilungen um die Aufforderung zu einer sittlichen Selbstentscheidung handelte, und daß diese auf allen Stufen die Aufgabe der Selbstverläugnung im Leiden bis zu der Spitze desselben im Tode in sich schloß. Wo ist hier noch ein wirklicher Kampf denkbar, wenn der menschgewordene Sohn in jedem Augenblicke dasjenige göttliche Selbstbewußtsein und denjenigen Einblick in den Willen des Vaters und dessen allmächtiges Wirken besitzt, welche er auch in seiner ewigen Herrlichkeit bei demselben besessen hat? Aber auch die

[1]) In dieser Rücksicht begreife ich vollkommen, wenn Dr. Liebner, Jahrbb. 1858. S. 362. Anm., sagt, meine Aufstellungen dürften zu einer Zusammenfassung führen, welche in den Weg der Kenotik einmünde, und weiß mich darin mit der Richtung der letzteren einig, daß ich die geschichtliche Voraussetzung herzustellen suche, welcher, wie ich glaube, auch jene Ansicht bedarf. Im Uebrigen dient vielleicht das Folgende auch seiner freundlichen Beurtheilung gegenüber dazu, noch mehr Berührungspunkte herauszustellen.

jedesmalige Bevollmächtigung zur Ausführung der ihm übertragenen σημεῖα wird zum leeren Spiel neben jener Erkenntniß. Und überhaupt ist kaum abzusehen, wie sich die vorzeitliche Herrlichkeit so von dem fortbestehenden vorzeitlichen göttlichen Selbstbewußtsein trennen lassen soll, daß dieses ohne jene ihm zu eigen geblieben sein soll, wenn doch die göttliche Herrlichkeit sicher nicht in äußeren Beziehungen bestehen kann, die nur in losem Verhältniß zu jenem Selbstbewußtsein ständen.

Indessen könnte man entgegenhalten: es handle sich hier nicht darum, wie wir uns die Sache denken können oder zurechtlegen wollen, sondern um die Ermittelung dessen, was uns das Evangelium thatsächlich gibt. Hat ja doch die Dogmatik schon lange genug das, was wir widersprechend finden, sich dennoch so vorgestellt und keinen Anstoß daran genommen, daß dabei die Menschheit des Erlösers zu kurz zu kommen scheint. Und hat doch, was näher hierher gehört, insbesondere die Logoslehre der alten Kirche gerade das oft genug und kaum Jemand stärker als Athanasius hervorgehoben, daß der leidende Christus, eben sofern er der Logos im vollen Sinne geblieben war, als solcher nicht gelitten hat, nicht leiden konnte, sondern seinem Wesen nach ἀπαθής sein mußte. Aber eben daß das johanneische Evangelium dieser Entwicklungsreihe angehöre und den Logosstandpunkt in diesem Sinne Jesu in den Mund lege, das ist es, was auf Grund seiner Aussagen bestritten werden muß.

Allerdings man hat es so gefunden. Man hat verschiedene dem johanneischen Evangelium eigene Züge der Geschichte und besonders der letzten Geschichte Jesu zusammengestellt, aus welchen hervorgehen soll, daß er seine Aufgabe vollendet als einen kampflosen Kampf, als ein leidensloses Leiden. Ganz besonders hat dazu der Schluß der Abschiedsreden, das Gebet, welches sich an dieselben anschließt, in C. 17. dienen müssen, indem dasselbe in der Eigenschaft einer Kundgebung der zuversichtsvollen, von höchster göttlicher Sicherheit erfüllten Zukunftsaussicht hier die Stelle des von den Synoptikern berichteten schweren Seelenleidens im Garten eingenommen habe. Indessen diese angebliche Verdrängung der letzteren Begebenheit hebt sich wohl bei näherer Erwägung des Verhältnisses zwischen Johannes und den Synoptikern, so gut wie die Schlüsse, die man etwa aus dem Uebergehen der Abendmahlseinsetzung gezogen hat. — Aber auch das Gebet selbst entspricht jener Auffassung nicht und verdient wohl gerade in dieser Rücksicht hier eine eingehendere Betrachtung. Wir sind dabei

nicht darauf beschränkt, auf die Natur des Gebetes überhaupt hinzuweisen, das doch eine andere Stellung anzeigt, als die des Logos, der nur irgendwie durch das Bevorstehende hindurchgeht, ohne davon in sich selbst betroffen und bewegt zu werden, der vielmehr dasselbe nur miterleben würde, sofern es eben das Leiden der von ihm angenommenen σάρξ ist, in deren Mitleidenschaft er, obwohl selbst ἀπαθής, doch παθητός wenigstens genannt werden kann, sofern es eben seine σάρξ ist. Sondern das Gebet selbst, wie es lautet, gehört doch in den menschlichen Leidensweg Christi hinein. Allerdings eine Bitte um Verschonen mit dem Kelch, ein Ringen um Freudigkeit zur Uebernahme desselben ist es nicht. Aber selbst wenn es ganz nur eine durch und durch gehobene Stimmung erkennen ließe, so würde das doch sicher den nachfolgenden bitteren Kampf nicht ausschließen, sondern gerade solcher Wechsel würde die eigenste menschliche Art dieser Augenblicke darstellen. Denn das Gebet, wie es Johannes berichtet, ist offenbar ganz auf das Loos der Jünger gerichtet und hält darum für diesen Augenblick das Eingehen auf die eigene nächste Zukunft fern. Um so gewaltiger mußte diese dann, als sie in ihrer furchtbaren Wirklichkeit naht, die Seele ergreifen. Der Kampf aber, welcher dann gekämpft wurde, konnte sicher nur zum Siege gekämpft werden, wenn eine solche klare Erfassung des höchsten Zweckes seines ganzen Berufes vorausgegangen war. Und diese legt sich hier nicht blos in reiner Anschauung auseinander, sondern der Gebetsausdruck dafür athmet die tiefste Bewegung eines heißen Gefühles. Das Gebet verläuft in einer sehr durchsichtigen Gliederung. Es beginnt mit der Bitte um seine Verherrlichung, wobei jedoch das Absehen schon ganz auf die Folgen derselben für die Jünger gerichtet ist, 1—8. Darauf folgt, 9—19., die eigentliche Fürbitte für diese, welche sich sodann, 20—26., zur Fürbitte für die mittelbaren künftigen Gläubigen erweitert. Nach der Art eines Gebetes, sich in Hebung und Senkung zu bewegen, geht der erste Theil von der Höhe aus und steigt allmählich herab, der zweite umgekehrt hebt sich von unten nach oben, der dritte aber ist der bewegteste und setzt in immer dringenderem Rufe wie stoßweise wiederholt an. Dieser Gang ist kein künstlicher, gemachter, sondern es liegt darin eine natürliche Wahrheit, welche wesentlich für die geschichtliche Treue des Berichtes im Allgemeinen spricht. Aber er zeigt auch eben jene tiefe bewegte Stimmung und innere Erschütterung, welche nur diesem Augenblicke zukommen kann. Von dieser redet schon die gewaltige Erhebung des Einganges, welcher von der großen

Stunde der Entscheidung, die nun herbeigekommen ist, ausgeht, in welcher der Betende die Krönung seines Werkes durch seine Erhöhung und das Wirken, welches dieselbe bringen wird, gleichsam als ein Recht fordert, unter Berufung auf die Sendung, die ihm geworden, und die Art, wie er dieselbe vollzogen, nicht aber als Etwas, was sich aus seinem ursprünglichen Wesen und dem unverwüstlichen Besitze desselben von selbst ergäbe. Und da es nun im zweiten Theile zur Fürbitte selbst kommt, tritt auch der Gedanke an seine eigene Verherrlichung, in welcher er hinwiederum den Vater verherrlichen wird, zurück. Er geht nun ganz von dem Gedanken aus, daß er nicht mehr in der Welt sein wird, daß er diejenigen, die er bisher durch seine Fürsorge bewahrt hat, nicht mehr bewahren kann (11—13.) und sie also nun von dem Vater bewahrt werden müssen (15.); denn er kann nichts mehr thun, als das Letzte, daß er sich jetzt noch für sie opfert (19.). Dies ist doch ganz und gar der Ausdruck der menschlichen Liebe und Sorge, die von dem Einen Gedanken des Todes, des Scheidens und seiner Folgen beherrscht ist. Noch mehr aber tritt diese so ganz dem entscheidenden Augenblicke und dem menschlichen Mittlerbewußtsein entsprechende Haltung des Gebetes in dem letzten Theile desselben hervor. Er beginnt mit der Ausdehnung der Fürbitte auf die mittelbaren Jünger (20 f.). Aber die Bitte wendet sich rasch wieder zurück zu den Jüngern überhaupt, und je mehr sie sich dem Schlusse nähert, um desto bewegter und, wenn wir so sagen dürfen, kurzathmiger wird sie. Immer dringender wird das Flehen, immer voller und reicher die Anschauung des Gegenstandes. So häufen sich auch die Beweggründe, welche er dem Vater vorhält; er ist sich bewußt, seine Bitte als ein Verlangen aussprechen zu dürfen (θέλω, 24.); er schließt endlich (26.) mit einem Gelübde, welches zur That seines Leidens überleitet.

Dies ist sicher nicht der Ausdruck eines solchen Logosbewußtseins, welches im bevorstehenden Hingange nur den leichten Durchgang erkannt und den gewissen Sieg gefeiert hätte. Aber man hat die Grundlage hierfür darin gefunden, daß er ja gerade in diesem Gebete die Gewißheit, nur zu der Herrlichkeit wieder einzugehen, die er schon vor dem Sein der Welt beim Vater hatte, und eben darum das volle Bewußtsein dieses seines ewigen Seins und Wesens ausspreche. Und hiermit kommen wir nun von der besonderen Frage über die menschliche Wirklichkeit des Leidens des johanneischen Christus auf die allgemeinere über die Grundlage seines Selbstbewußtseins überhaupt,

für welche die Beweisstellen aus diesem Gebete von besonderer Bedeutung sind. Ich habe mich schon früher darüber ausgesprochen [1]), wie ich der betreffenden Aeußerung nicht eine solche entscheidende Bedeutung im Zusammenhange des Augenblickes sowohl, als für die Gesammterkenntniß des Selbstzeugnisses und Selbstbewußtseins Jesu beilegen kann. Es ist das eine von den wenigen Stellen, in denen das Bewußtsein des vorzeitlichen Lebens von Jesu bestimmt ausgesprochen scheint, und die deßhalb als die Ausgangspunkte für die Grundlage jenes Bewußtseins benutzt werden. Von ihnen aus sollen die Aussagen über die Sendung vom Vater her und die über das göttliche himmlische Wesen seines Lebens erst ihr volles Licht erhalten. Daß man die Erklärungen Jesu über seine Sendung auch in anderem Sinne verstehen kann, nämlich so, daß sie nicht auf ein früheres Sein zurückführen, kann kaum bestritten werden. Wenn wir nun aber den Aussagen über die Präexistenz selbst die Spitze abbrechen, so liegt allerdings der Vorwurf nahe genug, daß dies gegen die Regel verstoßen sei, wonach das Unbestimmtere durch das Bestimmte erklärt und demselben untergeordnet werden müsse. Indessen steht die Sache doch anders, sobald sich nachweisen läßt, daß jene bestimmten Aussagen über die Präexistenz wirklich auch in ihrem nächsten Zusammenhange eine Sonderstellung einnehmen, daß sie dort nicht den Mittelpunkt der Anschauungen bilden, in denen sich die Worte Jesu bewegen, nicht als Ausgangspunkt der Gedanken erscheinen. In dieser Beziehung glaube ich gerade das früher über Joh. 17, 5. Gesagte noch verstärken zu können. Nicht als ob zu diesem Behufe das Besitzen der Herrlichkeit vor dem Sein der Welt, von welchem dabei die Rede ist, auf die Vorausbestimmung des göttlichen Rathschlusses zurückgeführt werden sollte. Zwar ist diese Erklärung nicht so leichthin wegzuwerfen, wenn man vergleicht, daß Jesus 17, 24., wo er auf denselben Gedanken zurückkommt, doch nur davon redet, daß der Vater ihm diese Herrlichkeit verliehen habe, weil er ihn vor Grundlegung der Welt geliebt habe. Aber in V. 5. entsprechen sich das *παρὰ σεαυτῷ* der Zukunft und das *παρά σοί* der Vergangenheit allerdings zu genau, und es ist hier nicht von der Empfangnahme einer zutheilenden Handlung des Vaters, sondern von einem dauernden früheren Besitze die Rede (*εἶχον*). Aber die Bedeutung dieses Wortes ist nach dem Zusammenhange und Inhalte der ganzen Gebetsrede zu messen, und hier kommen

[1]) Jahrbücher, 1857. S. 190 f.

folgende Seiten gegenüber dem Worte von dem vorweltlichen Besitze der Herrlichkeit beim Vater in Betracht:

1) Die Erscheinung Jesu ist auch in dieser Rede vorzugsweise nur unter den Begriff der Sendung gestellt. Nur in V. 8. wird damit verbunden ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, worin ein Anklang an V. 5. liegen kann. Dagegen wird in V. 25. die Sendung allein als Gegenstand der gläubigen Erkenntniß bezeichnet, und jedenfalls steht diese Seite durchaus im Vordergrunde; vgl. V. 18.

2) Neben dem Worte über die vorweltliche Herrlichkeit ist wesentlich in Betracht zu ziehen die verneinende Bestimmung, daß er nicht aus der Welt ist (14. 16.). Aber hier begegnen wir nun der Wendung, daß diesem Verhältniß des Sohnes zur Welt das der Gläubigen zur Welt völlig gleichgestellt wird. Sie sind nicht aus der Welt, ebenso wie der Sohn nicht aus der Welt ist (14. 16.), womit dann auch zusammenhängt, daß sie gerade so vom Sohne in die Welt gesandt sind, wie dieser vom Vater in die Welt gesandt ist (18.). Man sollte sich der Erwägung, was diese Zusammenstellung auf sich hat, nicht so leichthin entziehen, als man gern thut. Nimmt man an, daß die ganze Rede ausgeht vom Bewußtsein des vorzeitlichen Seins und des Ausganges aus demselben, so ist einleuchtend, daß auch das οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι in diesem Bewußtsein nur mit diesem Ursprunge zusammenhängen kann; dann aber ist unbegreiflich, wie es mit dem der Jünger so ohne Weiteres zusammengeworfen werden kann. Die Gerechtigkeit erfordert, zu sagen, daß hier wie an anderen ähnlichen Stellen die Auslegung nicht so unbegründet ist, welche dieses nur aus dem besonderen Geschaffensein und der Naturbestimmtheit gewisser Menschen erklären kann. Mehr Recht hat jedenfalls diese Erklärung für sich als die gewöhnliche, die nur ein unvermitteltes Hin- und Herspringen von Aussagen über das Wesen zu solchen über die sittliche Entscheidung und die Wirkung des Heiles anzunehmen weiß.

3) Ganz ebenso wie das οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι erweitert sich auch die eigenthümliche Gemeinschaft, welche zwischen dem Sohne und dem Vater besteht, das ἓν εἶναι beider, durch welches der Vater im Sohne ist, und umgekehrt, zu einer ebensolchen Gemeinschaft beider mit den Gläubigen und dieser mit jenen, ohne daß auch hier noch die Schranke erkenntlich bliebe, welche das ewige Verhältniß des Sohnes zum Vater aufrichten müßte, vgl. 21—23. In jedem Falle beweist dieses beides, die Art, wie die Gemeinschaft des

Sohnes mit dem Vater gedacht ist, und wie sein Nicht-von-der-Welt sein vorgestellt ist, daß der Schwerpunkt seines Selbstbewußtseins in diesem Gebete nicht in dem Worte 17, 5. angezeigt sein kann.

4) Während man im Zusammenhange der Idee in V. 5. eine strenge Abgrenzung der göttlichen δόξα, welche der Sohn beim Vater hatte, auf das Gebiet jenes uranfänglichen Seins erwarten sollte, zeigt sich auch dieser Begriff in einer unerwarteten Weise flüssig, wenn es V. 22. heißt: und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind. Es ist schwer zu sehen, mit welchem Rechte Herr Weiß (a. a. O. S. 229.) hier den Begriff der δόξα auf die Wundererweisung im Leben Jesu beschränken will, wogegen jedenfalls das δέδωκα αὐτοῖς entschieden spricht, da er von seiner Offenbarung in Werken nicht so reden konnte, eine geschehene Mittheilung der Kraft zu ähnlichen Werken aber nicht angezeigt ist. Vielmehr muß hier gerade die δόξα die ganze Zuständlichkeit der Theilnahme am göttlichen Leben überhaupt bezeichnen, durch welche die völlige Gemeinschaft auch der Gläubigen mit Gott und dem Sohne hergestellt ist. Hiermit läßt sich zwar nun wohl immer noch vereinigen, daß diese δόξα vorher und nachher auf einer höheren vollendeten Stufe zur Erscheinung kommt, aber der Ausgangspunkt des Bewußtseins derselben liegt doch auch hierdurch auf der Seite des menschlichen Lebens.

5) Hierzu kommt nun weiter, daß die Erkenntniß, welche der Sohn in seinem irdischen Leben den Menschen mitgetheilt hat, nicht als ein einfacher Ausfluß seiner in die Ewigkeit zurückreichenden Erinnerung und seiner uranfänglichen Gotteserkenntniß erscheint, sondern als das Ergebniß bestimmter Aufträge oder vielmehr bestimmter Worte, in welchen ihm selbst das, was er zu offenbaren habe, mitgetheilt wurde, und in welchen insbesondere das enthalten war, daß er vom Vater ausgegangen sei, also wohl auch, daß er bei demselben zuvor, vor der Welt Sein, eine Herrlichkeit hatte, vgl. V. 8. Hier ist nun ganz einfach zu fragen: welchen Sinn soll das haben, daß der Sohn durch bestimmte Worte erst die Anweisung zur Belehrung über dieses Sein und diesen Ausgang erhalten mußte, wenn, wie man annimmt, eben dies die erste und gewissеste Thatsache seines Selbstbewußtseins war, deren Verkündigung der unvermeidliche Inhalt seiner Selbstbezeugung werden mußte?

6) Nehmen wir dieses Alles zusammen, so ist es nun allerdings doch nöthig, der Erklärung, welche Jesus 17, 24. über seine Herr-

lichkeit gibt, besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und dieselbe der in 17, 5. enthaltenen Aussage gegenüberzustellen, mit welcher sie sich am nächsten berührt. Denn auch hier ist von der *δόξα* die Rede, welche der Herr bei dem Vater haben soll. Er bittet in diesem Augenblicke nicht mehr um sie, sondern, entsprechend dem entschlossenen Dringen der gesteigerten Fürbitte dieses letzteren Theiles, setzt er sie schon ganz bestimmt voraus [1]). Er bittet nur, daß es denen, die ihm der Vater gegeben, zu Theil werde, auch diese seine Herrlichkeit zu sehen, die derselbe ihm gegeben. Und auch hier nun wird diese Ertheilung der Herrlichkeit nach seinem Tode zurückbezogen auf das Verhältniß, welches zwischen ihm und dem Vater *πρὸ καταβολῆς κόσμου* war; aber wenn die künftige Ertheilung in der Bitte 17, 5. mit der Hinweisung auf den ihm ureigenen früheren Besitz begründet ist, so tritt an die Stelle dessen jetzt der Grund, daß der Vater ihn damals geliebt hat. Unstreitig schließt dies Letztere nicht aus, was am ersteren Orte gesagt ist, nämlich, daß er eben damals auch schon jene *δόξα* hatte, und zwar eben als der persönliche Gegenstand dieser Liebe hatte. Möglich ist die Vereinigung beider Aussagen in dieser Weise, aber eben auch nur möglich. Nimmt man aber die Dinge, wie sie liegen, das heißt: läßt man dem Worte an beiden Orten sein volles Recht, so ist es doch eine andere Anschauung, welche sich hier, eine andere, welche sich dort ausspricht. Es ist etwas Anderes, daß er die *δόξα*, welche er erlangen wird, als die Zurückerhaltung eines früheren Besitzes betrachtet, und etwas Anderes, daß er auf sie hofft, weil sie ihm der Vater in uranfänglicher Liebe zuerkannt hat. Es ist etwas Anderes, daß er glaubt, in sein ewiges Recht und Wesen wieder einzutreten, und seine Gewißheit auf die Erinnerung daran gründet, und etwas Anderes, wenn er darauf rechnet, weil ihn Gott vor Grundlegung der Welt geliebt. Dort ist die Wurzel der Hoffnung in seinem Selbstbewußtsein, hier ist sie in der Kenntniß dieses Beschlusses der göttlichen Liebe [2]) zu suchen. Sollen wir nun deßwegen doch noch die Bitte in 17, 5. nach der in 17, 24. nachfolgenden deuten?

---

[1]) Wenn mit Lachmann und Tischendorf *δέδωκας* zu lesen ist, so ist der zukünftige Besitz im Schauen als gegenwärtig vorausgenommen, während *ἔδωκας* von der gewissen Zutheilung im Rathschlusse verstanden werden müßte.

[2]) *ἠγάπησας* kann hier sowie in V. 23. (vgl. *ἀπέστειλας*) nur eine Bethätigung der Liebe in ihrer Zuwendung durch Entschluß bezeichnen, nicht ein bestehendes Verhältniß der Liebe.



Gewiß nicht. Aber ganz ebenso wenig Recht haben diejenigen für sich, welche den umgekehrten Weg einschlagen und die Betrachtung, welche in 17, 5. enthalten ist, ohne Weiteres in 17, 24. hinübertragen, womit dem klaren Sinne dieses Wortes mindestens ebenso vieler Zwang angethan wird, als bei dem ersteren Verfahren etwa geschieht. Was wir also nicht als eine Möglichkeit uns erbitten müssen, sondern nach exegetischem Rechte in Anspruch nehmen, ist das, daß hier zweierlei Standpunkte, zweierlei Auffassungen vorliegen, und daraus folgt eben für das erstere Wort in entscheidender Weise, daß eine solche Erinnerung, wie sie sich dort kund gibt, nicht die das ganze Verhältniß Jesu zum Vater und zur Welt beherrschende Grundlage seines Selbstbewußtseins gewesen sein kann. Das ist aber das Einzige, was wir zu beweisen haben.

Indessen dürfen wir uns allerdings nicht auf dieses verneinende Ergebniß beschränken, sondern die Frage ist unabweislich: wo denn nun der Schwerpunkt der Gewißheit Jesu über sein Verhältniß zum Vater liege. Auch hierüber läßt uns unser Gebet, selbst wenn wir dasselbe lediglich für sich nehmen, nicht im Zweifel. Es muß sich ja hier deutlich zeigen, was die wesentliche Beziehung in jenem Verhältnisse ist, da Christus dem Vater im Gebete vorhält, wie er das ihm aufgetragene Werk vollbracht, die Offenbarung, die ihm zukam, vollendet, und wie seine Jünger in der Annahme derselben zur Reife gelangt sind. Er hat also den Namen des Vaters denselben geoffenbart (6., vgl. 26.) und seine Auserwählten haben das Wort des Vaters (das Wahrheit ist, vgl. 17.) bewahrt, für beständig angenommen (6., vgl. 11. 12.). Sie haben die Worte, die der Vater dem Sohne gegeben und die dieser ihnen gegeben, empfangen, und so haben sie wahrhaftig den göttlichen Ausgang und die göttliche Sendung des Sohnes erkannt (8., vgl. 14.). Der Name Gottes, an welchen dabei gedacht ist, kann kein anderer als der Vatername sein, und das Wort, welches der Sohn vom Vater aus an die Jünger gebracht hat, ist eben die mit diesem Namen zusammenhängende Offenbarung, welche mit der Macht der Wahrheit die Kraft hat, sie von der Welt, dem *κόσμος*, frei zu machen (14—18.), und damit ja kein Zweifel darüber sei, in welchem Sinne das Letztere zu verstehen, wird es in V. 15. dahin erklärt, daß es sich um die Bewahrung *ἐκ τοῦ πονηροῦ* handelt. Es ist also der Stand der *τέκνα θεοῦ*, der durch und durch ethisch bestimmte, zu welchem sie durch diese Offenbarung des Vaternamens Gottes im Sohne gelangt sind. In das Werk dieser Offenbarung

herein gehört denn auch das heilige Opfer seines Lebens, welches der Sohn jetzt bringt, und welches eben keinen anderen als den Heiligungszweck hat (19.). Aber diese Handlung ist hier sichtlich dem großen Ganzen seines Berufes, den Vater zu offenbaren, untergeordnet und deßhalb nur wie im Vorübergehen gestreift. Indessen folgt nun aus dem Bisherigen nicht, daß mit der Kundgebung des Namens, mit der Verkündigung des Wortes und der sittlichen Umgestaltung des Lebens, welche daran hängt, das Wesen dessen, was vorgeht, erschöpft wäre. Dies erhellt schon aus der verneinenden Seite dieser Umgestaltung. Handelt es sich ja doch dabei nicht blos um die einfache Lossagung von den Werken der Welt oder des Bösen, sondern um das Herausreißen aus der Macht des Letzteren und dem ganzen Lebenszusammenhange des *κόσμος*. Hier sei beiläufig auch bemerkt, daß der *πονηρός* — denn sicher ist es die Person, wie aus dem *τηρεῖν ἐκ* hervorgeht — mit diesem Namen nur hier im Evangelium vorkommt, und daß auch dies eine von den Stellen ist, an welchen unter dem Gedankenkreise und Sprachgebrauche des Johannes wie unter einer obenliegenden Farbenlage die Redeweise Jesu, wie sie uns aus den Synoptikern bekannt ist, zu Tage kommt. Und darum ist eben Jesus zu jener umgestaltenden Offenbarung befähigt, weil er seinerseits nicht aus der Welt ist, mit seinem ganzen Wesen keinen Theil an ihr hat. Er hat aber mit dem *κόσμος* nichts zu schaffen, weil er in einer völligen Lebensgemeinschaft mit dem Vater steht. Das ist seine Bitte, daß Alle, die an ihn glauben, auch fernerhin durch die Bewahrung des Vaters, welche jetzt nach seinem Tode seine eigene bewahrende Thätigkeit ersetzen muß, eins seien im Vater und im Sohne, wie er mit dem Vater eins ist (21.), daß sie, indem er selbst, der Sohn, in ihnen ist, *τετελειωμένοι εἰς ἕν* seien (23.). Diese Gemeinschaft ist ein völliges innerliches Durchwohnen (21.), wobei sich versteht, daß in diesem wechselseitigen Ineinanderwohnen die ursprüngliche Thätigkeit auf Seiten des Vaters ist dem Sohne gegenüber und wiederum auf Seiten des Sohnes den Gläubigen gegenüber, und daß eben die innere Einheit des Vaters und des Sohnes das Bedingende ist für die innere Einheit der Gläubigen. Es trägt nicht viel aus, wenn man versucht, diese innere Lebensgemeinschaft noch zu einem bestimmteren Ausdruck in abgegrenzten Begriffen zu bringen. Lassen wir es bei der anschauenden Betrachtung, in welcher die Darstellung des Gebetes durch den Evangelisten sichtlich mit dem unzulänglichen Worte ringt, um das Höchste zu sagen. Sicher ist allerdings, daß diese Betrach-

tung weit über die Einheit des Willens hinausgeht, daß sie eine Wesenseinheit anschauen will, aber auch ebenso, daß diese sich nicht auf den theologischen Ausdruck für das Ursprungsverhältniß des Sohnes zurückführen läßt, welches von der ganzen Auffassung überhaupt nicht berührt wird. Was kann also in diesem Zusammenhange die δόξα, von welcher V. 22. die Rede ist, anders sein als eben ein anderer Ausdruck für dieselbe allgemeine und tiefste Lebensgemeinschaft? Diese Gemeinschaft mit dem Vater ist die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, und zwar eben in seinem jetzigen Leben gegeben hat. Denn sie allein kann es sein, welche der Sohn den Seinigen gegeben hat zu dem Zwecke, daß sie Eins seien, „wie wir Eins" (22.), damit an der leuchtenden Erscheinung derselben auch die Welt die Sendung des Sohnes vom Vater und die Liebe des Vaters zu diesen Erwählten kennen lerne (23.).

Wir würden unstreitig den ganzen johanneischen Bericht über dieses Gebet mißkennen, wenn wir den Mittelpunkt der in demselben niedergelegten Gedanken anderswo als eben in dieser Anschauung einer völligen geistigen Lebens- und Wesens-Gemeinschaft mit Gott finden wollten, welche Christus in seinem Bewußtsein trägt, und in welche durch seine Vermittlung die Gläubigen mit aufgenommen werden. Und eben diese Anschauung, in welcher sich alles Besondere der Verhältnisse aufhebt, ist nach der Darstellung des Johannes hier das Tragende, Grundlegende in dem Selbstbewußtsein Jesu. Damit soll nicht geläugnet werden, daß sich dabei bestimmte Begriffe vermittelnder Art zu erkennen geben, welche dem Bau der Gedanken einverleibt sind. Aber gerade, weil diese nur vorhanden sind, um in der Hauptsache, dem Mittelpunkt, aufgenommen und aufgehoben zu werden, deßwegen kann ihnen keine entscheidende Bedeutung beigelegt werden. Wie mir scheint, so ist jene Grundanschauung nicht blos das Erzeugniß des johanneischen Geistes, sondern es ist die große und durchschlagende Erinnerung, welche der Jünger sich aus dem Worte seines Herrn bewahrt hat. Er hat dies mit einer gewissen Einseitigkeit gethan; eben in der Fülle seiner Lebenserfahrung ist er dahin gelangt, Alles, was von Lehre und Lebensbeziehung im apostolischen Zeitalter an den Tag gefördert war, auf dieses Eine zurückzuführen, gerade so, wie derselbe Johannes alles sittliche Gebot allenthalben auf das einfache und grundlegende Gebot der Liebe zurückgeführt hat. Er ist auf diesem Wege auch dahin gekommen, so manches einzelne Weisheits- und Wahrheits-Wort seines Herrn zurückzustellen, um eben nur dieses

Eine, daß man in ihm den Sohn des Vaters und darum in ihm den Vater selbst habe und mit diesem zusammengeschlossen sei zur höchsten Lebensgemeinschaft, diese Grundlage aller Verkündigung seines Herrn, zu treiben. Was dann in solcher von ihm wiedererzeugten Rede noch von anderen Stoffen aufgenommen ist und zuweilen eine ganz andere eigenthümliche Gedankenreihe ahnen läßt, das kann seinem Ursprunge nach zweierlei sein. Entweder es sind eben solche Worte Jesu selbst, die er gelegentlich aus dem Schatze seiner Erinnerungen einflicht, ohne daß sie zu dem engeren Gedankenkreise gehören, welchen er der Hauptsache nach ausschließlich verarbeitet. Oder aber es sind auch Beziehungen aus seiner eigenen Betrachtung, geboren aus dem apostolischen Nachdenken über das Erlebte, welche sich ihm unwillkürlich in die Rede des Meisters selbst eindrängen, weil er längst gewöhnt ist, in ihnen die richtige Erläuterung des Zeugnisses desselben zu sehen. Man sage nicht, daß auf diese Weise der ganze Bestand seiner Darstellung ein unsicherer werde, daß der Willkür in der Auslegung die Thüre geöffnet werde, und jene Darstellung in eine unklare Sammlung von allerlei Stoffen sich auflöse. Wir haben das apostolische Wort und den apostolischen Geist zu nehmen, wie er ist. Und Niemand wird sich der Ueberzeugung entschlagen können, daß eben dieser Reichthum an verlorenen Beziehungen, das Ahnungsvolle, was damit gegeben ist, wesentlich zum Gepräge des johanneischen Geistes gehört. Darin gerade liegt die Weihe dieses Zeugnisses, darin liegt auch das sicherste Anzeichen der geschichtlichen Stellung, welche dieser Apostel zu Jesus, welche er im apostolischen Zeitalter hat. Besser wäre es, ganz den Versuch eines johanneischen Lehrbegriffes aufzugeben, als daß wir dem Gerüste von Begriffen, und ihrer Folge, welches uns zur Abrundung seiner Gedanken zu gehören scheint, das eigenthümlichste Wesen johanneischer Denk- und Darstellungsweise zum Opfer brächten.

Von jenen zweierlei Elementen haben wir nun, wie schon berührt, wenigstens für die Eine Art in dem großen Gebete, das uns vorliegt, eine sichere Spur in der Erwähnung des *πονηρός* in 17, 15. Aber ich bedenke mich keinen Augenblick, in Erwägung der Grundgedanken und der beherrschenden Stellung, welche dieselben einnehmen, auch das Wort 17, 5. von der Herrlichkeit, die der Sohn bei dem Vater vor dem Sein der Welt hatte, unter solche Elemente zu rechnen. Die Frage kann nur sein: wohin dasselbe gehört, ob es sich als ein eigenthümliches Wort Jesu darstellt, welches der Apostel aufgenommen hat,

oder ob darin der Ausdruck, den Jesus seinem Sohnesverhältnisse gegeben hat, auf eine eigenthümliche Art von dem Evangelisten geschärft und in den Kreis seiner Vorstellungen über den Ursprung des Sohnes hereingebogen ist. Ich habe seiner Zeit das Erstere wahrscheinlich zu machen gesucht, indem es mir schien, daß dieser Rückblick ein in diesem Augenblicke nahe gelegter Ausdruck für das Bewußtsein um die wesentliche Ewigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater sei, nahe gelegt in dem Augenblicke, in welchem er ganz von dem prophetischen Ausblick auf die große Zukunft dieser Gemeinschaft beherrscht ist, und eben dieser Blick sich auch rückwärts in seine Anfänge wenden konnte. Wenn Herr Weiß hiergegen bemerkt (a. a. O. S. 232.), daß ich mit dem Zugeständnisse einer vorweltlichen δόξα an dieser Stelle sofort auch das vorgeschichtliche Sein selbst hier anerkennen, damit aber auch eben von diesem einmal ausgesprochenen Bewußtsein desselben aus die Grundlage für alle übrigen sich auf das Kommen vom Vater erstreckenden Selbstaussagen zugeben müsse, so bin ich weit entfernt, die logische Richtigkeit seiner Folgerung zu bestreiten. Aber dieselbe trifft meine Aufstellung und die Frage nicht, welche in derselben aufgeworfen ist. Denn das eben habe ich nicht zugegeben, daß an dieser Stelle das persönliche Bewußtsein Jesu um das, was er vor seiner Menschheit erlebt habe, zu Tage trete; sondern ich habe nur gesagt, daß er im prophetischen Rückblicke jenes vorzeitliche Sein gegenständlich schaue, und daß er damit der Tiefe seines ewigen Wesensverhältnisses zum Vater einen Ausdruck nach rückwärts gebe. Nur in diesem Sinne sollte dieses Wort eine Spitze seiner Selbstaussage bilden, welche nicht selbst auf dieser Grundlage ruht, sondern von einem anderen Mittelpunkte des Selbstbewußtseins ausgeht. Es leuchtet ein, daß ein solches gegenständliches Schauen auch über die persönliche Natur jenes vorzeitlichen Seins noch Nichts aussagt, eben weil es nicht der Ausdruck persönlicher Erinnerung ist. Indessen will ich gern zugeben, daß mit einer solchen Auffassung das Gebiet der Exegese überschritten wird, und daß mich dabei mehr ein dogmatischer Gesichtspunkt geleitet hat, nämlich die Absicht: die wirkliche Menschenart des Selbstbewußtseins Jesu in seiner Gotteinheit auch hier noch festzuhalten. So wird denn auch die Entscheidung darüber dem dogmatischen Urtheile zu überlassen sein, ein Urtheil, welches freilich auch in der Exegese überall sein Recht beansprucht, da diese es eben mit dem geschichtlichen Zeugniß über den einzigartigen Gegenstand zu thun hat, dessen denkende Erfassung den Mittelpunkt aller dogmatischen Arbeit bilden muß.

Aber auf der anderen Seite trage ich nicht das mindeste Bedenken, den Ausspruch, den ich mir aus dem Bewußtsein Jesu selbst zurechtlegen wollte, wenn dies nicht möglich wäre, auf die Rechnung des Evangelisten zu setzen, wie ich denn daraus glaube keinen Hehl gemacht zu haben, daß ich johanneische Gedanken in den Reden Jesu bei Johannes anzuerkennen überall geneigt bin. Und das kann ich nicht umhin auf das Bestimmteste auszusprechen, daß mir, wie es sich nun auch mit diesem einzelnen und anderen ähnlichen Worten verhalten mag, jedenfalls der vielfache Hinweis in jenen Reden auf das Herkommen des Sohnes vom Vater denselben eine Färbung gegeben zu haben scheint, welche sich nur aus der johanneischen Logoslehre erklären läßt.

Mögen Andere fürchten, mit dieser Anerkennung falle die sicherste Grundlage über das, was wir von dem Herrn wissen, dahin. Ich meinerseits wüßte, gerade wenn ich diese Grundlage anerkennen müßte, keine Brücke zu finden zwischen dem johanneischen Christus und dem der Synoptiker. Und es ist leicht einzusehen, was daraus für die Ueberzeugung von dem geschichtlichen Charakter des johanneischen Christus überhaupt folgt. Aber ich glaube, es ist doch nicht blos ein Postulat der Harmonistik, was wir, die wir so denken, hierbei an das johanneische Evangelium heranbringen, sondern es ist ein exegetisches Recht, mit welchem wir verfahren. Nimmt man das ganze Johannes-Evangelium ohne allen Unterschied der Reden des Herrn und dessen, was der Evangelist gibt, zusammen und baut sich daraus einen johanneischen Lehrbegriff auf, so müßte man dennoch erkennen, daß in diesem zwei sich in gewisser Art durchkreuzende Gedankenreihen vorliegen, von denen die Eine alles Gewicht darauf legt, daß der Sohn als der Logos vom Vater her gekommen ist und sich als das Leben der Welt offenbart, die andere aber ebenso ganz in der alleinigen Anschauung der wirklichen geistigen Gottesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des in derselben offenbaren Lebens wurzelt. Und gerade dafür bietet die Weiß'sche Darstellung einen sprechenden Beleg. Denn das scheint mir ein ganz richtiger, durch die Gründlichkeit der Arbeit mit Nothwendigkeit herbeigeführter Griff zu sein, daß Herr Weiß, nachdem er einmal Reden Jesu und Apostelwort als Quelle des johanneischen Lehrbegriffes behandelt, auf den doppelten Entwurf einer Grundlage kommt, dessen einer Theil eben von den thatsächlichen Anschauungen unter dem Namen der Grundbegriffe ausgeht, der andere aber von der Christologie, während doch der Inhalt beider offenbar

neben einander herläuft. Zunächst hat dies zwar seinen Grund darin, daß eben nur die Bausteine, nicht der systematische Aufbau des Lehrbegriffes selbst gegeben werden soll. Aber schwerlich würde der letztere, wenn er im gleichen objectiven Geiste versucht würde, zu einem anderen Ergebnisse führen.

Wenn es sich in dem Gebete Joh. C. 17. beweisen läßt, daß die Andeutung des vorweltlichen Seins Jesu nicht dasjenige ist, wovon seine Aussage über sich selbst überhaupt ausgeht, so wird das anderwärts noch mehr der Fall sein, und es ist wohl kaum viel Schlagendes gegen die entsprechende Uebersicht der wichtigsten Aeußerungen in den Jahrbb. 1857. S. 188 ff. vorgebracht worden, so daß es nöthig wäre, hier noch einmal des Weiteren darauf einzugehen, zumal sich weiterhin Anlaß ergeben wird, wenigstens in Betreff der Aussagen in C. 6. hierauf zurückzukommen. Kehren wir zu dem Ausgangspunkt der vorigen Erörterung zurück, der Auffassung des Selbstzeugnisses Jesu bei Herrn Weiß, welche die volle Erinnerung an das vorzeitliche Dasein mit dem Empfangen der bestimmten Offenbarungen vom Vater während seines Lebens zu vereinigen sucht. Wie viel höher steht dieser Versuch als die hergebrachte Weise, in welcher man eben auch jene Erinnerung als unzweifelhafte Thatsache annimmt, dagegen über die andere Seite, die Beweise der menschlichen Entwicklung und wachsenden Erkenntniß dem Vater gegenüber, so leicht hinweggeht! Aber so anerkennenswerth die Arbeit in dieser Beziehung ist, so gewiß führt die Grundlage derselben, richtig verfolgt, in ihrem Ergebnisse noch weiter, als hier geschieht. Sind wirklich jene beiden Seiten in dieser Weise im johanneischen Selbstzeugnisse Jesu so vereinigt, so treibt die Darstellung desselben nothwendig von selbst zu der geschichtlichen Frage, ob sie in dieser Vereinigung von Jesu selbst ausgegangen sind oder was davon johanneisch ist. Herr Weiß sagt S. 238. gegen mich: „Es war gewiß ein kühner Vorwurf, den der Verfasser sich gewählt, das Selbstbewußtsein Christi uns zu vergegenwärtigen (Jahrbb. 1857. S. 163.); aber es fragt sich, ob eine solche Aufgabe überhaupt durchführbar ist. Das Selbstzeugniß Christi im vierten Evangelium, so reich es ist, hat doch nirgends die Absicht, uns einen Blick in die Tiefen dieses Heiligthums thun zu lassen. Den Glauben erwecken will es, den Glauben an den Sohn Gottes oder an die Offenbarung Gottes in Christo. Daraus folgt, wie gewagt es ist, aus diesen seinen Aussagen die „„eigentliche Höhenlage seines Selbstbewußtseins““ (a. a. O. S. 171.) erkennen zu wollen, oder zu entscheiden, ob

das Bewußtsein eines ursprünglichen Seins bei Gott oder seine irdisch menschliche Berufsgewißheit die Grundlage bildet." Aber ist denn die Entscheidung hierüber nicht eine Nothwendigkeit, sobald man überhaupt einmal erkennt, daß die Frage durch das Evangelium selbst gegeben ist? Und was geschieht denn Anderes als eben eine solche Entscheidung, wenn man aus seinen Aussagen die Wirklichkeit jener Erinnerung abnimmt, welche doch nothwendig von selbst den Ausgangspunkt und das Maß für „die Höhenlage" werden muß? In dieser Beziehung weiß ich mich ganz übereinstimmend mit den trefflichen Untersuchungen von Geß (die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel. 1856.), wenn derselbe S. 355. sagt: — — „so führt uns dagegen ein Blick auf Hebr. 12, 2. und auf die ganze Lehre des Neuen Testaments von der Wahrhaftigkeit des Menschseins Jesu zu der Ueberzeugung, daß die Erinnerung des vorirdischen Lebens, wenn sie etwa stattfinden mochte, doch nicht in einer die Entwicklungsweise des irdischen Jesus wesentlich bestimmenden Art stattgefunden hat." Dieses Urtheil ist zunächst ganz unabhängig davon, wie wir uns den Ursprung Jesu denken und was wir dogmatisch über jenes vorirdische Sein und dessen Verhältniß zum menschlichen Leben Jesu annehmen; es ist ein geschichtliches Urtheil, auf den exegetischen Thatbestand gebaut, und dieses zu bestätigen, ist der nächste Zweck auch meines Versuches gewesen. Dabei wird Niemand vergessen, daß die geschichtliche Möglichkeit der Vergegenwärtigung jenes Selbstbewußtseins ihre in der Sache liegenden Grenzen hat. Aber ein wesentlicher Unterschied wird nicht darin liegen, ob man von dem Selbstbewußtsein oder dem Selbstzeugniß Jesu rede. Denn das versteht sich doch von selbst, daß wir von ersterem eben nur wissen, sofern es im letzteren enthalten ist. Aber wenn Jesus den Glauben an die Gottesoffenbarung in ihm erwecken wollte, so wollte er uns sagen, wer er war und als wen er sich selbst wußte, und darum können wir es nicht vermeiden, eine Antwort darauf zu geben.

Indem nun Herr Weiß meine Ausführung über die wirkliche Grundlage des Selbstbewußtseins Jesu bestreitet (a. a. O. S. 237.), ist er einem Mißverständnisse nicht entgangen, wie Jedermann sehen kann, der seine Bestreitung mit meiner Aufstellung (Jahrbb. 1857. S. 197 ff.) vergleichen mag. Er streitet nämlich dagegen, daß Christus die Grundlage seines Selbstbewußtseins an der Gottesoffenbarung durch den Logos Gottes gehabt habe, weil damit nichts Besonderes

für seine Person gesetzt sei, während ich eben versucht habe, durch ein eigenthümliches Verhältniß Christi zu dem Logos in seiner Ganzheit, in welcher er ebenso Princip wie Act ist, die Eigenthümlichkeit seines Bewußtseins als Sohnesbewußtseins zu erklären. Meinerseits kann ich mir daher vollkommen aneignen, was Herr Weiß a. a. O. S. 238. sagt, indem er das Ergebniß der seinerseits über das Selbstzeugniß Jesu angestellten Untersuchungen so zusammenfaßt: „Wie Christi Aussagen bei Johannes geschichtlich vorliegen, bildet — — überall das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung in ihnen den Ausgangspunkt, aber sobald Christus diesen Gedanken näher entwickelt, gehen seine Aussagen auseinander in die über sein einzigartiges Verhältniß zum Vater, das in die Ewigkeit seines Herrlichkeitsstandes bei Gott hinaufweist, und in die über seine geschichtlich-menschliche Stellung zum Vater." Nur dürfen wir vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und nicht blos das Bewußtsein der göttlichen Sendung, sondern das über sein einzigartiges Verhältniß zum Vater geradezu zum Ausgangspunkte machen. Daß der johanneische Christus sich ein solches in erster Linie zuschreibt, ist so gewiß, als daß er sich in diesem Sinne den Sohn Gottes genannt hat. Darin eben liegt jene Lebenseinheit mit dem Vater, welche er nicht erst erworben hat. Wollen wir dieses mit geläufigen Ausdrücken bezeichnen, so ist kurz zu sagen, daß seine Gemeinschaft mit Gott nicht blos eine ethische ist, sondern auf einer sein geistiges Gesammtleben bedingenden Grundlage ruht. Aber diese Grundlage werden wir uns so denken müssen, daß die Aussagen über sein menschlich-abhängiges und fortschreitendes Verhältniß zu Gott bestehen bleiben, daß die menschliche Form des Selbstbewußtseins in ihrer vollen Wirklichkeit anerkannt bleibt.

Den klarsten Ausgangspunkt für die Beschreibung der letzteren bildet in den Selbstaussagen Jesu immer das, was er Joh. C. 5. über den tiefsten Grund seines sabbathlichen Heilens sagt, nämlich daß er nichts von sich aus thun kann, sondern stets nur das, was er selbst den Vater thun sieht, und daß ihm der Vater in seiner Liebe zu ihm als dem Sohne selbst zeigt, was er thut, 5, 19. 20. Was darin liegt, wird man nicht auf die Werke oder Wunder als die Zeichen der Gottessohnschaft und deren eigenthümliche Uebertragung auf ihn beschränken dürfen, sondern, wie Meyer z. d. St., sagt: das πάντα δείκνυσιν heißt, daß er ihn Alles in unmittelbarer Selbstoffenbarung anschauen läßt, was er selbst thut, es ist die „Schilderung der innigen wesentlichen Vertrautheit des Vaters mit dem Sohne,

nach welcher der Vater, und zwar vermöge der Liebe zum Sohne, sein ganzes eigenes Wirken zum Objecte der Einschauung des Sohnes behufs gleichen Wirkens macht." Aber darin liegt eben, daß er das, was er so zu schauen bekommt und zu schauen nöthig hat, nicht auf eine andere Weise, nämlich vermöge des lebendigen Fortbesitzes eines Bewußtseins, in welchem er vor diesem Leben den Vater und dessen ganzes ewiges Thun geschaut hat, schlechthin schon besitzt. Ob man sich dabei dieses vertraute Verhältniß in unablässiger Continuität denkt — wie Meyer (Comment. 4. Aufl. S. 194. Anm.) gegen mich bemerkt — oder dabei Höhepunkte im Leben Jesu annimmt, in welchen dasselbe in ausgezeichnetem Maße stattfindet, trägt für die Sache wenig aus. Zwar werden sich solche Höhepunkte der johanneischen Darstellung so wenig als der synoptischen abstreiten lassen. Aber die Hauptsache ist nicht dies, sondern daß man eben auch unter der Form der unablässigen Continuität doch die Natur eines in einzelnen bestimmten Acten in der Zeit sich entwickelnden Bewußtseins, einer so in menschlicher Bedingtheit wachsenden Erkenntniß, begreift. Was gibt aber nun eben dieser Erkenntniß in ihrem Wachsen die Stetigkeit und den ununterbrochenen Zusammenhang in der bestimmten Richtung? Dies bedarf eben bei jener Aussage deßwegen keiner weiteren Erläuterung, weil es den Ausgangspunkt der Streitrede bildet. Es liegt darin, daß er, wie die Juden erkannten, *πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ*, 5, 18., daß er gesagt hatte, sein Vater wirke bis jetzt, so wirke auch er, also in dem wesentlichen Sohnesverhältnisse, welches er sich zuschreibt. Es ist nun das Allergewissеste, daß Jesus dieses Sohnesverhältniß nie begründet hat, das heißt: er hat es wohl bewiesen, oder auf die Beweise, in welchen sich dasselbe für Andere offenbare und sie zum Glauben fordere, hingewiesen, aber er hat es nie für sich abgeleitet, er sagt nicht, wie er selbst dazu gekommen sei. Darin eben zeigt sich, daß es eine unmittelbare Thatsache, die Grundlage seines Selbstbewußtseins, nicht ein durch seine Entwicklung erlangtes und in seiner Selbstentscheidung erst errungenes Gut ist. Und der stärkste Beweis dafür ist eben der Umstand, daß auch jene Offenbarungen des Vaters keineswegs die Begründung dieses Verhältnisses in sich schließen, sondern daß sie ganz sicher dasselbe voraussetzen. Nicht darum weiß sich Jesus als den Sohn, weil ihm der Vater den Blick in sein eigenstes Thun und Leben gewährt, sondern eben weil er der Sohn ist, geschieht dies. Er selbst sieht darin nichts Anderes als die offenbaren Beweise derjenigen Liebe,

welche ihm als dem Sohne von Seiten des Vaters zukommt, 5, 20., und deren Erweisungen jene bestimmten Mittheilungen sind. Sehr deutlich ist dieses Verhältniß auch in 10, 35. 36. Hier geht er allerdings für den Beweis des Rechtes, sich den Sohn Gottes zu nennen, auf die Ausrüstung und Sendung für seinen Beruf zurück (36.). Allein dies ist eben nur der Beweis, den er gegenüber von seinen Angreifern gebraucht. Bei ihnen muß er sich auf seine Thaten beziehen (37 f.), welche eben diese Ausrüstung beweisen. Aber man sieht wohl, daß er auch in ihr ein ganz eigenthümliches Verhältniß geltend macht, nämlich ein solches, welches nicht auf den gleichen Grund zurückführt, wie bei denen, welche im alten Bunde *θεοί* genannt werden. Und was ist hier die Grundlage? Sie führen diesen Namen, weil sie diejenigen sind, *πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ*. So viel ist also sicher, daß sein Verhältniß zu Gott nicht auf diesem Empfangen von Offenbarungen beruht, daß es vielmehr auf seine Gesammtstellung, auf eine eigenthümliche Lebensgrundlage zurückzuführen ist. Dieses Sohnesbewußtsein mag seine Gestalt näher bestimmen durch die Erfahrung seines Lebens, es mag sich unter den Fortschritten dieses Berufes der Reichthum seiner Bestimmungen entfalten, aber die Sache selbst ist offenbar eine von Anfang an gegebene, der Kern bleibt etwas Unmittelbares.

In dieser Beziehung kann ich auch mit einer Darstellung von befreundeter Hand, welche mehrfach Bezug auf die meinige genommen und dabei dieselbe zu berichtigen gesucht hat, nicht ganz übereinstimmen, nämlich mit Keim in seiner Schrift: die menschliche Entwicklung Jesu, 1861. Keim handelt freilich zunächst nicht vom johanneischen Christus, sondern von dem geschichtlichen Christus der Evangelien überhaupt, wobei seinen Ausgangspunkt im engeren Sinne doch die Synoptiker bilden, so jedoch, daß auch Johanneisches mit verwendet wird. Die gedankenreiche Darlegung jener Entwicklung geht vornehmlich darauf aus, die Freiheit und Selbstständigkeit derselben in ihrer Beziehung zu den von außen-hereinwirkenden, anregenden Mächten des Lebens und der Geschichte nachzuweisen und die höchsten Güter im Selbstbewußtsein Jesu als die Früchte der sittlichen Kämpfe seines Lebens aufzufassen. Unter den sittlichen Thaten und Kämpfen des letzteren gestalten sich dann „die Ueberzeugungen Jesu von seinem Messiasthum, von seiner Sohnschaft Gottes, von dem Inhalte seines Reiches auch nach ihrer mehr theoretischen Seite“, S. 28. Jesus glaubte an sein Messiasthum unter dem Zusammentreffen der äußeren

und inneren Bedingungen frühzeitig, seit den Tagen Johannis. Mit Recht führt Keim als schlagenden Beweis, daß diese Ueberzeugung damals schon fest stand und sich nicht erst später entwickelte, die frühe Trennung von Johannes und dessen Wirken an; vgl. darüber auch Jahrbücher, 1859. S. 737 ff. Einen wesentlichen Wendepunkt dieser Messias-Idee bildet dann nach ihm die Erkenntniß des leidenden Messiasthumes, welche nur durch das vierte Evangelium schon in die Anfänge Jesu zurückgetragen sei, dagegen nach den älteren Evangelien erst in der Mitte des Laufes Jesu eintrete, hervorgerufen theils durch die Entwicklung der Kämpfe, theils durch die in Verbindung mit denselben reifende Erkenntniß von der Nothwendigkeit dieses Weges und die vollendete Kraft der Liebe. Endlich aber hatte das Bewußtsein des Messiasthumes seine ideale Spitze im Bewußtsein der Sohnschaft Gottes, so jedoch, daß beide Ideen miteinander wuchsen und in Wechselwirkung standen, aber die realere Anschauung vom Messias der idealeren vom Sohne Gottes voranging. So sei dieses Sohnesbewußtsein schon in der kindlichen Vorstellung des Zwölfjährigen vorhanden. Indem es dann später durchbreche, geschehe dieses durch eine Verbindung des persönlichen Gefühles mit der Erkenntniß von den Vaterbeziehungen Gottes zur Natur und zur Menschenwelt. Und eben diese Seite der Entwicklung zeige sich besonders an der Bergpredigt, wo die Beweggründe, mit welchen er die Hörer zum Vertrauen auf Gott als ihren Vater auffordert, zugleich einen Einblick geben in die Geschichte seines Glaubens an seinen persönlichen Vater. Bald darauf aber entwickelte sich die letztere Seite des ihm ausschließlich eigenen Verhältnisses für sich in Verbindung mit dem wachsenden, reifenden Messiasbewußtsein.

Daß diese Darstellung dem Bilde des johanneischen Evangeliums nicht entspricht, liegt auf der Hand. Indessen, das will sie auch nicht. Aber wir werden auch sagen dürfen, daß selbst die synoptischen Evangelien einen anderen Gang anzeigen. Zwar lassen dieselben die messianische Selbstbezeugung Jesu in keinem Sinne, weder für die Messianität überhaupt, noch für die damit zusammenhängende Sohnesstellung, so deutlich erkennen, wie dieses bei dem Johannes-Evangelium der Fall ist. Insbesondere ist nach ihnen nicht so deutlich zu erkennen, wie sich Jesus nach außen geoffenbart hat [1]). Aber so viel ist doch aus dem Gange dieser messianischen Offenbarung zu ersehen, daß

[1]) Vergleiche Jahrbücher, 1859. S. 738 ff.

dieselbe überall und ganz besonders da, wo sie am schlagendsten hervortritt, nicht erst das Bewußtsein der Gottessohnschaft in Wechselwirkung erregt und beziehungsweise als ihre höchste Spitze aus sich hervortreibt, sondern daß sie gerade von diesem Bewußtsein als der anfänglichen und unumstößlichen Voraussetzung des ganzen inneren Lebens Jesu schlechthin getragen ist; vgl. Jahrbb. 1859. S. 746. Halten wir uns hierfür zunächst an jenen großen Augenblick, in welchem Jesus die Erkenntniß seiner vertrauten Jünger über seine Person prüft, Matth. 16, 13 ff. Parall., so dürfen wir ja wohl das Einverständniß darüber voraussetzen, daß diese Erzählung nicht, wie man wohl früher meinte, eine Epoche darstellt, in welcher sich Jesus selbst erst, durch den ermunternden begeisterten Glauben, der ihm entgegenkam, vollends überwältigt, entschieden hätte, sich als den Messias anzusehen oder wenigstens als den Sohn Gottes. In der That liegt es offen am Tage, daß Jesus nach der Ansicht dieser Darstellung sich überzeugen wollte, wie weit seine Jünger vorgeschritten seien, um so weniger aber noch selbst irgendwie schwankend gewesen sein kann. Es ist sehr wohl zu beachten, daß diese Prüfung die Einleitung war zu der Mittheilung über die Nothwendigkeit und die Nähe seines Leidens. Deßwegen mußte er wissen, ob sie jetzt in ihrer Ueberzeugung von ihm so weit vorgeschritten seien, weil es sich darum handelte, ob sie im Stande seien, ihren Glauben auch unter dieser bevorstehenden äußersten Probe zu bewähren. Darin liegt aber auch von selbst, daß dieses Leiden für ihn keine Probe in gleichem Sinne, das heißt keine Probe für eben dieselbe Ueberzeugung, die er selbst von seiner Person hatte, sein kann. Vielmehr handelt es sich blos um die Abwehr aller Versuchung, von dem feststehenden Bewußtsein aus in diesem Falle die Hohheitsrechte der Sohnschaft geltend zu machen. Dasselbe zeigt sich aber auch an der Art, wie er das Bekenntniß des Petrus aufnimmt, und was er diesem darüber sagt. Er preist ihn selig, weil er zu der Erkenntniß dieser höchsten, seinem Glauben nothwendigen Wahrheit gelangt ist. Diese selbst also ist für ihn eine feststehende gewisseste Thatsache. Ja wir sehen hier noch tiefer in die Wurzel der Ueberzeugung von derselben hinein. Fleisch und Blut, sagt er, hat dies dem Petrus nicht geoffenbart, sondern allein sein (Jesu) Vater in den Himmeln. Offenbar spricht er damit aus, daß der Jünger, welcher zu diesem Glauben gekommen ist, denselben eben nur auf einem ähnlichen Wege erhalten haben kann, auf welchem er selbst in den Besitz seiner Gewißheit gekommen ist, nämlich dem der unmittelbaren

inneren Offenbarung Gottes. Wenn diese aber für einen Dritten eine in irgend einem bestimmten Augenblicke eintretende oder anfangende Enthüllung sein kann, so kann sie für den, dem sie als Selbstbewußtsein eignet, sicherlich nur die Form eines stetigen und ununterbrochenen Geisteszeugnisses haben, in welchem nicht die Sache selbst, sondern nur die Folgen aus derselben für die Berufsstellung und Anwendung einer Entwicklung unterliegen. Auf dasselbe Ergebniß führt aber wo möglich noch bestimmter das inhaltschwere Wort: Niemand kennt den Sohn als der Vater, und Niemand den Vater als der Sohn, Matth. 11, 27. Denn dieses Wort faßt allerdings das Ergebniß einer Reihe von Lebenserfahrungen nach außen zusammen, aber indem es dieselben zurückbiegt in sein Inneres, wendet es sie eben auf einen ganz festen, sicheren Grund, der in diesem vorhanden ist, an; der, welcher als der Sohn von der Welt nicht erkannt ist, zieht sich eben unter dem Eindrucke hiervon zurück auf die Gewißheit, daß ihn der Vater als solchen kennt, auf eine Gewißheit, die nur darum so sicher ist und diesen starken Halt gibt, weil sie ihn von Anfang an und ohne alles Schwanken beseelt. Sollte nun in der That die Bergpredigt uns hierüber eines Anderen belehren und zeigen, wie dieses Sohnesbewußtsein zum guten Theile aus der gemeinmenschlichen Erkenntniß der Stellung zu Gott als dem Vater hervorgegangen ist? Gegen die Rückbeziehung der Beweggründe des Vertrauens auf die väterliche Fürsorge aus dem Leben der Natur auf sein persönliches Selbstbewußtsein spricht doch der bestimmte Ausdruck, den er hierbei gebraucht, wenn er gerade in diesem Falle nur ὁ πατὴρ ὑμῶν sagt und nicht ἡμῶν. Aber menschlich gefühlt mit den Menschen hat er ja selbst wohl auch hierbei; nur dürfte dies nimmermehr hinreichen, um wesentlich erklären zu helfen, wie Jesus dazu gekommen, sich selbst als den Sohn Gottes im eigenthümlichen Sinne zu erkennen. Die Bergpredigt hat ihrer ganzen geschichtlichen Stellung und ihrem Zwecke nach keine unmittelbare Erklärung über das Letztere. Was man in dieser Beziehung von ihr sagen kann, ist zunächst nur das, daß sie von der Vollgewißheit des messianischen Bewußtseins getragen ist. Und wenn die Verkündigung nach außen, das messianische Werk, damals forderte, den Vater anzukündigen mit dem Namen: Euer Vater, so läßt sich doch kaum absehen, wie er jene höchsten Messiasrechte sollte in Anspruch genommen haben, als der galiläische Prophet, der Nichts für sich hatte, als seine eigene innere Ueberzeugung, wenn nicht eben diese Ueberzeugung beruht hätte auf einem einzigen, schlecht-

hin seiner selbst gewissen Bewußtsein um seine Person, eben dem Sohnesbewußtsein. Dieses und nur dieses allein erklärt das messianische Bewußtsein und Handeln. Indessen haben wir nicht nöthig, diesen Satz als eine Forderung aufzustellen. Es bietet sich dafür neben so manchen anderen Spuren ein ganz bestimmtes und schlagendes Zeugniß dar, welches in die ersten Anfänge des bekannten Lebens Jesu hinaufreicht. Die synoptischen Evangelien, besonders Matthäus, indem er die Weihe Jesu durch die Taufe des Johannes und die himmlische Erklärung bei derselben an den Anfang stellt, lassen damit offenbar das Berufsleben Jesu von dieser Erklärung ausgehen, welche ihm die Sohnesstellung zu Gott versicherte. Indessen kann man hier noch mit Recht bezweifeln, ob der Begriff über den theokratischen wesentlich hinausgehe; aber ganz anders stellt sich dies durch die Erzählung, welche sich an jene anschließt, von der Versuchung Jesu. Der eigentliche Gedanke dieser Versuchung ist deutlich genug ausgedrückt in dem zweimal wiederholten: wenn du Gottes Sohn bist. Es handelt sich also um eine Machterweisung, welche er in dieser Eigenschaft in Anspruch nehmen kann, welche im Verlaufe der einzelnen Versuchungen immer reiner als der eigentliche Gegenstand derselben hervortritt. Kein Zweifel mithin, daß die Versuchung nicht sowohl die allgemein menschliche zur Sünde ist; sondern sowie diese überhaupt in jedem einzelnen Falle auch ihre besondere Gestalt annehmen muß, so ist sie an Jesum in derjenigen Gestalt herangetreten, in welcher sie bei ihm einzig möglich war, in der Versuchung zur Umgestaltung oder Verkehrung seines messianischen Berufes und Lebensplanes. Hier, wo die große sittliche Entscheidung über diesen an ihn herantritt, handelt es sich einerseits um den Weg der Liebe und des Kreuzes und andererseits um den Weg der Selbstverherrlichung oder doch wenigstens der Reichsaufrichtung in Herrlichkeit als des einzigen Zweckes. Wenn aber diese beiden Wege vor ihm lagen, so muß eine feste Grundlage vorhanden sein, von welcher aus beide als möglich erschienen, und was sollte diese eben anders sein, als das Bewußtsein der wesentlichen Sohnesstellung, von welcher aus beides möglich war, jene wahre und heilige Berufserfüllung, aber ebenso der Anspruch auf göttliche Größe und Herrscherstellung auf Erden. Darum ist eben das Wort: wenn du der Sohn Gottes bist, der Ausgangspunkt dieser Versuchung. Und hier kann nun auch kaum noch ein Zweifel sein, daß der Sohn Gottes in diesem Gedankenzusammenhang von einem einzigen und wesentlichen Verhältnisse zu Gott verstanden sein

will, weil es sich dabei um den Gegensatz zu dem bösen Geisterreiche und den Sieg über den Herrscher desselben handelt. Wir haben eine Erklärung Jesu, wie er selbst sich diesen Vorgang gedacht, das heißt, welche Bedeutung er ihm beigelegt hat. Da ihm der Vorwurf gemacht wird, daß er die Geister austreibe in Beelzebul, dem Herrscher der Dämonen, Matth. 12, 24., beschränkt er sich nicht darauf, zu zeigen, daß ja vielmehr sein Wirken gegen diese Geister beweise, daß er ihr und ihres ganzen Reiches Feind und Besieger sei, daß er nur im Geiste Gottes diese Austreibung vollziehen könne, und mithin das Reich Gottes schon hereingebrochen sei, 12, 28., sondern er geht weiter. Die Thatsache selbst, daß er diese Macht ausübt, fordert eine Erklärung. Wie könnte er diese Macht ausüben, wenn er nicht zuvor den Starken selbst, in dessen Haus und über dessen Werkzeuge er so schaltet, gebunden hätte? 12, 29. Hierin liegt wohl mehr als ein Bild und eine bloße Voraussetzung des Gedankens. Die Worte lassen kaum einen Zweifel, daß er dabei einen bestimmten Vorgang im Auge hat. Wir haben aber keinen anderen, den wir hierauf beziehen könnten, als eben den Sieg, den er in der Ueberwindung der Versuchung über den Satan selbst erlangt hat, und es spricht Alles dafür, daß dieses Wort ein bestimmtes Zeugniß Jesu für diesen von den Evangelisten berichteten Vorgang enthält. Faßt man nun den ganzen Gedankengang jener Vertheidigung seines Thuns bis zu ihrem Ausgang in die strafenden Gerichtsworte in's Auge, so ergibt sich, wie durch diesen Sieg zweierlei gesetzt ist. Einmal ist dadurch die Macht jenes Reiches so gebrochen, daß seine Wirkungen von ihm nun überwunden werden können. Sodann aber geschieht dieses eben kraft des Geistes Gottes, und es ist dieser Geist, dessen ungetrübten Vollbesitz er sich durch den Ausgang der Versuchung gerettet hat. Dieses *πνεῦμα ἅγιον* ist es daher, dessen Lästerung nicht vergeben werden kann. Sicherlich handelt es sich bei diesem Worte um die Lästerung seines eigenen Wirkens. Aber dieses Wirken ist eben nicht das des *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, sondern es ist in seiner Person das des *πνεῦμα ἅγιον*, und wir werden auch hier auf ein inneres und wesentliches Verhältniß zu Gott selbst hingeführt, das die Grundlage seines Bewußtseins ist, desselben, welches sonst seinen Ausdruck in dem Begriff des Sohnes findet.

Nur unter dieser Voraussetzung der festen Grundlage im eigentlichen Selbstbewußtsein Jesu läßt sich begreifen, wie er überhaupt mit der Gewißheit seines Messiasberufes auftreten konnte, und ins-

besondere wie diese Gewißheit doch durch so deutlich erkennbare Entwicklungsstufen hindurchgehen konnte, ohne darum je erschüttert zu werden. Wir werden hier immer, und zwar gerade wenn wir die Entwicklung seines Lebens in ihrer ächt menschlichen Art uns vorzustellen suchen, auf den Punkt getrieben werden, wo wir sagen müssen: entweder war das innerste Leben in Jesu ein ganz eigenthümliches und schloß ein wesentliches ihm gegebenes Verhältniß zu Gott in sich, das wir nicht besser ausdrücken können, als er selbst es in dem Namen des Sohnes Gottes bezeichnet hat; oder aber die ganze Stellung, die er sich gab, und die Ansprüche, mit welchen er auftrat, sind schlechthin eine sittliche Unmöglichkeit. War aber jene Gewißheit der unverrückbare Ausgangspunkt seines ganzen Lebens, dann sicher entzieht es auch der Würde Jesu nichts, wenn wir erkennen, daß seine Berufsausübung in einer lebendigen, durch die Stellung zur Außenwelt und die Erfahrung in derselben bedingten Fortbildung begriffen war, und daß er insbesondere über die Art, wie das Reich Gottes zu verwirklichen sei, und die Zeit, wann dies geschehen werde, in verschiedenen Abschnitten seines Lebens sich fortschreitend erklärt hat; vgl. Jahrbb. 1859. S. 725 ff. Bedenken der angezeigten Art, wie sie Keim hiergegen a. a. O. S. 35. erhebt, werden um so weniger begründet sein, wenn man, wie doch auch er selbst thut, eine gewisse Zeitentwicklung in Betreff der Ideen über die Natur des Reiches und wenigstens bedingter Weise über den Zeitpunkt, in welchem das vollendete Reich eintreten werde, zugeben muß. Sie müssen aber in jedem Falle schwinden vor der thatsächlichen Besonderheit der Aussprüche des Herrn hierüber in verschiedenen Zeiten, die nun nicht wegzuläugnen ist. Denn, um nur dieses Eine zu sagen, ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, Matth. 4, 17., heißt eben nicht, das Reich sei gegenwärtig, sondern es sei nahe.

Aber allerdings liegt die menschliche Art und Weise im Leben und Bewußtsein Jesu nicht blos auf der Seite seines Berufes und der Erfassung desselben, sondern sie muß sich auch am Mittelpunkte selbst bewähren, und das ist eben das Verdienstliche der Arbeit Keim's, daß sie von dieser Ueberzeugung aus gesucht hat, ihn zu begreifen, ohne doch der Hoheit und Würde seiner Bezeugung Abbruch zu thun. Unmöglich aber wird die Erfüllung dieser Forderung, sobald die Grundlage seines Geisteslebens die Erinnerung an sein vorzeitliches Sein war. Was man unter dieser Voraussetzung noch von menschlichen Lebens Art und Natur reden kann, das betrifft nur die äußeren

Bedingungen dieses Lebens, Bedingungen, die wesenlos werden, sobald ihnen dasjenige nicht gegenübersteht, um dessentwillen sie allein da sind, nämlich das persönliche menschliche Leben mit der Kraft und Aufgabe der sittlichen Selbstentscheidung. Aber sicher würde man zu weit gehen, wenn man die Forderung der letzteren dahin verstehen wollte, daß jene Gotteinheit, welche die Geschichte als das Eigenthum Jesu und die Ursache der von ihm ausgehenden Gabe an die Menschheit bezeugt, auf dem Wege der sittlichen Bewährung und des sittlichen Kampfes errungen sein müsse. Was die Gleichheit der menschlichen Natur fordert, ist nichts Anderes, als daß das Leben in ihm nicht gottgleicher Besitz gewesen (das ἐν μορφῇ θεοῦ), sondern ein Besitz, welcher, indem er mit der Freiheit des Geschöpfes behauptet werden mußte, zugleich einer unendlichen Aneignung fähig war. Nicht das ist das Wesen der sittlichen Persönlichkeit, daß sie, gleichsam vom Leeren aus beginnend, sich den Grund ihres Daseins erst bilde oder erwerbe, sondern daß sie die Grundlage, die ihr gegeben ist, zu ihrem freien Eigenthum gewinne, indem sie das sein will, was sie ist, und es so erst wahrhaft ist. Und nur in diesem Sinne sagt der johanneische Christus, daß der Sohn Nichts von sich aus thun könne, er sehe denn den Vater Etwas thun, Joh. 5, 19. Nimmermehr geht dies auf die metaphysische Einheit des ewigen Sohnes mit dem ewigen Vater. Denn darauf beruht die Unmöglichkeit, ohne diesen Blick auf das Thun des Vaters selbst Etwas zu thun, daß er thatsächlich dasselbe ähnlich thut, was er den Vater thun sieht (daher das begründende γάρ), also daß er es eben so und nicht anders thun will. Dieses Wollen geht von einer inneren Lebensgemeinschaft aus, aber es ist nicht eine nothwendige, sondern eine freie Bethätigung derselben. Oder warum müßte ihm der Vater aus besonderer Liebe zu ihm zeigen, was er thut (5, 20.), wenn nicht eben durch diese besondere Offenbarung der Wille des Sohnes, sein Entschluß, gewonnen werden sollte? Und darum allein auch kann er von sich sagen, daß der Gehorsam gegen den Willen des Vaters die Nahrung seines Lebens sei, Joh. 4, 34. Denn dieses Leben, das eben nichts Anderes ist als die Gemeinschaft mit Gott, würde verschwinden, wenn es nicht durch den Gehorsam und dessen Bethätigung in jedem Augenblicke neu als sein freier Besitz bestätigt würde.

Aber auch da, wo der johanneische Christus diejenige Gottgleichheit oder vielmehr Gotteinheit, welche er sich zuschreibt, am bestimmtesten und stärksten ausspricht, schließt sie eben nicht einen solchen

Besitz des göttlichen Lebens in sich, welcher jenseits der menschlichen Selbstbethätigung liegen würde. So sagt er 14, 9: wer mich gesehen, der hat den Vater gesehen. Aber wie wird dieses näher bestimmt? Auf die Bitte, ihm denn den Vater zu zeigen, erklärt er, daß es sich um den Glauben daran handle, daß er im Vater und der Vater in ihm ist. Und dies beweist sich damit, daß er seinerseits nichts von sich aus redet, nur die Aufträge des Vaters, die Worte desselben verkündet, und daß andererseits der Vater, der in ihm bleibend ist, selbst die Werke thut, nämlich diejenigen, welche man den Sohn thun sieht. Was also von göttlichem Leben in seinem Dasein und Wirken sich offenbart, das geht nicht aus dem Wesen seiner Person von selbst hervor, das ist vielmehr die Frucht, welche die zwischen ihm und dem Vater in seinem Berufe stattfindende Gemeinschaft in seiner Erfüllung der göttlichen Aufträge bringt, wie andererseits in der Bestätigung durch die Wunder seines Lebens von Seiten des Vaters. Und insofern müssen wir der Weiß'schen Ansicht über die δόξα, welche an ihm in seinem Leben zur Erscheinung kommt, Recht geben, daß wir, wenn wir sie auch nicht mit ihm auf die Wunder beschränken, sie doch jedenfalls innerhalb seiner Berufsausübung liegend denken.

Daß Jesus sich bei seinem einzigen inneren Lebensbesitze eben der menschlichen Art desselben bewußt war, hat er nach dem johanneischen Evangelium, wie sich schon an dem Gebete C. 17. ergab, sehr bestimmt ausgesprochen, wenn er diejenigen, welche an ihn glauben, wesentlich in denselben Besitz einzuführen verspricht. In jene Gemeinschaft mit dem Vater, in welcher er sich Eins mit demselben weiß, sollen diejenigen, welche an ihn glauben, durch ihn und mit ihm eintreten, das ist die höchste Fürbitte für sie, welche er in seinem letzten Gebete vorträgt, Joh. 17, 21—23. Und darum ist es bei denen, welche diesen Glauben schon haben, seinen Jüngern, dazu gekommen, daß sie nicht aus der Welt sind, sowie auch er nicht aus der Welt ist, 17, 14. Was sie in dieser Beziehung sind, sind sie durch ihn geworden. Denn er hat sie erwählt und in ihren jetzigen Stand mit seiner Bestimmung versetzt, 15, 16. Durch diese seine Erwählung sind sie aus der Welt herausversetzt, 15, 19. Und dies ist dann die Ursache, daß sie Haß und Verfolgung zu ertragen haben, eben weil sie sich noch in einem Lebensgebiete bewegen, dem sie fremd geworden sind und mit ihrem Wesen nicht mehr angehören. Was kann aber Anderes damit gesagt sein, daß sie nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου sind, als eben das, daß ihr gesammtes Bewußtsein eine andere Grundlage

gewonnen hat, die nun ebenso die Voraussetzung ihrer sittlichen Bewährung für sie bildet, wie die Grundlage seines Selbstbewußtseins es für ihn selbst gewesen ist? Offenbar hängt es eben damit zusammen, daß er das ewige Leben als ein gegenwärtig den Gläubigen schon gegebenes bezeichnet, worin ja mit Recht eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Aussagen des johanneischen Christus gefunden wird. Wie man auch das Leben in diesem Sinne näher erläutern will, so wird man immer zu wenig sagen, wenn man dabei an eine bestimmte Aeußerung oder Zuständlichkeit denkt oder auch an eine Zusammenfassung solcher Bethätigungen. Daß das gegenwärtige Heilsgut unter diesen umfassenden und grundlegenden Begriff gestellt ist, erklärt sich nur dann, wenn damit eben nicht eine bestimmte Gestaltung des Lebens, sondern dessen Grundlage selbst, das heißt eine ganz andere Voraussetzung des Bewußtseins bezeichnet werden soll. Aber das allerdings bildet den bleibenden Unterschied zwischen den Gläubigen und ihm selbst: nicht nur, daß jene ihre Einheit und Lebensgemeinschaft mit Gott stets nur durch ihn haben und so in ihnen nur abgeleiteter Weise ist, was er ursprünglich hat; sondern auch, daß es eben in ihnen etwas Gewordenes und zwar etwas durch ihre sittliche Wahl Gewordenes ist. Zwar fordert er sie 15, 9 f. auf, in seiner Liebe zu bleiben, dadurch, daß sie seine Gebote halten, wie er selbst in der Liebe des Vaters bleibe dadurch, daß er seine Gebote gehalten. Aber während sie in dieser Behauptung des empfangenen Gutes sich verhalten sollen, wie er selbst, so unterscheidet sie andererseits von ihm wesentlich das, daß sie eben die Einheit, welche das Wesen jenes Lebens und bei ihm die Voraussetzung seines Selbstbewußtseins ist, überhaupt nur haben, sofern sie sich sittlich bewähren und bewahrt werden, 17, 11., oder daß die Grundlage in ihnen stets ein erst Gewordenes bleibt. Durch den Weg der Liebe und des Glaubens von ihrer Seite sind sie in jene Liebe von Seiten des Vaters eingetreten, welche diese Einheit begründet, 16, 27. Beides, wie die geistige Lebensbestimmtheit der Menschen eine gewordene ist und wie dieselbe bei Jesus bei aller Gleichartigkeit doch auf einer anderen anfänglichen Voraussetzung ruht, läßt sich in den johanneischen Reden leicht erkennen.

Was das Erstere betrifft, so ist es eine offenbare Verkennung des Geistes der johanneischen Reden, wenn man in der geistigen Lebensbestimmtheit der Menschen, wie sie ausgesprochen ist in dem Aus-der-Welt-sein oder Nicht-aus-der-Welt-sein ebenso wie in dem Aus-Gott-sein und Nicht-aus-Gott-sein eine Naturbestimmtheit erkennen

will. Gerade diese Reden bieten genug der sprechendsten Belege, daß damit nichts Anderes gesagt ist, als die Anschauung vom Wesen einer Lebensrichtung, welche in freier Weise geworden ist. Hierauf beruht selbst die Ausführung des Gleichnisses vom Weinstock, 15, 1 ff. Wenn irgendwo, so ist hier allerdings von einem wesentlichen Lebenszusammenhang die Rede, wie derselbe zwischen Christus und seinen Jüngern stattfindet; aber dieser Zusammenhang selbst ist keinen Augenblick anders als sittlich auf Seite der Jünger gedacht. Er besteht eben nur, so lange sie in ihm bleiben; sobald dies aufhört, so werden sie unfähig, die Früchte zu bringen, welche jetzt wesentlich in ihr Leben gehören, ja sie werden herausgeworfen, das heißt: sie setzen sich außerhalb dieses Zusammenhanges. Was heißt aber das In-ihm-bleiben anders, als seine Worte behalten und geradezu seine Gebote erfüllen? So hat er es selbst 5, 7. und 10. erklärt.

Die lehrreichste Rede zur Erkenntniß davon, wie diese Auffassung der Menschen als in Gattungen mit verschiedener sittlicher Naturbestimmtheit zerfallend nur scheinbar ist, haben wir in Joh. C. 8. Von der zweiten Hälfte des 37. Verses an beginnt eine Wendung der Streitrede Jesu, welche jene Auffassung begünstigt. Jesus wirft den Juden vor, daß sie ihn zu tödten suchen, weil sein Wort in ihnen keinen Erfolg habe (οὐ χωρεῖ). Dies aber hat einen tieferen Grund. Sein Wort und ihr Sinn sind unverträgliche Dinge, welche nicht zusammengehen. Das setzt eben die weitere Rede, ohne nähere Verbindung nach Art solcher johanneischer Weiterbestimmung fortschreitend, dadurch auseinander, daß sie sagt: er verkündige, was er bei seinem Vater gesehen, sie aber thun, was sie bei ihrem Vater gesehen. Da sie sich gegen diese Andeutung auf ihre Abstammung von Abraham berufen, so fährt er weiter fort: daß Abraham nicht that, was sie jetzt thun, wenn sie in ihm einen Menschen tödten wollen, welcher ihnen die Wahrheit verkündet, die er von Gott gehört hat. Es bleibt also dabei, daß sie die Werke ihres Vaters thun, das heißt: daß ihr wahrer Vater ein Anderer sein muß als Abraham. Nunmehr ziehen sie sich auf ein noch höheres Recht ihres ererbten Verhältnisses zurück, nämlich daß sie Gott ihren Vater nennen dürfen. Weil dies aber nun der gerade Gegensatz gegen seine Aussage ist, nach welcher er von diesem Vater kommt und mithin ihre Feindschaft gegen ihn unerklärlich wäre, wenn sie ihrerseits demselben auch zugehören würden, so stellt er nun auch den wahren Sinn seiner vorigen Andeutung offen heraus und sagt ihnen, daß sie den Teufel zum Vater haben

(ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, heißt nicht: ihr seid aus dem Vater des Teufels, sondern aus demjenigen Vater, welcher der Teufel ist) und die Gelüste dieses ihres Vaters vollführen wollen. Wollen sie doch ihn tödten, indem sie seiner Wahrheit widerstreben. Der Teufel ist von Anfang an Menschenmörder; er steht aber auch nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Sondern wenn er Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen, weil er ein Lügner ist und der Vater derselben. So glauben sie also ihm nicht, weil er die Wahrheit spricht. Niemand kann ihn je eines Fehlers überweisen. Warum also glauben sie ihm nicht, wenn er die Wahrheit spricht? Der Grund ist: daß derjenige die Worte Gottes hört, welcher aus Gott ist. Darum hören sie nicht, weil sie nicht aus Gott sind. Dies letztere Wort, mit welchem dieser Gedankengang auf seiner Spitze angelangt ist, 8, 47., wird denn auch von den Juden entsprechend aufgefaßt, das heißt: sie sprechen nicht blos ihren Unwillen darüber aus, sondern sie erklären es für unmöglich, daß ein Mensch das sagen könnte, der nicht ihr Volksfeind von Geburt (ein Samariter), zugleich aber in seinem Sinne geradezu verwirrt wäre (δαιμόνιον ἔχεις). Sie haben es also ganz so gefaßt, daß er damit sagen wolle, sie hätten gar keine Beziehung zu Gott, sondern sie stammten wirklich vom Teufel her.

Ueberblickt man diesen ganzen Gedankengang, so scheint es zunächst kaum zu bezweifeln, daß Jesus solche Wesensverhältnisse zu Gott einerseits wie zu dem Teufel andererseits aufstellen wollte, welche für das sittliche Verhalten zur Wahrheit entscheidend seien. Nach 8, 47. gibt es Menschen, die aus Gott sind und deßwegen auch für jede göttliche Verkündigung empfänglich. Ihnen gegenüber stehen Andere, die ebenso dafür unempfänglich sind, weil sie nicht aus Gott sind. Das Letztere aber hat eben darin seinen Grund, daß hier an die Stelle des ersteren Verhältnisses ein wesentlich anderes tritt, nämlich (44.) daß dieselben aus dem Teufel sind und darum in der Sinnesrichtung desselben befangen. Dies eben macht sie unfähig, die Wahrheit anzunehmen, welche als göttliches Wort zu ihnen kommt; sie können dieses Wort nicht hören (43.), οὐ δύνασθε. Was es mit dem letzteren Verhältnisse auf sich hat, scheint noch überzeugender zu werden, wenn man die Aussage über den, von welchem her sie sind, hinzunimmt. Man hätte nie versuchen sollen, in dieser kurzen Darstellung vom Wesen des διάβολος eine Andeutung des Falles desselben in sein jetziges Verderben zu finden. In V. 44. ist deutlich

gesagt: er steht nicht in der Wahrheit (seiner Thätigkeit oder Lebensäußerung nach), weil keine Wahrheit in ihm ist. Unmöglich läßt sich dies herumdrehen, so daß das Thatsächliche in dem begründenden Satze liegen würde, der aussagende Satz aber eine Geschichte des Nichtbestandenseins des *διάβολος* in der Wahrheit andeuten würde, welche eben durch das jetzige thatsächliche Nichtvorhandensein derselben in ihm bewiesen wäre. Abgesehen davon, daß *ἕστηκεν* keine solche geschichtliche Aussage enthalten kann, so ist auch aus dem Folgenden deutlich, daß es sich in dem begründenden Gliede um eine Aussage über das Wesensverhältniß handelt; denn hier wird zu dem verneinenden Satze eine ergänzende Bejahung hinzugefügt, die ebenfalls auf eine Anschauung seines Wesens zurückgeht: er redet die Lüge, wenn er sie redet, *ἐκ τῶν ἰδίων*, weil er ein *ψεύστης* ist. Es ist also keine Wahrheit in ihm, sondern vielmehr die Lüge ist in ihm, sie bildet sein wirkliches Wesen, und eben darum ist er auch der Vater, der Erzeuger der Lüge, wo sie vorkommt, das heißt des Widerstrebens gegen die göttliche Wahrheit und des damit verbundenen Truges. Hiernach scheint kein Zweifel darüber, daß er eben dieses sein Wesen auf diejenigen Menschen, die als aus ihm seiend bezeichnet werden, übertragen habe, und daß demnach dieselbe Grundrichtung, welche sie mit ihm theilen, bei ihnen nicht weniger als bei ihm selbst als eine Wesensbestimmtheit anzuerkennen sei. Kommt doch überdies auch noch hinzu, daß auf der anderen Seite gegenübersteht das Verhältniß Christi selbst zu Gott, welchem das Verhältniß dieser für sein Wort Unempfänglichen zum Teufel entspricht; denn gerade so, wie er in seiner Verkündigung von dem ausgeht, was er bei dem Vater gesehen, sind sie in ihrem Thun geleitet durch das, was sie bei dem Teufel gesehen (8, 38.).

So bestimmt uns aber nun diese Anschauungen hier entgegentreten, so läßt sich doch offenbar die Bedeutung derselben nur dadurch bemessen, daß wir die Gedankenreihe dieses Abschnittes durch den Zusammenhang des ganzen Redestückes, welchem derselbe angehört, und besonders durch den Zweck der Rede, welcher sich hieraus ergibt, beleuchten. Der Eingang in 8, 30 f. zeigt uns, daß Jesus sich an Solche wendet, welche durch sein Auftreten erregt waren und an ihn zu glauben begonnen hatten. Dieser Glaube war aber noch nicht durchgreifend, eine vorübergehende Regung, so daß er ihnen vorhalten muß, wie es vielmehr darauf ankommt, in seinem Worte zu bleiben. Dann werden sie erst wahrhaft seine Jünger sein und die Wahrheit erkennen, und diese Wahrheit wird sie befreien. Hierin ist der Zweck

der ganzen Rede vorausbezeichnet, aber hiermit fällt auch vollständig und mit Einem Schlage die ganze Vorstellung dahin, als ob es sich bei den Wesensbezeichnungen im Folgenden um eine unabänderliche Naturbestimmtheit handeln könnte. Denn offenbar soll gerade der Nachdruck, mit welchem ihnen ihr jetziges Wesen vorgehalten wird, zu ihrer Bekehrung wirken. Und wie ernstlich diese Absicht gemeint ist, erhellt, wenn er in V. 36. noch einmal darauf zurückkommt: wenn euch nun der Sohn befreit, werdet ihr wesentlich frei sein. Mithin ist jedenfalls das ganze Verhältniß der Abhängigkeit vom Vater der Lüge ein solches, welches sich aufheben läßt und der Umwandlung in einen Zustand der wahren Freiheit und in die Gemeinschaft mit Gott fähig ist. Ja diese Umwandlung wird in die Selbstentscheidung dieser Menschen gelegt: es kommt Alles darauf an, daß sie, wie sie jetzt angefangen haben, an ihn zu glauben (30.), so wirklich in seinem λόγος bleiben (31.) und dadurch, durch dieses ihr eigenes Verhalten, wahrhaft seine μαθηταὶ werden. Die bestimmten Aussagen im Folgenden werden dadurch allerdings nicht aufgehoben. Es bleibt dabei, daß das, was die Folge der sittlichen Thätigkeit oder eigentlich diese selbst ist, als wesentliche Lebensbestimmtheit dargestellt wird. Aber es zeigt sich eben, daß dies nur eine begriffliche Anschauung ist, mit welcher die sittliche Natur und die Freiheit der Bewegung nicht aufgehoben wird, mit welcher überhaupt über den Ursprung jener Bestimmtheit schlechthin nichts ausgesagt wird. Und zwar muß das Letztere mit vollem Rechte selbst in Ansehung des Teufels geltend gemacht werden. Denn ebenso gewiß als von einem Falle desselben in 8, 44. keine Spur sich findet, ebenso gewiß ist auch überhaupt darüber nichts ausgesagt, was er ursprünglich gewesen und woher sein jetziges Wesen stammt. Nur das eben ist ausgesagt, daß sein thatsächliches Nichtstehen in der Wahrheit herrührt von einer wesentlichen inneren Entfremdung von derselben. So beweist sich eben gerade hier am meisten die Natur dieser johanneischen Aussagen, welche man immer mißverstehen wird, sobald man sie in den Rahmen lehrhafter Sätze im strengen Sinne fassen will und dabei vergißt, daß sie stets ihren Boden im Thatsächlichen, in der sittlichen Wirklichkeit behalten und eben nur dahin streben, die Erscheinungen derselben in ihrem tieferen Zusammenhange, in ihrer Ganzheit darzustellen und das durchgehende Sein in der Vielheit derselben zum Ausdruck zu bringen, um die Größe und grundsätzliche Natur der gewaltigen Gegensätze, zwischen welchen das Evangelium wählen heißt, desto

lebhafter erkennen und fühlen zu lassen. Ueberdies aber ist gerade diese Natur der Aussagen bestätigt durch das Wort, mit welchem Jesus die Ansprüche der Juden, welche sich nicht sagen lassen wollen, daß sie erst frei zu werden nöthig haben, zurückweist, nämlich: daß Jeder, der die Sünde thut, ein Knecht der Sünde ist, 8, 34. Denn sicherlich soll damit nicht gesagt sein, daß es einen Stand der Sündenknechtschaft gibt, in welchen hinein die Gewohnheit zu sündigen oder aber auch nur eine über die ganze Richtung entscheidende Handlung führt, sondern es ist von dem sündigen Handeln überhaupt die Rede und davon ausgesagt, daß dasselbe eben nicht als solches in der Vereinzelung der That aufgefaßt werden dürfe, sondern sich bei höherer Betrachtung jedesmal als ein Stand der Sünde oder vielmehr als das unfreie Hingegebensein an dieselbe darstelle, womit doch keineswegs ein lehrhafter Satz darüber ausgesprochen sein soll: ob diese Knechtschaft wirklich die freie Wiedererhebung oder die Möglichkeit, sich durch Eingehen auf die Wahrheit befreien zu lassen, ausschließt. Thatsächlich aber ist im Zusammenhang allerdings die letztere geradezu für noch bestehend erklärt. Hieran ist offenbar der Maßstab auch dafür gegeben, wie die mit *ἐκ τοῦ διαβόλου* und *ἐκ τοῦ θεοῦ* bezeichneten Verhältnisse zu verstehen sind.

Eben deßwegen, weil die Menschen im Glauben an Jesum in sein Leben eintreten, können sie auch das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* theilen, und umgekehrt bewährt sich daran auch die menschliche Natur seines eigenen Wurzelns in Gott. Aber andererseits ist doch ebenso unverkennbar, daß sein Verhältniß ein ganz besonderes und lediglich ihm eigenes ist, und diese einzige Natur desselben ist besonders darin ausgesprochen, daß ihm ein Schauen Gottes zukommt und eben die Voraussetzung seiner Gemeinschaft mit dem Vater ist, wie dasselbe keinem Menschen eignet. Zwar in jenem Zusammenhange der Streitreden des 8. Capitels tritt dies nicht so bestimmt hervor; denn wenn Jesus dort 8, 38. sagt: er rede das, was er bei dem Vater gesehen habe, so stellt er dem ja entgegen, daß jene Juden das thun, was sie bei ihrem Vater gesehen haben. Messen wir nun das Erstere an dem Letzteren, so kämen wir damit noch nicht wesentlich über eine geschichtliche, jedenfalls nicht über eine gemeinmenschliche, wenn auch hoch entwickelte Erkenntniß Gottes hinaus. Was er beim Teufel darunter versteht, hat er nachher erklärt, eben in 8, 44. Die Mordgedanken, die mit der Feindschaft gegen die Wahrheit zusammenhängen, haben sie bei dem Teufel gelernt, sofern er selbst von Anfang, näm-

lich der Geschichte, ein Menschenmörder ist, indem er mit seiner ersten Verführung den Verführten den Tod bereitet hat. Hier handelt es sich also zunächst um die Nachfolge des geschichtlich Erkannten. Und über diesen Rahmen führt wenigstens die Vergleichung auch nicht für das Gegenbild hinaus.

Dagegen spricht der johanneische Christus auf das Bestimmteste es an anderen Orten aus, daß ihm eine einzige Gotteserkenntniß zukommt und daß eben dies sein wesentlicher Vorzug und das unterscheidende Merkmal seines Lebens ist, daß er Gott gesehen hat. Vom Bilde des Lebensbrodes, das vom Himmel kommt, ausgehend, hat er 6, 40. den Willen des Vaters bei seiner Sendung dahin erklärt, daß, wer den Sohn betrachte und an ihn glaube, das ewige Leben haben solle und eben damit die Anwartschaft auf die Auferstehung. Die Juden aber halten ihm seine menschliche Abkunft von Joseph vor und den Widerspruch, den dieselbe damit bilde, daß er vom Himmel wolle herabgestiegen sein (42.). Dieses Murren gegen seine Erklärung weist er auch hier wie nachher in C. 8. damit ab, daß er zeigt, wie ihm der Grund desselben wohl bewußt ist und es ihm daher auch nichts weniger als unerwartet kommt; denn zu dem Glauben, um den es sich handelt, gehört eine entsprechende Vorbereitung. Wie die Sendung des Sohnes durch den Vater geglaubt werden soll, so muß auch der Glaubende dazu vom Vater gezogen sein, 6, 44., ganz wie er schon 6, 39. gesagt hat, daß ihm diejenigen, welche er nicht zu Grunde gehen lassen darf, vom Vater gegeben sind. Herr Weiß hat über dieses Gegebenwerden der Gläubigen durch den Vater an den Sohn oder das Gezogenwerden derselben vom Vater (a. a. O. S. 144.) die Vermuthung aufgestellt, daß damit nichts Anderes gemeint sei, als die entscheidende Wirkung des Zeugnisses, welches der Vater für den Sohn oder die Sendung desselben durch die ἔργα ablegt, die er ihm gibt. Hierzu hat ihn hauptsächlich der Umstand geführt, daß er ein innerliches Wirken des Vaters auf die Seele der Gläubigwerdenden nicht mit der Selbstthätigkeit vereinigen kann, welche bei diesen hierbei eben nach 6, 40. (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν) stattfindet. Allein das ist eben die Frage, ob die johanneische Darstellung diese Dinge nicht für vereinbar gehalten hat. Es ist auch hier wieder in ihr derselbe Grundzug nicht zu verkennen, daß sie die thatsächliche, erfahrungsmäßige Betrachtung aufhebt in die des wesentlichen Verhältnisses, welches in der Erfahrung sich offenbart, ohne deßwegen die letztere damit zu läugnen oder über die Ursprünge der-

selben einen Lehrsatz auszusprechen. Er findet dann eine Bestätigung seiner Auffassung (die übrigens schon durch 6, 65. unmöglich wird) darin, daß auf dieses Ziehen des Vaters 6, 45. das prophetische Wort angewendet wird, wonach einst Alle διδακτοὶ θεοῦ sein werden. Denn dies sei nach dem vorliegenden Zusammenhange eben durch jenes Zeugniß der ἔργα verwirklicht, mit welchem die Ueberzeugung viel gewaltiger bestimmt werde, als durch die Schriften, die zuvor nach 5, 39. von ihm zeugten. Allein gerade diese Anwendung des Prophetenwortes in 6, 45. mit dem, was sich erläuternd daran anschließt, beweist, daß es sich hier um etwas Anderes, Umfassenderes handelt. Denn Jesus fährt fort: Jeder, der vom Vater höre und gelernt habe, komme zu ihm, und setzt dann sogleich, um jedes Mißverständniß auszuschließen, hinzu: nicht daß Jemand den Vater gesehen habe, als der, der von ihm sei; er (allein) habe den Vater gesehen. Also kann in dem διδακτοὶ θεοῦ nicht blos das Belehrtsein über die Sendung des Sohnes durch Zeugniß gemeint sein, sondern es ist das Vertrautsein mit dem Vater selbst, was er meint, und die Bekanntschaft mit seinem offenbaren Wesen. Nicht deßwegen sollten sie an den Sohn glauben, weil sie sehen, womit dieser bezeugt ist, sondern weil sie den Vater kennen und daher auch zu erkennen vermögen, wie sich derselbe offenbart. Wir können nicht mehr wissen, als die Worte selbst geben, und daher auch nicht näher begrenzen, worin eben diese Kenntniß des Vaters gegeben war. Aber so viel ist sicher, daß dieselbe, indem sie in ihrem Wesen gedacht wird, als eine überwältigende Wirkung des Vaters auf sie, eben als ἑλκύειν desselben erscheint. Und daß es sich dabei von einer solchen inneren Wirkung des Vaters handelt, bestätigt dann auch die Berichtigung, welche das höhere Verhältniß, in dem der Sohn selbst zum Vater steht, damit vergleicht. Was aber das ἑωρακέναι τὸν πατέρα heißen will, das der Sohn allein für sich hat, das ist eben durch diesen Gegensatz zu erkennen. Er gehört nicht unter die διδακτοὶ θεοῦ, so wenig als diese ihrerseits gleich ihm den Vater gesehen haben. Eben diese Art von Belehrtsein über Gott, wie sie durch die Kenntniß und Wirkung der mannigfaltigen Gottesoffenbarungen entsteht und wie sie durch ein wirkliches μαθεῖν angeeignet wird, findet bei ihm nicht statt. Deßwegen kann auch von ihm nicht gesagt werden, daß Gott ihn ziehe, weil es weder dieses allmählichen Lernens bedarf, noch der darin ausgeführten Gesammtwirkung Gottes, unter welcher doch alle Vereinigung mit Gott stets ein Kommen zu ihm bleibt (6, 44.). Sondern diesem Gezogenwerden

auf ihrer Seite entspricht bei ihm das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ, sowie ihrem Lernen das ein für allemal vollendete Gesehenhaben. Gerade das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ bekommt durch diesen Zusammenhang sein näheres Licht. Wir sind hier wieder an dem Orte angelangt, wo es so verführerisch ist zu sagen: Er bezeugt von sich, daß er Gott gesehen hat, weil er von Gott her ist; also kann er Gott nur gesehen haben damals, als er noch bei ihm war, und den letzten Grund dieser seiner Selbstaussagen bildet also die Erinnerung an jenes sein früheres Sein bei Gott. So sagt daher Meyer (Comment. 4. Aufl. S. 228.) gegen mich: diese klare und gerade Beziehung auf den vormenschlichen Zustand und somit die Uebereinstimmung des Selbstzeugnisses Christi mit der Anschauung des Evangelisten hätte ich nicht zweifelhaft lassen sollen. Nach seiner Ansicht ist es die transscendente Erinnerung an jenen früheren göttlichen Zustand, welche sich in solchen Aussprüchen zu erkennen gibt. Indem ich hier noch einmal auf diesen Gegenstand eingehe, gebe ich gern zu, daß hierbei Etwas ist, was ich nicht hätte zweifelhaft lassen sollen. Das ist aber eben nichts Anderes, als daß der Verfasser des Evangeliums dieses Wort in demselben Sinne wiedergegeben hat, in welchem er, 1, 18., seine eigene Anschauung gibt. Aber eine andere Frage ist die, ob Jesus ein solches Wort ganz in diesem Sinne gesprochen haben mag. Und hierfür vermag ich mich auch jetzt noch nicht zu entscheiden, und zwar aus dem Grunde, weil ich die Selbstaussage dieses Christus nimmermehr in Uebereinstimmung zu bringen wüßte mit der, welche wir bei den Synoptikern von ihm haben. Schwerlich hat Christus bei dieser Gelegenheit etwas Anderes gesagt, als was wir nach Matth. 11, 27. aus seinem Munde hören, wo sich doch diese so verwandte Aussage ganz innerhalb der Wirklichkeit seines jetzigen Lebens hält. Nicht als ob wir die Harmonie der Evangelisten als eine zwingende Forderung voraussetzen dürften, welche uns überall die letzte Entscheidung gäbe. Aber so lange wir überwiegende Gründe haben, sie noch für möglich zu halten, darf es nicht der Eine Theil allein sein, dessen Darstellungsfarbe für uns bei Ermittelung des wirklichen geschichtlichen Bestandes maßgebend ist. Sondern wir werden auch für ihn die Möglichkeit voraussetzen müssen, daß seine Darstellung das Berichtete in das Licht der eigenthümlichen Gedanken gestellt hat, von welchen sie beherrscht ist, zumal wenn diese so scharf entwickelt sind, wie dieses eben bei Johannes der Fall ist. Und das wird sich doch auch noch behaupten lassen, daß es selbst hier nicht an Gründen innerhalb des johanneischen Berichtes fehlt, welche

zu dieser Unterscheidung hindrängen. Sie liegen vor Allem in dem Gesammtinhalte und der Grundanschauung der ganzen Rede, welcher jenes Wort angehört. Meyer sagt hierüber: „Das in Christo auf Erden zur Erscheinung gekommene Leben ist das persönliche seiner Präexistenz gewesen, wie der Prolog lehrt, widrigenfalls Johannes den Herrn mißverstanden hätte, was in einem so großen und immer wiederkehrenden Hauptstücke der Selbstaussagen Christi von sich undenkbar ist.“ Und hier ist eben der Punkt, welcher sich doch schwer so einfach erledigen läßt. Der Grundgedanke der ganze Rede ist die Mittheilung des Lebens in dem durch den geschichtlichen Anlaß nahe gelegten Bilde des Lebensbrodes. Denn der Ausgangspunkt ist das zuvor geschehene Zeichen und die Auffassung desselben durch die Juden, in welchen dadurch nur eitle messianische Hoffnungen erweckt waren (6, 15.) und die daher auch jetzt, da Jesus dem ersten Andrängen in diesem Sinne sich entzogen hat, auf ihre Gedanken zurückkehren und deßhalb nun ein weiteres Zeichen von ihm verlangen, welches dem Zeichen Mosis in der Wüste entsprechen, aber eben damit offenbar ihn als den, für welchen sie ihn nach dem Erlebten immer noch zu halten geneigt sind, nach ihren Vorstellungen völlig bestätigen soll (6, 30 f.). Auf dieses hin tritt Jesus, nachdem er schon zuvor auf ein höheres, das wahrhaftige Himmelsbrod im Gegensatze des Manna hingewiesen hat, welches der Vater durch ihn geben will (27. 32 f.), offen mit der Erklärung heraus, er selbst sei dieses Lebensbrod (35., vgl. 41.) und die Zutheilung des Lebens erfolge auf den Glauben an ihn als den Sohn (40.), und er wiederholt diese Aussage über sich, nachdem er auf seine einzige Gotteserkenntniß hingewiesen (48.). Bis hierher indessen sind Bild und Sache und ebendeßwegen der Begriff des Lebengebens und Lebenseins so ineinander verschlungen, daß doch offenbar nur das Eine bestimmt daraus zu entnehmen ist, wie eben das Gut, welches an seiner Person hängt, vom Himmel stammt und dorther kommt. Viel bestimmter aber sagt er nun in V. 38: daß er deßwegen vom Himmel herabgestiegen sei, um den Willen dessen, der ihn abgesandt habe, zu erfüllen. Allein wenn er so von seinem persönlichen Herabkommen spricht, wendet er dieses nicht, wie im Zusammenhange läge, auf die Darbietung des Lebens durch seine Selbstdarstellung an, sondern auf die Bestimmung und Erfüllung seiner Sendung. Indessen auch jenes scheint nicht zu fehlen: denn indem er (51.) noch einmal zusammenfassend erklärt, daß er selbst das lebendige Brod sei, das vom Himmel herabgekommen

ist, so verbindet er nun damit die Erklärung: wer von diesem Brode, also von seiner Person, esse, der werde in Ewigkeit leben. Und so scheint in der That die Verbindung vollzogen, welche Meyer behauptet, nämlich: daß das von ihm und durch ihn mitgetheilte Leben sein persönliches Leben von seiner Präexistenz her sei. Aber gerade hier am entscheidenden Punkte tritt eine völlig neue Wendung ein mit dem Satze: das Brod, welches er geben werde, sei sein Fleisch, das er für das Leben der Welt geben werde. Wir haben nicht nöthig, die Ausführung dieses Gedankens in ihrem weiteren Verlaufe in das Einzelne zu verfolgen. So viel steht fest und genügt hier, daß es sich von der Aneignung seines Todes handelt. Und das eben ist nun hier so bedeutsam, daß auf der Spitze der Gedankenbewegung diese Vermittelung des Erlösungswerkes in die Betrachtung hineingezogen wird, wodurch offenbar die Lebensmittheilung nicht mehr mit der einfachen Selbstdarstellung und Selbstdarbietung zusammenfällt, sondern vielmehr zu einem zusammengesetzten Werke seines Lebens und Sterbens wird. Wir werden hiernach wohl sagen dürfen, daß es nicht eine einfache Gedankenreihe ist, welche sich im Verlaufe der Rede auseinanderlegt. Sondern es lassen sich in demselben mehrere ineinandergeflochtene Gedankenreihen erkennen; es zeigt sich ein Arbeiten der Darstellung, das doch wohl nur damit zusammenhängen kann, daß der Berichterstatter die Gedanken des Redenden, sowie er sich in dieselben eingelebt hat, verarbeitet; eine Verarbeitung, welche bei einer vorherrschend bildlichen Rede voll gewichtigen tiefsten Inhaltes sich am allernächsten legen mußte und auf welche sich auch in dem von Meyer gesetzten Falle der Name des Mißverständnisses nicht so einfach anwenden lassen möchte. Die festen Punkte hierbei liegen in dem Gedanken, daß der Welt das göttliche Leben angeboten ist, daß dieses in der Person und der Sendung Jesu geschieht, daß aber dieses Werk sich nur durch sein Sterben vermittelt. Was aber in diesem Zusammenhange über sein eigenes Herabkommen vom Himmel gesagt ist, das ist untrennbar mit der Anschauung vom himmlischen Ursprunge des mitgetheilten göttlichen Lebens verwoben. Dabei darf aber wohl als geschichtliche Thatsache angenommen werden, daß Jesus im Zusammenhange mit der einzigen Gotteserkenntniß, welche er sich Joh. 6, 46. wie Matth. 11, 27. zuschreibt, auch von sich gesagt hat, daß er vom Vater sei oder von ihm herkomme. Aber in Erwägung alles dessen, was wir über seine Aussagen in diesem Stücke aus dem Gesammtbilde der Evangelien und ebenso aus der Darstellung des johanneischen

Evangeliums für sich entnehmen können, werden wir nicht sagen dürfen, daß er damit auf sein transscendentes Selbstbewußtsein von der Präexistenz her zurückgreife. Sondern dieses Vom-Vater-her-sein ist ebenso ein Bestandtheil der unmittelbaren Selbstgewißheit über sein Zugehören und sein einziges Verhältniß zum Vater, wie es die Aussage ist: daß er und er allein den Vater gesehen hat.

Diese letztere Aussage liegt nicht weniger in dem Worte, das er 5, 37. an die Juden richtet, indem er ihnen vorhält, daß sie weder seine Stimme je gehört, noch seine Gestalt gesehen haben. Es ist sonderbar, wenn man darin lesen will, daß die ganze Lehre der Männer des alten Bundes keine wahre Gotteserkenntniß gegeben habe, da ja doch sogleich von den Schriften dieses Bundes gesagt ist (39.), daß sie von ihm zeugen, worin unstreitig ebenso liegt, daß sie vom Vater zeugen. Zunächst gilt diese Verneinung eben nur denen, welche ihm in seiner Zeit und jetzt persönlich gegenüberstehen. Sie sind es, welche einer solchen wahrhaften und vollgenügenden Erkenntniß Gottes entbehren. Aber deutlich genug liegt darin auch der Gegensatz, nämlich die Hinweisung auf seine eigene Erkenntniß Gottes, die eben ein Sehen oder Schauen ist, so ganz dem Gegenstande selbst entsprechend, als würde derselbe mit leiblichen Augen gesehen. Ganz ähnlich bezeichnet er deßwegen auch diejenigen, welche vor ihm gekommen sind, als Diebe und Räuber, 10, 8., nicht weil alle Führung des Volkes von Alters her eine verkehrte und unlautere wäre, sondern weil die Führer, deren Wirken in die Gegenwart hereinreicht, nicht auf dem Grunde der Wahrheit standen. Aber er selbst bewährt auch in dieser Beziehung das einzige Verhältniß, vermöge dessen er sich hier als die *θύρα*, anderwärts als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnen kann.

So weist uns der johanneische Christus, wenn er einestheils bestimmt erkennen läßt, daß die höchste Grundlage ein ihm zur freien Bewahrung anvertrautes Gut und sein Leben eben dadurch ein wahrhaft menschliches ist, anderntheils auch deutlich genug darauf hin, worin wir dieses eigenthümliche Gut zu suchen haben. Es ist eben die unmittelbare Selbstgewißheit des Sohnesverhältnisses, welche in dem Schauen des Vaters als einer anfänglichen Gabe sich spiegelt. Das Gottesbewußtsein ist auch in uns die wahre Voraussetzung der menschlichen Persönlichkeit, aber es ist dies doch nur in einer Weise, in welcher es als solches sich nicht mit unserem Selbstbewußtsein deckt,

und darum ist es nicht schlechthin unser persönliches Gut. Tritt aber jenes ein, so gestaltet sich sofort das Gottesbewußtsein zum Sohnesbewußtsein und zum Schauen oder Gesehenhaben des Vaters zugleich [1]). Es ist die Aufgabe der Glaubenslehre, zu zeigen, wie dies als ein menschliches Bewußtsein möglich und welche höhere Voraussetzung über den Ursprung dieses Bewußtseins an der Hand der Schrift zu suchen sei. Die evangelischen Reden geben den Stoff und zeigen die Aufgabe.

Möge das Gesagte dazu beitragen, zu zeigen, daß wir dem Inhalte des Selbstzeugnisses Jesu bei Johannes, soweit es seine eigenthümliche Gottgemeinschaft betrifft, doch vielleicht noch auf eine andere Weise gerecht werden können, als wenn wir dasselbe sofort auf die Grundlage seines vorzeitlichen Selbstbewußtseins zurückführen, und daß auch mit der Annahme eines Offenbarungsverkehrs während seines irdischen Lebens eine unerschütterliche Grundlage, vermöge welcher dasselbe schlechthin in Gott wurzelt, zusammenbesteht. Es geht aus demselben Streben hervor, von welchem auch Herr Weiß geleitet ist, wenn er seinerseits eben dieses vorzeitliche Selbstbewußtsein mit dem Fortschreiten der Berufserkenntniß und der Gottesmittheilungen im Berufe zu reimen sucht. Bleiben unsere Versuche hinter dem Gegenstande selbst zurück, so haben wir uns dessen nicht zu schämen; denn der Gegenstand selbst ist ein unerschöpflicher.

Aber es ist nunmehr Zeit, auf die andere Seite der streitigen Auffassung des johanneischen Evangeliums zurückzukommen, nämlich auf die Logoslehre des Evangelisten selbst. Ohne Zweifel wird man diese unbefangener und reiner auffassen können, wenn man nicht in dem Falle ist, das Logosbewußtsein in den Aussagen Jesu mit den Bestandtheilen menschlicher Art in eben diesen Aussagen zu reimen, wenn man eben dem Evangelisten gibt, was sein ist, und ihn gerade für diesen Begriff nicht so schlechthin seinen Ausgang in dem Gesammtstoffe der Reden Jesu über sein Verhältniß zum Vater nehmen läßt. In der That, wenngleich Herr Weiß annimmt, daß der Apostel zu den Aussagen Jesu den sich mit denselben deckenden Namen des Wortes hinzugethan und diesem Worte beigelegt habe, daß es nicht nur das allgemeine Offenbarungsprincip sei, sondern insbesondere das schöpferische Weltprincip, so scheint mir doch seine Darstellung den vollen Umfang dieses Begriffes einigermaßen verkürzt zu haben.

---

[1]) Vgl. Dorner, über Jesu sündlose Vollkommenheit, oben S. 97. 74.

Im Grunde spricht sich das eigentlich schon darin aus, daß er den Abschnitt hierüber nur „die sogenannte johanneische Logoslehre“ überschreibt. Zwar gibt er zu, daß man in der Contemplation, in welcher sich Johannes in jenes ewige göttliche Sein des Sohnes versenkt, unstreitig den Anfang einer christlichen Speculation wahrzunehmen habe. Aber sie soll deßhalb doch weder eine aprioristische noch eine dialektisch fortschreitende sein, eben weil sie durchaus an dem geschichtlichen Ausgangspunkt festhalte und ihr innerster Trieb nicht von einem theoretischen Interesse, sondern von einer praktischen Lebenserfahrung ausgehe. Das Letztere soll doch wohl eigentlich heißen: von einer thatsächlichen Grundlage; denn praktisch im engeren Sinne kann man dieselbe nicht nennen. Ob nun diese Speculation dialektisch verfährt oder nicht, ist am Ende doch blos eine Wortfrage; daß sie nicht aprioristisch zu Werke geht, versteht sich überhaupt von selbst. Aber es muß dies doch mit einer gewissen Einschränkung behauptet werden, und zwar gerade deßwegen, weil er für seine Aussage den Namen des Logos geschöpft oder angenommen hat. Hier ist der Punkt, wo sich zeigt, daß bei aller Festhaltung der persönlichen Erfahrung über Jesus sein Standpunkt in der Auffassung des Ursprunges derselben ein anderer geworden ist. Es ist bekannt, wie die christliche Theologie später den Logos und den Sohn in Eins gedacht hat; sie hat ihre Voraussetzung dabei in Johannes. Er hat das Wesen, dessen ewiges Sein bei Gott und Fleischwerdung in Christo er im Eingange seines Evangeliums beschreibt, nicht den Sohn, sondern den Logos Gottes genannt. Zwar bahnt er einen Uebergang an, indem er von dem Fleischgewordenen 1, 14. alsbald sagt: wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Einziggeborenen vom Vater. Endlich, indem er sich schon ganz der Betrachtung der durch ihn als Jesus Christus geschehenen Offenbarung zugewendet hat, 1, 18., sagt er von ihm, daß dieser einziggeborene Sohn, der in dem Schooß des Vaters war, uns es erzählt habe (nämlich das Wesen des Vaters). Aber nur in dieser Rückbeziehung aus der vollen Anschauung seines Lebens und Wirkens im Fleische trägt er auch in das Sein beim Vater selbst den Namen des Sohnes über. Seinem Wesen nach ist er dort der Logos. Ganz anders ist der Verfasser des Hebräerbriefes verfahren, der viel bestimmter, 1, 1—3., den Sohn das ἀπαύγασμα τῆς δόξης und den χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes nennt. Und nicht viel weniger selbst der Apostel Paulus, der, wo er zu dem Begriffe des Ebenbildes des unsichtbaren Gottes aufsteigt, Coloss. 1, 15., ebenfalls

nicht nur die Person des Sohnes als solche im Auge behält, sondern dieselbe eben als solche in das ewige Verhältniß zu übertragen sucht, indem er ihn den Sohn der Liebe Gottes nennt, ebendas. 13. Gerade in dieser Vergleichung ist es nun leicht zu erkennen, was den Apostel Johannes von einem ähnlichen Verfahren abgehalten hat. Sicherlich war der Grund hiervon eben das, daß er Jesum als den Sohn gekannt hat und sich dieses Namens aus der Erinnerung an die Reden Jesu ganz in der eigenthümlichen Bedeutung bewußt bleibt, welche derselbe in der gottmenschlichen Stellung dieses irdischen Lebens hatte. Es liegt darin ein bedeutsames Anzeichen für den Verfasser des Evangeliums und seine geschichtliche Stellung. Aber um so mehr erhellt auch, daß er in der That hierbei ein Neues aufstellte und dies als Solches von dem geschichtlich Gegebenen unterschied.

Herr Weiß geht nun ohne Zweifel ganz richtig in der Erörterung der johanneischen Logoslehre von dem Eingange des ersten Briefes aus und erst von diesem zu dem Eingange des Evangeliums über. Denn darin ist ihm gewiß Recht zu geben, daß sich am ersteren Orte am besten zeigt, wie der Apostel von der Thatsache selbst auf seinen Begriff gekommen ist. Man kann zugeben, daß wir in dieser Stelle „gleichsam noch deutlich vor uns sehen, wie dieser Ausdruck in der Contemplation des Apostels entstand, weil wir ihm inmitten der Vorstellungen begegnen, mit denen er auf's Innigste verbunden ist", a. a. O. S. 242. Gehen wir näher auf diesen Eingang ein, so haben wir das Verhältniß der einzelnen Begriffe in demselben zu untersuchen. Der ganze Eingang, 1, 1—4., ist ein Gruß, der den Brief eröffnet; der Gruß aber verwandelt sich dem Apostel in eine Ansprache und Verkündigung. Die Grußnatur zeigt sich V. 3. in den Worten: *καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα κτλ.* und V. 4. in der Wendung: das schreiben wir Euch, damit Eure Freude erfüllt sei. Der Ausgangspunkt des Grußes ist die Fülle der Offenbarung. Das Leben, welches dieselbe gebracht hatte, ist ja der Grund der Gemeinschaft, in welcher er mit ihnen verhandeln, der Freude, welche er ihnen wünschen oder bringen will. Aber dieses Leben, und was in demselben enthalten ist, kann er nicht so ohne Weiteres als geläufige Anschauung voraussetzen; Niemand kennt dasselbe so, wie es diejenigen gekannt haben, welche Augenzeugen seiner Offenbarung waren. So entsteht dieses Voranstellen des Zeugnisses über dieselbe aus der persönlichen Erfahrung heraus, und hier treten nun drei Begriffe in der Darstellung auseinander; nämlich der Hauptbegriff ist eben das Leben

selbst, es war beim Vater und ist von dort aus geoffenbart worden, und dieses Leben selbst ist es, welches die Augenzeugen des Lebens Jesu als solche gesehen und gehört haben und das sie jetzt verkünden, um auch die Hörer, die es nicht so gekannt haben, in ihre κοινωνία hereinzuziehen. Neben diesen Begriff stellt sich aber die ganz allgemeine Anschauung von dem Wesen, das ἀπ' ἀρχῆς war und eben in dieser Allgemeinheit nur durch das Neutrum bezeichnet werden kann, und endlich kommt als das Dritte der Begriff ὁ λόγος τῆς ζωῆς hinzu. Dies Alles tritt aber nicht eigentlich nebeneinander, sondern es quillt eine Anschauung aus der anderen hervor; die Darstellung ringt sichtlich danach, das Höchste zu sagen und doch bei dem Gewissen und Nächsten, der eigenen Erfahrung, stehen zu bleiben. So steht also das Höchste und Allgemeinste voran, nämlich: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, als Gegenstand der persönlichsten Bekanntschaft, darauf folgt ganz unvermittelt die Wendung περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, und hieraus wird dann der Begriff der ζωή selbst genommen und festgehalten, als dasjenige, was geoffenbart und darum auch gesehen und gehört wurde, und weßhalb daher diese Zeugen die ζωὴ αἰώνιος verkündigen können. Hierbei ist ganz klar: dem thatsächlichen Ausgange liegt der Begriff der ζωή am nächsten. Das Leben ist es, was geoffenbart worden ist. Dieses ist der Gegenstand der apostolischen Botschaft, es ist die Gabe, von welcher sich die Augenzeugen des Lebens Jesu im beständigen Verkehr mit ihm überzeugt haben. Und in dieser Erfahrung haben sie auch die Ueberzeugung gewonnen, daß das, was ihnen jetzt so nahe tritt, von Gott kommt, also bei Gott war. Aber ebenso klar ist, daß dem Apostel dieser Ausdruck noch nicht ganz genügt. Darum hebt er nicht von ihm an, sondern er stellt einen anderen voran und geht aus von dem uranfänglichen Wesen überhaupt, indem er von diesem sagt, daß es ihnen, den Augenzeugen Jesu, sichtbar und greifbar geworden sei, so beides, das Höchste der Betrachtung und das Gewisse der nächsten Erfahrung, in Eins verknüpfend. Den Uebergang von diesem allgemeinen Ausdrucke aber zu der Verkündigung des erschienenen Lebens bilden die Worte περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Es ist klar, daß der Apostel damit nur von demselben Gegenstande reden kann, den er eben vorher mit ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet, und zwar ändert er die Construction nicht blos, wie Herr Weiß will (a. a. O. S. 241.), um den Gegenstand der Verkündigung in Ein Wort zusammenzufassen, sondern in den vorhergehenden Zeitwörtern der sinnlichen Erfahrung liegt der Begriff des

Sichüberzeugthabens, und mit Beziehung hierauf ist nun gesagt, wovon sie sich überzeugt haben. Es frägt sich nur, wie dieser Ausdruck ὁ λόγος τῆς ζωῆς selbst zu nehmen ist. Herr Weiß faßt den Genitiv wie bei ἄρτος τῆς ζωῆς (Joh. 6, 35. 48.) und ῥήματα ζωῆς αἰωνίου (Joh. 6, 68.), also das Wort, welches zum Leben gehört, für dasselbe nothwendig ist, ohne welches es kein Leben gibt (S. 35.). Der Sohn Gottes werde so bezeichnet, weil er eben nicht nur selbst das ewige Leben in sich hat, sondern auch fähig ist, es der Welt mitzutheilen, und zwar allein es ihr geben kann. Näher begründet sich das Letztere damit, daß er nicht nur durch seine Worte, sondern durch seine Person selbst Gott verkündige und also das ewige Leben der wahren Gotteserkenntniß offenbare. Somit könne man sagen, daß er zugleich Subject und Object seines Wortes ist. In dem Ausdrucke zwar liege das an sich nicht, daß dieses Wort das Leben in sich selbst hat, aber durch die folgende Auseinandersetzung über das Leben, das erschienen ist, sei deutlich genug gesagt, daß es ein persönliches Leben gewesen sei. „Dieses persönliche Wort, das Leben mittheilen kann, weil es Leben in sich trägt, ist es also, was von Anfang war und was in einer geschichtlichen Erscheinung kundbar geworden ist.“ Mit dieser Auseinandersetzung ist doch einigermaßen zweifelhaft gelassen, wie wir uns diesen Logos selbst zu denken haben; das heißt, es spielt die Auffassung herein, nach welcher es sich im λόγος um das Verkündigungswort Jesu handelt, in welchem er von der ζωή redete und dieselbe mittheilte, wie dieselbe neuerdings besonders von Hofmann geltend gemacht worden ist. Es wäre hiernach darin ebenso eine mittelbare Bezeichnung des Wesens Jesu enthalten wie vorher in dem ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς und nachher in dem Begriffe der ζωή, nur von einer anderen Seite aus. Indessen diese Erklärung ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Das, wovon die Augenzeugen Jesu sich überzeugt haben und was sie jetzt wieder verkünden können, war nicht das Wort, das sie hörten, sondern der Inhalt desselben. Was sollte es auch heißen, daß sie geschaut haben und ihre Hände betastet, und sie dadurch gewiß geworden seien, eine solche Verkündigung zu hören? Die Verkündigung Jesu war ja ebenso gut wie ihr Hören, Schauen und Betasten nur das Mittel der Vergewisserung, nicht aber der Gegenstand der Ueberzeugung selbst, der durch περί eingeführt werden sollte. Wenn der λόγος in 1, 1. nicht persönlich gedacht werden will oder kann, sondern sachlich gedacht sein soll, so gibt es nur Eine mögliche Erklärung, die zuletzt von Ewald erneuerte, wonach ὁ λόγος

τῆς ζωῆς geradezu die Sache des Lebens heißt. Aber man fragt sich doch, warum dann nicht einfach περὶ τῆς ζωῆς stehen würde, zumal λόγος in dieser Bedeutung im johanneischen Sprachgebrauche nicht nachzuweisen ist. Ueberdies wird die ganze Gedankenfolge dunkel und schwerfällig, wenn nicht in dieser Begriffsreihe irgendwo die subjective Natur des Geoffenbarten zu ihrem Ausdrucke kommt. Die ζωή selbst ist nicht persönlich, aber sie wird hypostasirt, nicht nur in der Offenbarung, sondern auch sofern sie (2.) dem Vater als πρὸς τὸν πατέρα seiend gegenübergestellt wird. Dies erklärt sich am besten, wenn dieser Subjectscharakter eben in dem Namen des λόγος τῆς ζωῆς enthalten ist. Und ganz wie ein Name, an welchen nur erinnert zu werden braucht, ist doch dieser Ausdruck in der That eingeschoben. Ist er aber als solcher Name vorausgesetzt, so fällt auch die Einwendung weg, daß die Verbindung mit τῆς ζωῆς nicht leicht gebildet werden konnte, weil der volle Begriff ὁ λόγος τοῦ θεοῦ war. Nicht von dem λόγος als solchem wollte der Apostel reden, sondern von dem, was er gebracht und was durch ihn offenbar geworden ist, und dies eben ist die ζωή, welche dem Begriffe des λόγος selbst somit erst die rechte Erfüllung und bestimmte Anschauung verleiht. Auf diesen Zusammenhang treibt unausweichlich die Verbindung beider Begriffe im Eingange des Evangeliums, 1, 3., da auch dort die ζωή der Mittelbegriff ist, durch welchen die bestimmte Offenbarung und Wirksamkeit des λόγος in der Menschenwelt angeschaut wird. Nach dieser Parallele ist es unmöglich, in 1 Joh. 1, 1. die so ähnlich zusammengestellten Begriffe in anderer Fassung und anderer Beziehung zu denken. Der λόγος muß in 1 Joh. 1, 1. ebenso wie in Joh. 1, 3. das Subject sein, in welchem die ζωή ist und durch welches sie zur Offenbarung kommt. Denn unverkennbar ist es dieser dem Apostel geläufige und seinen Schülern durch ihn vertraute Gedankenkreis, auf welchen er auch mit einer solchen kurzen Andeutung hinweisen konnte. Wenn er gesagt hatte: das, was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, so war die Frage: wie dieses ewig seiende Wesen in die Sinnenerfahrung fallen konnte, und dieser Frage ist die Antwort gegeben in den Worten περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, denn davon hatten sie sich ja überzeugt, daß es der λόγος war, der in der Erscheinung Jesu Christi unter sie gekommen, und er war der λόγος τῆς ζωῆς, in ihm also war jenes von Ewigkeit seiende Gut, welches sie erfahren haben und verkündigen dürfen; in ihm hat es sich eben

als das Gut des von Gott kommenden Lebens geoffenbart. So ist ohne Zweifel unter dem λόγος τῆς ζωῆς schon dasselbe Logossubject zu verstehen, welches der Prolog des johanneischen Evangeliums aufstellt. Daß der Begriff des λόγος selbst aber hinter den der ζωή zurücktritt und vielmehr diese im Weiteren selbst als das bei Gott gewesene Subject erscheint, kann man zunächst aus dem Zwecke des Briefeinganges selbst erklären. Hier handelt es sich eben nicht darum, wie im Eingange des Evangeliums, die Ursprünge Jesu zu zeigen, sondern um die Gewißheit, daß das Leben, welches in ihm erschienen und welches jetzt verkündet wird, wirklich das aus der Ewigkeit und von Gott selbst stammende ist. So tritt der Begriff dieses Lebens selbst und sein ewiges Wesen in den Vordergrund und es wird nur darauf hingewiesen, daß diese Ueberzeugung eben durch den Begriff des λόγος, welcher der λόγος τῆς ζωῆς ist, vermittelt wird. Aber die Zurückstellung des letzteren Begriffes hat wohl noch einen weiteren Grund. Es handelt sich dabei wohl überhaupt um eine Lehre, welche jetzt noch gern mehr angedeutet als ausgeführt wurde und um ihres ganzen Charakters willen nur dem engeren Vortrag oder den Fällen besondersten Anlasses vorbehalten blieb. Dürfen wir dies aus der Art, wie der Begriff hier eingeflochten ist, entnehmen, so bleibt es denn doch wahr, daß wir durch diesen Eingang des ersten Briefes gewissermaßen in die Genesis des Begriffes hineinsehen: insofern nämlich, als es sich dabei zeigt, daß der Apostel von einer anderen Anschauung und zwar eben der der ζωή vornehmlich als dem Gemeingut und dem eigentlichen Ausdrucke der Erfahrung ausgeht und davon jene speculative Lehre, welche über die Erfahrung hinausgeht, als das Neue unterscheidet, was noch nicht seinen Ausgangspunkt für den Gemeinschaftsgruß bilden kann.

Von höchster Bedeutung bleibt hier immer, wie die Apokalypse den Logos-Namen gebraucht. Erst in dem Augenblicke der großen Entscheidung, wo der Herr als der Reiter auf dem weißen Pferde an der Spitze der himmlischen Heerschaaren erscheint mit dem großen Gerichtsschwert und dem Namen: König der Könige und Herr der Herren auf seinem Gewande, da tritt auch auf seinem Hauptschmucke der Name ans Licht, den Niemand weiß als er selbst, und dieser Name ist: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19, 13.). Mehreremal zuvor ist auf das Geheimniß und die Herrlichkeit dieses neuen Namens hingewiesen. So ist besonders in dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia dem Ueberwinder verheißen, daß er bezeichnet wird mit herr-

lichen Namen, und der letzte derselben ist τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. Der Name selbst, wie ihn die Apokalypse enthüllt, bleibt eben bloßer Name. Er wird nicht erläutert, nicht angewendet, er steht nicht im lebendigen Zusammenhange einer Begriffsreihe [1]). Auch in seiner weissagenden Verkündigung bleibt er das große Geheimniß der Herrlichkeit. Also auch hier wie im ersten Briefe ragt derselbe nur herein in die Darstellung, ohne zum Ausgangspunkt in derselben zu werden. Aber ganz anders ist dies doch hier als dort. Während er im Briefe wirklich die Anschauung der höheren Erkenntniß andeutet, an welche sich Alles anschließt und derselben zur Stütze dient, so ist er in der Apokalypse eine gegebene Sache, eine unerkannte Größe, von der nur das sicher gesagt ist, daß sie zur Verherrlichung des Herrn dient. Es bleibt daher der Zukunft vorbehalten, daß der Name ins Leben tritt, und doch wird er jetzt schon verkündet, um den Gläubigen diesen neuen Aufschluß über die Herrlichkeit des Herrn, dessen tiefere Ergründung bevorsteht, nicht vorzuenthalten. Ja gerade die Gemeinden, für welche die Schrift bestimmt ist, sind offenbar mit diesem neuen Namen oder doch mit der Thatsache desselben nicht unbekannt. Auch für sie ist er, wie es scheint, ebenso eine ihnen kundgewordene, aber noch in das Geheimniß der Herrlichkeit gehüllte Größe, und eben deßwegen, weil sie hierin zu der Sache stehen, wie auch er selbst steht, kann er in solcher Weise mit ihnen davon reden. Die zwiefache, verschiedene und doch wieder in gewissem Maße gleichartige Stellung, welche hiernach der Verfasser des ersten Briefes und der der Apokalypse zu diesem Gegenstande haben, läßt wohl erkennen, daß beide demselben Kreise zugehören, in welchem der Logos-Name und Begriff für die Bezeichnung des Ursprunges Jesu sich gebildet hat, und eben jetzt noch neu ist. Während aber der Verfasser des ersten Briefes sich im ursprünglichen und ohne Zweifel schöpferischen Verhältnisse zu derselben zeigt, ist sie für den Apokalyptiker etwas ihm Gegebenes, das er zwar angenommen hat und hoch hält, aber sich nicht ebenso innerlich angeeignet und seinem ganzen Begriffskreise einverleibt hat.

Und einmal noch kommt der johanneische Brief auf die Gedanken seines Einganges wenigstens theilweise zurück, indem er τὸν ἀπ'

[1]) Vgl. Köstlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes, welcher aus den oben hervorgehobenen Thatsachen hier auf einen judaistischen Anfang zur Bildung der Logoslehre schließt. Aber ein selbstständiger Ursprung dieser Art will sich nicht recht erklären lassen.

ἀρχῆς als einen Gegenstand der christlichen Erkenntniß bezeichnet; es sind die πατέρες, welche ihn erkannt haben, 2, 13. 14. Hier also ist es nicht mehr das Wesen, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, sondern die Person. Man sieht auch hieraus, daß das Neutrum in 1, 1. nicht etwas Anderes bezeichnen will, als was eben in dieser Person angeschaut wird, daß also jene Form doch von dem Grundgedanken der ζωή aus gewählt wurde. Ebenso dann aber freilich, daß, wenn ὁ λόγος τῆς ζωῆς mit dem ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς zusammenfällt, dieser λόγος so gewiß nur das Logos-Subject sein kann, als das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς zusammenfällt mit dem Subject, das hier in ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς bezeichnet ist; daß aber der Verfasser auch hier diese Umschreibung wählt statt des einfachen Logos-Namens, weist ebenfalls wieder darauf hin, daß dieser Name, als der in ein Geheimniß gehüllte, noch gern vermieden wurde. Auch das ist hierbei wohl bezeichnend, daß die Erkenntniß desselben gerade den πατέρες im Unterschiede von den νεανίσκοι und παιδία, welche letztere den Vater erkannt haben, zugeschrieben wird. Es zeigt sich daran, daß sie als Etwas angesehen wird, was nur bei besonderer Reife zu erlangen ist und nur den Vorgeschrittenen mitgetheilt werden kann.

Sonst sagt der Brief wohl, 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Aber man kann deßhalb nicht sagen, daß hier der Begriff des μονογενὴς υἱός auf das vorzeitliche Dasein übertragen sei, eben weil es sich um die geschehene Sendung handelt und der Bezeichnete in derjenigen Eigenschaft genannt ist, in welcher er als der Abgesandte erscheint. Als solcher ist er der υἱός, und das ist die evangelische Verkündigung, daß die uns geschenkte ζωή oder ζωὴ αἰώνος in diesem υἱός ist, 5, 11., und zwar ausschließlich ist, so daß sie nur durch ihn erlangt werden kann (12.), womit eben auf den Grundgedanken des Einganges zurückgegriffen wird.

Dagegen kann ich mich auch nicht entschließen, mit Herrn Weiß anzunehmen, daß in 1 Joh. 5, 20. der Sohn geradezu ὁ ἀληθινὸς θεός genannt würde, nicht nur weil dieses ganz der durchgängigen Denk- und Ausdrucksweise des Apostels zuwiderliefe, sondern weil es auch in der That an Ort und Stelle nicht begründet erscheint. Das zwar ist wohl ganz richtig, daß ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ nur Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ sein kann und daß also der Sohn hier wenigstens auch ὁ ἀληθινός genannt wird, wie unmittelbar vorher in

ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν der Vater so genannt war. Aber daraus folgt noch nicht, daß er ebenso ὁ ἀληθινὸς θεός heißen kann. Mit der richtigen Auslegung des καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, d. h. der Beziehung auf den Sohn, fällt dann aber auch die Einwendung der Tautologie gegen die Auffassung, wodurch unter ὁ ἀληθινὸς θεός der Vater verstanden wird. Es bleibt daher nur die Frage, ob wir nicht durch das zurückweisende οὗτός ἐστιν zu der Beziehung auf den Sohn genöthigt werden. Wäre dies der Fall, so wäre von dem gleichen Subjecte, dem Sohne, gesagt, daß er der wahrhaftige Gott und daß er das ewige Leben sei. So drückt aber der Brief und der Prolog des Evangeliums sein Verhältniß zu der ζωή nicht aus, sondern er sagt immer nur, daß das Leben in dem Sohne war, und eben dies bezeugt ja auch der Begriff ὁ λόγος τῆς ζωῆς in 1, 1. Es geht also wohl das οὗτος überhaupt nicht auf die Person, sondern es sagt, das Vorige alles zusammenfassend: das ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben. Indem wir das wissen, was in der Offenbarung des Sohnes liegt, und indem wir in ihm sind, haben wir den wahrhaftigen Gott und ewiges Leben (vgl. auch Ewald z. d. St.). Hiermit findet die ganze Ausführung ihren natürlichen Abschluß und ihre Ruhe, wofür gewiß nicht nöthig ist, daß eben der Sohn selbst der wahrhaftige Gott sei, als ob nur dadurch das Sein in ihm als dem Wahrhaftigen vermittelt gedacht werden könnte.

Aber wir müssen nun auf den Prolog des Evangeliums selbst kommen. Auch dieser Abschnitt gibt nicht einen Vortrag der Logoslehre, sondern indem die Anfänge der Person und Geschichte Jesu so im Eingange des Evangeliums bis in ihren letzten und höchsten Ursprung verfolgt werden, hat der Evangelist dabei eben doch schon von vorneherein seinen geschichtlichen Zweck vor Augen und zeigt überall, daß er vom Boden der Erfahrung ausgeht. Eben darum nur sind die Aussagen über das Kommen des Täufers und die allgemeine Schilderung der Aufnahme, welche Jesus gefunden hat, schon in die Erklärung über das ewige Sein des Logos und seine Wirksamkeit verflochten (vgl. Jahrbb. 1859. S. 706 f.). Aber daß und wie jene Ursprünge doch entwickelt sind, zeigt immerhin, daß der Apostel hier nun wirklich von diesen Dingen reden will, welche er in 1 Joh. 1, 1. nur voraussetzt und andeutet.

Es ist seit einiger Zeit fast herrschend geworden, den speculativen und weltgeschichtlichen Inhalt des Prologs möglichst beseitigen zu wollen, wozu besonders Hofmann mit der Erklärung des Begriffes

λόγος als evangelische Verkündigung den Ton angegeben hat. Freilich muß diese Erklärung sogleich zugeben, daß hier nur der persönliche Inhalt oder Gegenstand dieser Predigt, also Christus, gemeint sein kann. Aber es scheint dann doch wenigstens das gewonnen, daß man dabei an die geschichtliche Person denkt und also gerade das ausgesagt wäre, eben diese geschichtliche Person sei ursprünglich bei Gott gewesen, und mithin der eigenthümliche Name für das vorweltliche Sein derselben und die Ideen, die sich an diesen Namen knüpfen, beseitigt würden. Ganz nun hat sich doch auch Herr Weiß dieser Richtung nicht entschlagen können. Nach seiner Darstellung war dem Apostel aus den Reden Jesu selbst die Anschauung von dem Sohne gegeben, der gottgleich vor Grundlegung der Welt in göttlicher Herrlichkeit beim Vater gewesen ist. Dies war etwas völlig Neues, was er sich mit den alttestamentlichen Anschauungen, in denen sein Denken wurzelte, verbinden oder nach denselben zurechtlegen mußte. Hier bot sich aber nur Eine Vorstellung, die dazu taugte, und das war die vom Worte Gottes, durch welches sich Gott von jeher offenbarte. Auf der Einen Seite also stand ihm dieses Wort, durch welches Gott die Welt geschaffen und sich der Welt mitgetheilt hatte. Auf der andern war der Sohn, der ein vorweltliches Dasein hatte und der Vermittler der lebenschaffenden Gottesoffenbarung war. Was war natürlicher, als beides zusammenzudenken? Dann aber gab sich von selbst, daß eben die dem Worte zukommenden Thätigkeiten auf den Sohn übertragen wurden, daß also der Sohn der Vermittler auch der alten Gottesoffenbarung war und daß durch ihn auch die Welt geschaffen ist. Allerdings sei im Alten Testamente keine Neigung zur Hypostasirung des Wortes vorhanden, sondern was man so aufgefaßt habe, stelle sich bei näherer Betrachtung doch eben nur als populäre Darstellungsform heraus. Aber das Wort sei eben doch für jene Anwendung am nächsten gelegen, sofern es das Medium der Gottesoffenbarung ist, während die Weisheit, in der das sich offenbarende Wesen Gottes bezeichnet sei, sich eben deßwegen weniger dazu geeignet habe (a. a. O. S. 246 f.). Mit dieser Auffassung will der Verfasser in bestimmten Gegensatz treten zu den Darstellungen, welche „die Logoslehre (bei Johannes) für das Resultat einer aprioristischen Speculation über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt halten," und ebenso zu den Ableitungen aus der philonischen Logoslehre. Allein die Sache der ersteren möchte darum noch nicht so ganz verloren sein. Herr Weiß richtet seinen Angriff besonders gegen Frommann's Auffassung.

Frommann hat allerdings wie manche Andere etwas in den johanneischen Prolog hineingetragen, wenn er die Logos-Idee aus dem Begriffe Gottes als der Liebe ableiten will, sofern diese die ewige Nothwendigkeit eines Anderen, das als Gegenstand dieser Liebe für Gott und mit ihm vorhanden sein soll, in sich schließe. Bis in diese Anschauung eines innergöttlichen Lebens nach Maßgabe trinitarischer Speculationen reicht freilich die johanneische Aussage nicht. Aber Frommann hat noch eine andere Seite hervorgehoben, wenn er davon spricht, daß Johannes auf die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ausgegangen sei und seine Gnosis hierzu den Begriff des Logos, wie er im Alten Testamente gegeben und durch das philosophische Judenthum mehr entwickelt war, benutzt habe, so daß er dann diesen Logos als den Sohn ansehen lernte. Gegen diese Aufstellung wird sich in der That wenig einwenden lassen. Der Unterschied zwischen derselben und zwischen der Weiß'schen Ansicht besteht am Ende darin, daß dort angenommen wird, der Logosbegriff habe im johanneischen Gedankenkreise selbstständig seinen Raum für sich behauptet, während er nach Herrn Weiß lediglich zur Bereicherung der Idee vom ewigen Sohne gedient hätte. Man muß aber hiergegen sogleich die Frage erheben: warum nennt dann Johannes den, der vor der Welt bei Gott war, eben nur den Logos und nicht den Sohn? Warum läßt er eben den Logos Fleisch werden und nicht den Sohn? Ist er in der That so gar nicht über das ihm durch seine Anschauung von Jesu und durch dessen Lehre Gegebene hinausgegangen, so ist schwer zu begreifen, daß er nun doch all das Neue, was er dazu hinzugethan hat, lediglich an den Namen und Begriff des Logos knüpft. Offenbar hängt das eben damit zusammen, daß ihm diese ganze Gedankenreihe wirklich am Logosbegriff hing und er davon die Anschauung des Sohnes bewußt oder unwillkürlich unterschieden hat. Es ist eben der Logos, durch den die Welt geschaffen ist, und nicht der Sohn. Es ist der Logos, dessen Leben als das Licht in der Welt wirkte zu der allgemeinen Gottesoffenbarung, die vor der Erscheinung des Sohnes leuchtete, und nicht der Sohn. Dies kann man nicht scharf genug auseinanderhalten, wenn man der johanneischen Darstellung gerecht werden will, und zwar gerade um so mehr, je mehr wir jetzt beides ohne Weiteres zusammenzuwerfen geneigt sind. Und was liegt denn dann in den Aussagen des Prologs Anderes, als was eben Frommann behauptet hat, nämlich eine allgemeine Bestimmung des Verhältnisses zwischen

Gott und der Welt? Auf dieses Verhältniß geht die ganze Abzweckung des ersten Theiles des Prologs. Die ersten Worte desselben sind nur als die Erklärung der für dasselbe nothwendigen Voraussetzung anzusehen. Johannes wollte nicht über das Verhältniß des Logos zu Gott reden. Der Logos ist das Wort Gottes. Daß dieses im Anfang bei Gott war und daß es Gott war, das ist nothwendig zu wissen, wenn man begreifen will, welche mittlerische Stellung dieses Wort zu der ganzen Schöpfung einnahm, und in diesem Sinne ist es vorausgestellt. Weil es im Anfang bei Gott war, geht es allen Dingen vorher und können alle Dinge durch dasselbe geworden sein. Weil es bei Gott selbst Gott war, kann ihm diese ganze göttliche Thätigkeit zukommen, kann es der Vermittler dafür sein. Ganz anders müßte dieses sein, wenn in dem Begriffe des Logos für Johannes irgendwie die göttliche Vernunft mitbegriffen wäre. Dann wäre zunächst nöthig, zu zeigen, welches Verhältniß zwischen ihm und Gott selbst waltet. Aber der Logos ist eben nur das Wort, und weil er nur dies ist und demnach keinen selbstständigen Inhalt hat, keine inhaltliche Anschauung damit verbunden ist, genügt eben diese allgemeine Hinweisung.

Dagegen zeigt sich nun sogleich im Folgenden, was eigentlich erklärt werden soll. Der Aussage, daß Alles durch den Logos geworden, ist der größte Nachdruck dadurch gegeben, daß dieselbe sofort in einer ausschließenden Form wiederholt wird (3.). Es kommt Alles darauf an, zu fassen, daß der Logos der alleinige und ausschließliche Vermittler der ganzen Schöpfung ist, weil eben der Zusammenhang des Geschaffenen, der Welt, mit Gott erklärt werden soll. Wie die ganze Schöpfung durch den Logos geschaffen ist, so hat sie eben durch ihn Theil am Leben: in ihm war Leben. Die Satzabtheilung, welche das ὃ γέγονεν V. 3. zum folgenden Verse ziehen wollte, wenn sie auch nicht richtig ist, ist doch von einem nicht unrichtigen Gedanken über den Sinn der Aussage ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ausgegangen. Es ist nicht das dem Logos immanente Leben oder vielmehr diese Immanenz selbst hierdurch bezeichnet, sondern der Satz kann nur in seiner Beziehung auf das Vorige gefaßt und in derselben dahin gedeutet werden, daß überhaupt Leben, sofern es ist, nur in ihm ist. Aber eben deßwegen, weil Leben in ihm, in dem schöpferischen Logos, ist, deßwegen ist es auch ἡ ζωή, es ist das göttliche Leben, welches als solches zum φῶς wird, nämlich für die Geschöpfe, welche desselben ebenso bedürftig wie empfänglich sind, also zum φῶς der Menschen.

Dieses Licht aber scheint in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht ergriffen. Eben darum ist sie Finsterniß, ist diese in der Menschenwelt vorhanden, weil das Licht nicht angeeignet wird. Von sich aus erleuchtet dieses Licht jeden Menschen (9.), aber weil sie es nicht ergreifen, sind sie in der Finsterniß. Hierin liegt offenbar, daß eben das Geschöpf als solches, sofern es nicht von der wesentlichen Gotteswirkung, der Gottesoffenbarung, durchdrungen ist, in der Finsterniß ist. Und daraus ergibt sich dann wieder, warum der große Nachdruck darauf gelegt wird, daß die ganze geschaffene Welt durch den Logos geschaffen und daß ihr Leben durch ihn vermittelt ist. Denn von hier aus fällt das rechte Licht auf die thatsächliche Finsterniß. Ihr thatsächliches Bestehen wird dadurch unter eine Ursache gestellt, welche Nichts mit der Schöpfung selbst zu thun hat, sondern trotz ihrer vorhanden ist. Diese Gedanken haben ihre ganz bestimmte Beziehung zu dem Folgenden. Sie bilden die Grundlage, auf welcher sich die Sätze aufbauen, daß, als das wahrhaftige Licht kam, die Welt es nicht erkannte, obwohl sie es hätte erkennen sollen, und daß es in das Seinige kam und von den Seinigen nicht aufgenommen wurde (10. 11.). Ja, man kann sagen: sie leiten damit die ganze folgende Geschichte des Evangeliums ein. Jesus kommt als der Sohn Gottes und bietet der Welt Licht und Leben an. Aber sie nehmen es nicht an. Das johanneische Evangelium ist mit seiner ganzen Darstellung diesem Widerspruch zugewendet. Fast von Anfang an geht es darauf aus, zu zeigen, wie diese Krisis herbeikam und sich erfüllte. Eine der ersten Reden Jesu beschäftigt sich damit. Er hat 3, 17. gesagt, daß er nicht zum Richten, sondern zum Retten gekommen ist. Dennoch vollzieht sich durch Glauben und Unglauben der Einen und der Anderen von selbst ihm gegenüber ein Gericht (18.). Woher entsteht nun dieses Gericht? Diejenigen, deren Thaten böse sind, wollen vom Lichte Nichts, damit ihre Thaten nicht durch dasselbe überwiesen werden, darum lieben sie die Finsterniß mehr. Und aus dem entsprechenden Grunde kommt derjenige zum Gericht, der die Wahrheit thut, weil er seine Werke, als in Gott gethan, in demselben offenbar lassen werden will (19. 20.). Wie nun weiterhin ihm offene Feindschaft entgegentritt, da muß er ihnen erklären, welchen Grund es hat, daß sie ihn nicht erkennen, nämlich den, daß sie von Gott selbst, der ihn gesandt hat, gar Nichts wissen, ihn nicht gesehen, nicht gehört haben, sein Wort nicht in sich tragen (5, 37 f.). Ja noch mehr: es stellt sich heraus, daß eben nur ein Theil ihn zu erkennen vermag, weil

nur diese vom Vater gezogen, vom Vater ihm gegeben sind (6, 37. 39. 44. 65.). Die Anderen aber, welche der Wahrheit widerstreben und ihn selbst mit ihrem Haß verfolgen, sind eben ihrem Wesen nach *ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τούτου τοῦ κόσμου* (8, 23.), sie sind nicht frei (8, 34 f.), sie sind nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel (8, 42. 44.). So hatte sich Jesus selbst über diese Dinge ausgesprochen. Der Fortschritt darin entspricht dem natürlichen Gange der Sache, der Entwicklung der Feindschaft der Welt gegen ihn. Diese stellt er dar, wie sie ist, und betont immer mehr das Wesenhafte darin. Seine Reden sind das Ergebniß der jedesmaligen Veranlassung. Sie belehren nicht darüber, wie dies Alles in den letzten Gründen zusammenhängt, und der Evangelist hat dies ebenso wiedergegeben, wie es geschehen ist. Aber wenn Jesus selbst nur den Zweck hatte, den Ungläubigen zum Bewußtsein zu bringen, wie sie eben mit ihrem ganzen Wesen Gott und seinem Gesandten entfremdet sind, so hat nun der Apostel die Thatsache dieses ganzen Kampfes als solche vor Augen, sie ist der Gegenstand seiner Darstellung; er hat sie darum auch zurechtzulegen und zu erklären. Dazu gehört, daß er nun in die letzten Zusammenhänge zurückgeht und daran zeigt, wie diese Entfremdung keine uranfängliche, so zum voraus bestimmte ist, wie sie vielmehr nur in dem Thun der Menschen, in ihrem Verhalten gegen die Offenbarung Gottes überhaupt liegt. Er weist hier für die ganze Menschheit überhaupt nach, was der Apostel Paulus Röm. 1. und 2. für die Heiden insbesondere nachgewiesen hat. Dies ist der Zweck der allgemeinen Aussagen des Prologes über das Verhältniß des Logos zur Welt und zur Menschenwelt insbesondere, die darum ihre Spitze in 1, 10 f. haben. Aber über diese allgemeinen Dinge überhaupt und insbesondere über das Verhältniß seiner Person zu der allgemeinen Gottesoffenbarung und zu der Vermittelung derselben hatte sich Jesus selbst nicht lehrhaft ausgesprochen. Hier also hatte der Evangelist Etwas selbstständig zu geben, und das ist der Raum für seine eigene Speculation. Ob wir diese nun eine aprioristische nennen oder nicht, ist eine Wortfrage. Aber unverkennbar ist, daß er damit ein Gebiet betreten hat, in welchem er zunächst nicht von der Thatsache der Offenbarung in Jesu ausging und nur diese erweiternd sich zurechtlegte, sondern es handelte sich eben darum, den Grund zu finden, durch welchen dieselbe in ihren letzten und höchsten Zusammenhang gestellt wird, und zu diesem Zwecke mußte er das Verhältniß der Welt zu Gott und der göttlichen Offenbarung für

sich und selbstständig zum Gegenstande seiner Darstellung machen, wie er dies auch unstreitig gethan hat.

Aber es versteht sich von selbst, daß er hierbei auch neue Begriffe schaffen oder doch die gegebenen anders entwickeln mußte. Vor Allem die ζωή in 1, 4. Wenn der Gedanke der ist, daß eben soweit das natürliche Leben sich erstreckt, auch nothwendig die Wirksamkeit des göttlichen Logos reichte, da ja Leben überhaupt nur in ihm ist, so muß der Begriff der ζωή hier in etwas anderem Sinne gefaßt sein, als er sonst im Evangelium steht, nämlich in den Reden Jesu. Er ist, wie Ewald, bibl. Jahrbb. V. S. 193., es bezeichnet hat, ein Mittelbegriff und Uebergang, nämlich von der vor- und überweltlichen Wirksamkeit des Wortes zu seiner Wirksamkeit als Licht der Menschen. Dieser Mittelbegriff ist eben das allgemeine und natürliche Leben, welches nicht nur bei der Schöpfung von ihm selbst gepflanzt wird, sondern welches auch weiterhin und ganz allgemein überhaupt nur durch ihn oder vielmehr in ihm vorhanden ist und welches sich dann als geistiges Leben im Menschen zum Lichte gestaltet. Diese zunächst, wie oben gezeigt, durch das artikellose Stehen der ζωή sich aufdringende Erklärung bestätigt sich dadurch, daß nachher eben nicht der Begriff des Lebens es ist, der bei der persönlichen Offenbarung in Christo zu Grunde gelegt wird, sondern der des Lichtes. Wäre die ζωή in 1, 4. als das wahre göttliche Leben gedacht, zu dessen Theilnahme als höchstem Gute die Menschen bestimmt sind, so wäre, entsprechend dem Eingange des ersten Briefes, wohl eben diese ζωή als das in Christo Geoffenbarte gesetzt. Aber der Begriff der ζωή, wie er im Prologe der Entwicklung dient, ist nicht das höchste Gut der Offenbarung. So unterscheidet derselbe sich doch wesentlich von dem Gebrauche in den Reden Jesu, welchem dagegen der Eingang des Briefes sehr nahe steht. Die ζωή kommt in den Reden bekanntlich überhaupt am häufigsten in der näheren Bestimmtheit als ζωὴ αἰώνιος vor, oder es ist diese Bestimmung, wenn nicht im Worte selbst, doch wenigstens im Zusammenhange gegeben. So erscheint sie in C. 3. 5. und 6. als das höchste Heilsgut der Erlösung. Darum nennt sich Jesus in C. 6. den ἄρτος τῆς ζωῆς und werden seine Worte in 6, 63. 68. als Worte des Lebens bezeichnet. Und wenn er 8, 12. sich das φῶς τοῦ κόσμου nennt, so erläutert er dies sofort dahin, daß der, der ihm folgt, das φῶς τῆς ζωῆς haben wird. Sein Erleuchten besteht also wesentlich darin, daß er das Leben zeigt oder zu demselben führt. Die Stellung der Begriffe ist hiernach hier eine

wesentlich andere als die im Prologe. Und so als höchstes Heilsgut, wie die ζωή in den Reden erscheint, ist sie im Eingange des Briefes aufgefaßt als das Wesen, das durch Christum geoffenbart ist und das so von Gott selbst, bei dem es war, ausgeht. Aber schon dort hat die Nebenbemerkung περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς gezeigt, daß der Apostel diese Anschauung auf eine noch höhere zurückzuführen wisse, und indem nun diese im Prologe des Evangeliums ausgeführt ist, tritt in der That der Begriff der ζωή zurück, eben weil der λόγος der Hauptbegriff und Ausgang geworden ist. Der Logosbegriff hat den des Lebens in sich aufgenommen; der letztere ist dadurch zu einem Mittelbegriffe geworden, und entsprechend der Art des Logosbegriffes ist dann die Offenbarung des Heiles selbst unter den Begriff des Lichtes, die Anschauung des φῶς, gestellt. Am nächsten mit der Aussage des Prologs in 1, 4. verwandt ist offenbar das Wort Jesu Joh. 5, 26. Wenn hier Jesus sagt: Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben zu haben in sich selbst, so scheint dies auf den ersten Blick eine Bestätigung dafür zu geben, daß wir das ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν in Joh. 1, 4. von dem wesentlichen göttlichen Leben, das, wie im Vater selbst, so auch in dem bei ihm seienden und göttlicher Natur theilhaftigen Wort ist und dem ganzen Umfange des Lebens als mitgetheilten Heilsgutes entspricht, zu verstehen hätten. Aber sieht man genau auf den Zusammenhang, so ist eben das Wort 5, 26. selbst nicht eine Erklärung über das eigenthümlich göttliche Leben; es ist die Begründung (γάρ) für die bestimmte vorhergehende Versicherung, daß der Sohn durch seinen Ruf einst die Todten auferwecken und ihnen das Leben wiedergeben werde. Das, was er so gibt, hat er ἐν ἑαυτῷ, wie es der Vater hat und ihm gegeben hat. Hier ist also ganz bestimmt nicht von dem innergöttlichen Leben, sondern von dem natürlichen Leben, das er mitzutheilen hat, oder von der Schöpfermacht, welche ihm so gegeben ist, die Rede. So zeigt sich zwar, wie die eigenthümliche Begriffswendung des Prologes an die thatsächlichen Verhältnisse und Anschauungen, welche sich aus dem Werke und der Lehre Jesu ergaben, anknüpfen konnte, indem der, von welchem die Auferweckung ausgeht, als der schöpferische Lebensvermittler überhaupt gedacht wurde. Daß aber eben diese Seite im Prologe zur Hauptsache gemacht wird, hängt mit der in demselben aufgestellten Logosidee zusammen, sowie mit der Absicht, zu zeigen, wie das gesammte Leben der Geschöpfe im Zusammenhang mit Gott und als Leben unter dem Einflusse seiner Offenbarung

stand. Wie dabei auch der Begriff des φῶς seine eigenthümliche Gestaltung erhalten mußte, dies ist im Bisherigen schon mitberührt. In den Reden Jesu hat derselbe durchaus blos die Stellung, daß die vermittelnde Thätigkeit der Offenbarung in ihm ausgedrückt ist. So ist es nicht nur, wie gezeigt, in 8, 12., sondern noch deutlicher in 9, 5. Jesus ist das Licht der Welt, so lange er in der Welt ist, das heißt, so lange eben seine persönliche Verkündigungsthätigkeit dauert. Ebenso sagt er 3, 19., das Licht sei in die Welt gekommen, aber in dem Sinne, daß es dadurch Tag wird über die Natur der Werke, welche die Menschen gethan haben, nämlich ob dieselben aus der Wahrheit sind oder ob sie böse sind. Also auch hier ist es lediglich die aufdeckende, enthüllende Thätigkeit, welche damit ausgedrückt ist. „Dagegen ist wohl kein Zweifel, daß der Evangelist, wie er im Prologe selbst redet, den Begriff des φῶς anders gewendet hat. Hier handelt es sich nicht mehr blos um die offenbarende Thätigkeit, sondern um die Gottesoffenbarung selbst in ihrem Inhalt und ganzen Einfluß auf das Leben, also um das wesenhafte Licht. Es ist die göttliche Mittheilung selbst, welche die Finsterniß nicht ergriffen hat, also die göttliche Lebensgemeinschaft, aus der sie sich hierdurch hinausgestellt hat, 1, 5., und demnach kann, daß das Leben das Licht der Menschen war (1, 4.), eben nur sagen, daß dieses vom Logos auf alles Geschöpf ausgehende Leben im Menschen sich als die gottoffenbarende, gotteinende Macht darstellt. So ist dann was in Jesus zur persönlichen Erscheinung kommt, eben das wahrhaftige Licht (9.), das zwar an sich schon jeden Menschen erleuchtet, sofern alle Wirkung der Gottoffenbarung die seinige ist, das aber nun selbst, wie es ist, in seiner ganzen Fülle in die Welt eintreten soll. „Das Licht kommt in die Welt“ ist ganz dasselbe seinem Werthe nach, wie daß das Wort Fleisch wird. Während die ζωή nur die schöpferische Thätigkeit des Wortes ausdrückt, wird das Licht selbst an die Stelle des Wortes gesetzt, weil in ihm der Gedanke der höchsten Gottesoffenbarung ebenso wie im Worte selbst, wenngleich nur in der begrenzteren Anwendung auf das geistige Leben in der Welt, gesetzt ist. Nur an Einem Orte wiederholt sich im Munde Jesu der Begriff, welchen das φῶς im Prologe hat, nämlich 12, 36., wo die Aufforderung lautet, εἰς τὸ φῶς zu glauben, und zwar um dadurch υἱοὶ φωτός zu werden. Also ist hier das φῶς nicht nur der Gegenstand des Glaubens oder das Wesen dessen, was in Christo geoffenbart wird, sondern es ist eben deßwegen auch die bestimmende Lebensmacht, deren Zugehörigkeit über

die grundsätzliche Art des christlichen Lebens entscheidet. Aber diese Verwendung geschieht nun eben in derjenigen Rede Jesu, in welcher der Evangelist seine Anschauung von dessen Verkündigung und Sendung überhaupt zusammenfaßt und die deßhalb dem Prolog am nächsten steht [1]). Von hier offenbar geht dann die Verwendung des Begriffes φῶς im ersten Briefe aus. Nachdem das Licht so als der Inhalt der Offenbarung Gottes durch das Wort an die Geisterwelt gedacht ist, mußte es nahe genug liegen, auch den weiteren Schritt zu thun und das Wesen Gottes selbst unter diese Anschauung des φῶς zu stellen. Gott ist dann Licht oder er ist im Lichte, und diese Anschauung muß alles das in sich als ursprüngliche Vollkommenheit begreifen, was sich abbildlich im menschlichen Leben, sofern und soweit es unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarung steht, ausprägt. Die Aussage: Gott ist Licht, entspricht, wie oben gezeigt ist, ganz der anderen, daß wir im Lichte wandeln, wenn wir von dem Inhalte seiner Offenbarung, das heißt doch auch von seinen Geboten, geleitet sind, wenn wir deßhalb der Finsterniß entsagen oder einfach nicht sündigen. Wie die Begriffe Licht und Leben so im Zusammenhange des Prologs eine neue Gestalt gewonnen haben, so muß man von dem des λόγος selbst sagen, daß er geradezu ein neuer ist. Doch ist auch dieser nicht ohne Anknüpfung in den Reden Jesu. Nicht nur liegt diese darin, daß Jesus gern das Ganze seiner Verkündigung unter den Begriff seines λόγος schlechthin zusammenfaßt, 5, 24. 8, 31 ff. 14, 23. 15, 3.; sondern er redet auch von einem λόγος Gottes schlechthin als dem Inhalt und Mittel seiner Offenbarung zugleich. Dieser λόγος ist zu den Propheten gekommen, 10, 35., und durch Jesum gegeben, 17, 6. 14., so zwar, daß er hier als die Wahrheit schlechthin erscheint, 17, 17. Ja Jesus schreibt diesem λόγος, welchen er geredet, die Macht zu, am letzten Tage zu richten, 12, 48. So weit entfernt dies von einer Hypostasirung desselben ist, so hervortretend ist doch darin der Zug der gegenständlichen Anschauung, welche sich mit diesem Begriffe verbindet.

Will man der johanneischen Logoslehre gerecht werden, so muß man aber nicht nur das selbstständige Gebiet der höheren Erkenntniß anerkennen, welches dieselbe sich geschaffen, sondern man muß festhalten, was schon wiederholt bemerkt ist, daß Johannes den Logos und den

---

[1]) Dies zur Ergänzung des Jahrb. 1857. S. 166 ff. Gesagten.

Sohn so bestimmt auseinandergehalten hat [1]). In dieser Beziehung sind es gerade die eigenen Aussagen des Apostels, welche von ihrer Seite aus ergänzen, was wir an den Reden Jesu beobachten müssen. Zeigen nämlich die letzteren, daß bei allen bestimmten Erklärungen über himmlische Herkunft und göttliche Sendung des Sohnes von oben her doch sein ganzes Selbstbewußtsein nicht in diesem vorigen Sein wurzelt und sein Sohnesbewußtsein vielmehr die Grundlage eines Gottschauens und einer Gotteinigung in diesem Leben hat, so erklärt gerade die Logoslehre des Apostels, warum er in der Darstellung der Reden Jesu, auch abgesehen von geschichtlicher Gewissenhaftigkeit, selbst seinen eigenen Begriffen nach nicht weiter gehen konnte, als er wirklich gegangen ist.

Es ist schon hervorzuheben, daß die erste Anschauung, die der Prolog vom Kommen Christi gibt, sich an den Begriff des Lichtes anknüpft. Indem die Bedeutung des Täufers hervorgehoben wird, welche eben darin besteht, daß er über das Licht Zeugniß gibt (1, 7. 8.), wird der Gedanke abgewehrt, als ob er selbst schon die höchste Offenbarung gebracht hätte, und zwar mit den Worten: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*. Wenn der Apostel unter dem Worte und Lichte sich ohne Weiteres den Sohn gedacht hätte, so wäre es hier schon nahe gelegen, wo es sich um das Verhältniß der Personen handelte, der Person des Täufers eben die Person des Sohnes gegenüberzustellen, aber es geschieht dies eben darum nicht, weil er in diesem Augenblicke noch ganz von der Anschauung des Wesens und Wirkens dieses Vermittlers ausgeht, wie es vor seiner menschlichen Geburt ist, und hier keinen anderen Begriff als den des Logos oder des Lichtes hat. Deßwegen ist es auch nicht der, von dem das Licht ausgeht oder bisher schon ausgegangen ist, sondern das Licht selbst, das eben als solches diese Wirkung hat (*φαίνει*, 5.), das in die Welt kommt (9.), und dieses Licht als solches hätten die Seinigen in ihm erkennen sollen, indem sie nun seine Person sahen (*αὐτόν*, 10. 11.). Die ihn dann annahmen, thaten dies dadurch, daß sie an seinen Namen glaubten (12.). Dieses *ὄνομα* ist kein anderes als das des *υἱός*, aber da ihm dieses jetzt erst zukommt, wo es sich um den Glauben an ihn in seiner Erscheinung

[1]) Für das Obige darf auch auf die unbefangene und scharfsinnige Untersuchung Niedner's in der Zeitschrift für historische Theologie, 1849. SS. 337 bis 382., verwiesen werden, so leicht sich das Abweichende beider Auffassungen ergibt.

im Fleische handelt, so ist dasselbe eben der Ausdruck dafür, daß in dieser menschlichen Persönlichkeit das Licht in die Welt gekommen ist. Nicht anders stellt sich dies endlich dar, wo nun davon die Rede wird, wie diese menschliche Persönlichkeit entstanden ist, von der Fleischwerdung des Logos selbst. Es ist also nicht blos das Licht, das vom Worte ausgeht, es ist dieses Wort selbst, das Fleisch wurde, 1, 14.; die höchste Kraft selbst, von welcher alles Offenbarungswirken ausging, ist zur Erscheinung gekommen, und diese Erscheinung hat ihrem Wesen entsprochen durch die δόξα, welche sie schauen ließ; der so Erschienene zeigte sich allerdings als der Eingeborene vom Vater; aber dies ist er nicht als der λόγος, sondern als der λόγος σὰρξ γενόμενος, also eben als die menschliche Persönlichkeit, welche er geworden ist. Wir sind genöthigt, so zwischen dem λόγος selbst und dem μονογενὴς υἱός zu unterscheiden, nicht nur weil er μονογενής erst genannt wird, wo eben von dem die Rede ist, was die Augenzeugen seines irdischen Lebens an ihm geschaut haben, sondern auch wegen des Ausdruckes μονογενὴς παρὰ πατρός selbst. Denn das ist das Wesen des λόγος, daß er als solcher πρὸς τὸν θεόν ist; was aber vom Vater her ist, παρὰ πατρός, das kann nur der geschichtliche Christus sein. Also ist eben hier ganz bestimmt die Grenzlinie zwischen dem λόγος und dem υἱός zu erkennen. Und damit stimmt dann auch überein, wie diese irdische Erscheinung vom Standpunkte des Logosbegriffes selbst aus geschildert wird. Man hat auf die Anschauung, welche in ἐσκήνωσεν liegt, Gewicht gelegt, was um so berechtigter ist, als sich daran das ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν in unverkennbarer Gedankenverbindung anschließt. Der Logos ließ seine Herrlichkeit schauen, indem er seine Hütte unter den Menschen aufschlug, wie Gott seine Hütte im Lager der Israeliten gehabt und mit seiner Herrlichkeit da gewohnt hatte. Es ist also das wesenhafte Einwohnen, die ruhende Gegenwart des offenbaren Gottes, was in dieser Fleischwerdung angeschaut wird, sobald man nämlich auf den Ausgang der Erscheinung, das Gotteswort, selbst sieht. Alle Vorstellungen des persönlichen Auftretens und Handelns, wie sie eben dem Sohne als solchem, also der gewordenen Persönlichkeit, zukommt, bleibt hierbei ausgeschlossen, so lange es sich vom Logos selbst handelt. Und dies wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß es in 1, 18. heißt: der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß war, der hat es erzählt. Wenn die so begründete Persönlichkeit der eingeborene Sohn heißt, so versteht es sich von selbst, daß von diesem Sohne ausgesagt

werden kann, was dem Logos, welcher der Sohn geworden ist, zukommt, oder daß der Sohn auch rückwärts gedacht wird; aber eben das ist es, was wir festzuhalten haben, daß dies nur in solchem Rückwärtsdenken geschieht; über den Logos selbst ist damit Nichts gesagt, und nie würde er selbst wohl in der Erklärung seines vorzeitlichen Seins mit solchen Worten genannt und beschrieben sein; aber der einziggeborene Sohn, der eben durch sein Verhältniß zum Logos dies ist, konnte allerdings über das Wesen Gottes vollgenügende Aufschlüsse geben, weil er als Logos beim Vater gewesen war. Man hat nun freilich die Persönlichkeit des Sohnes im Logosbegriffe schon im Eingange selbst, 1, 1., sicher nachweisen zu können geglaubt und dabei besonderes Gewicht darauf gelegt, daß nicht nur überhaupt der λόγος neben Gott aufgestellt wird, sondern daß es von ihm heißt: er war πρὸς τὸν θεόν, wo in πρὸς τόν die Hinzubewegung liege, welche eben den subjectiven Charakter dieser Vereinigung von Person mit Person bezeuge. Allerdings ist das πρὸς τόν bezeichnend. Aber wie überhaupt in der ganzen Stelle Nichts ist, was uns zur Annahme einer trinitarischen Speculation berechtigen würde [1]), so ist dies ganz besonders mit dieser Wendung der Fall. Sie erklärt sich ganz einfach aus dem Folgenden, sowie aus dem richtig verstandenen Begriffe des λόγος selbst. Dieser ist eben das Wort, das Offenbarungswort, und das Folgende hat ja ganz den Zweck, diese göttliche Offenbarung durch das Wort darzuthun. Ist nun in der Offenbarungsthätigkeit das Wort von Gott hinausgewendet, so mußte eben von seinem ursprünglichen Zustande gesagt sein, daß es noch zu Gott hingewendet war. Das ist die einfache und genügende Ursache dieser Darstellung. Frägt man nun, ob mit allem dem die Unpersönlichkeit des λόγος bewiesen werden wolle, so werden wir nicht anstehen zu antworten, daß die Persönlichkeit desselben im Sinne der Dogmatik nicht im johanneischen Prologe ausgesagt ist, aber sie ist auch nicht verneint. Es stehen sich hier zwei Begriffsreihen gegenüber, die auf ganz anderen Grundanschauungen des Denkens ruhen und zwischen welchen sich daher eine solche einfache Deckung der Begriffe überhaupt nicht herstellen läßt. Wir kommen vielleicht der johanneischen Anschauung am nächsten, wenn wir in unserer Schulsprache sagen: der Logos ist ein Princip oder vielmehr das Princip schlechthin. Aber auch diesem Begriffe hängt wiederum eine Ausschließlichkeit gegen den hypostatischen

[1]) Vgl. Schenkel, christliche Dogmatik, II, 2. S. 570.

Charakter an, durch welche eine Beeinträchtigung des johanneischen entsteht. Ebenso wenig darf man, wenn zwischen dem Logos, der noch zu Gott hingewendet ist, und seiner Thätigkeit unterschieden wird, sofort an die spätere Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός denken. Denn diese war nur möglich, als man schon über den einfachen johanneischen Begriff des Wortes längst hinausgegriffen hatte. Das Wesentliche der johanneischen Begriffe ist, daß er transscendent gelassen hat, was transscendent ist. Wie schwer sich aber die johanneische Weise zu reden und zu denken unmittelbar auf unsere dogmatischen Begriffe anwenden und damit vergleichen lasse, das zeigt eben deßwegen sich am schlagendsten in dem Satze: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Es ist ebenso unrichtig, zu behaupten, der Apostel zeige damit an, daß der λόγος selbst nur mit der Hülle des Fleisches umgeben worden sei, als es vergebliche Mühe ist, in dem Ausdrucke selbst nachzuweisen, daß unter der σάρξ die vollständige menschliche Persönlichkeit verstanden sei. Eine solche hat Johannes sicher vor Augen gehabt, und es läßt sich leicht in seiner geschichtlichen Darstellung zeigen, wie er die sämmtlichen Bestandtheile derselben voraussetzt. Aber hier redet er nun einmal allerdings nur vom Fleische; denn darin lag eben die volle menschlich-irdische Wirklichkeit. Dieses einfache Wort tritt also an die Stelle der Erklärung in 1 Joh. 1, 1., daß sie, die Augenzeugen, das, was von Anfang war, gesehen, gehört und betastet haben. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß der Logos selbst σάρξ geworden ist. Eine Antwort auf die uns naheliegende Frage, ob der Logos damit aufgehört habe, Logos zu sein, und mithin ganz in dieser menschlichen Erscheinung aufgegangen sei, ist zu geben nicht möglich. Soweit wir die johanneische Gnosis kennen, beschränkt sie sich eben darauf, die Begründung für den Ursprung des Sohnes Gottes, sowie er sich auf Erden gezeigt hat, und das Verhältniß seiner Offenbarung zur allgemeinen Weltoffenbarung zu geben. Von dem Augenblick an, wo sich die ganze Logosoffenbarung im Sohne sammelt, steht der Apostel auf dem geschichtlichen Boden und hat es nur noch mit dem Sohne zu thun. Und das eben, nicht mehr, liegt in: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο [1]).

---

[1]) In diesem Sinne erkenne ich gern mit Baur, die Tüb. Schule, 2. Aufl. S. 118., an, daß der göttliche Logos und der menschliche Jesus in unvermittelter Weise im Evangelium neben einander stehen. Nur kann ich darin den inneren Widerspruch nicht finden, weil ich darin nicht ein doppeltes Selbstbewußtsein sehe.



Auch von dieser Seite also, glaube ich, folgt aus der Unterscheidung, die wir zwischen den johanneischen Aufstellungen und den Reden Jesu machen, sowie der entsprechenden Auffassung der letzteren, nicht das, was Meyer (Comment. 4. Aufl. S. 228.) als unerträgliche Folge bezeichnet hat, nämlich daß Johannes den Herrn in einem so großen Hauptstücke seiner Lehre mißverstanden hätte. Sondern ich halte dafür, daß diese Folge nur dann eintritt, wenn wir die johanneische Lehre im Sinne unserer Dogmatik darstellen, statt sie einfach zu nehmen, wie sie ist, indem sie dann zu den Selbstaussagen Jesu Nichts hinzugethan hat, was denselben eine wesentlich andere Deutung gäbe; vielmehr trifft sich das Hinzugethane mit ihnen nur an der Grenze und ergänzt das Selbstzeugniß Jesu nur in einem wesentlich mit demselben übereinstimmenden Sinne, mindestens einem solchen, welchen sie nicht kreuzt. Und es wäre vielleicht unserer Dogmatik zu wünschen, daß auch sie auf den einfachen Boden der johanneischen Gnosis zurückkehrte, wobei freilich das Lieblingskind der trinitarischen Speculation weniger gepflegt werden könnte. Mindestens aber sollten wir dahin gelangen, immer mehr ohne Vorurtheil die biblischen Schriftsteller nur das sagen zu lassen, was sie wirklich selbst sagen, und nicht das, was das Dogma daraus gemacht hat, so schwer dies auch sein mag, nachdem ihre Voraussetzungen allmählich in Fleisch und Blut unseres Denkens über diese Dinge übergegangen sind.

Für das johanneische Evangelium aber ist eben diese Befreiung und Herstellung seiner wirklichen Aussagen deßwegen von ganz besonderer Bedeutung, weil in der That das ganze Urtheil über seine geschichtliche Stellung davon abhängt [1]). Wie kann man im Ernste glauben, daß ein Apostel, welcher Jesum gekannt hat, welcher mit ihm umgegangen ist, welcher den besonderen Vorzug seines engsten Vertrauens genossen, die tiefsten Blicke in sein inneres Leben gethan und seinen Geist in der lebendigsten Weise sich angeeignet hat, — daß ein solcher dem Herrn ein transscendentes Bewußtsein oder eine transscendente Erinnerung zugeschrieben habe, eine Sache, die beiläufig ein logischer Widerspruch ist und eben deßwegen schon, wie sie die wahre Menschheit Jesu vollständig aufhebt, so auch ein menschliches Verhältniß der Seinigen zu ihm völlig unmöglich gemacht haben würde? Man hat nunmehr oft genug derjenigen Kritik gegenüber, welche den Ursprung

---

[1]) Vgl. hierüber besonders Hase, die Tüb. Schule, Sendschreiben ꝛc. S. 19.

des Evangeliums in das zweite Jahrhundert setzt, gesagt, es zeichne sich ja gerade vor den Schriften dieses Jahrhunderts, besonders den christologischen Schöpfungen desselben, durch seinen ganz davon verschiedenen Geist, seine ganz andere, apostolische Denkweise über Jesum aus. Man hat gefragt, wo denn die bestimmten Anknüpfungspunkte seien, durch welche sich diese Schrift in die Entwicklung des Dogma's im zweiten Jahrhundert einreihen lasse. Nun — diese Frage ist wohl schnell genug beantwortet, wenn man die oben gezeichnete Vorstellung dem Apostel unterschiebt. Hat Johannes das Evangelium geschrieben, so ist eben das die Frage, die wir uns zu beantworten haben: wie konnte er von seiner menschlichen Erfahrung des Gottmenschlichen aus in Jesus den uranfänglichen Logos Gottes finden? Ist es möglich, nachzuweisen, daß er dies auf eine Art gethan hat, in welcher ihm der Sohn Gottes, den er kannte, nicht selbst transscendent geworden ist, wenngleich er sein innerstes Wesen auf ein transscendentes Princip bezogen hat, daß also seine Gnosis nicht das Geschichtliche selbst umgestaltet, sondern nur diesem den allgemeinen Zusammenhang und die begriffliche Voraussetzung geben wollte, und gerade damit die menschlich-wirkliche Erfahrung zurechtlegen, dann dürfen wir an der apostolischen Abfassung des Evangeliums festhalten [1]. Im anderen Falle ist es gewiß nichts Anderes als eine Gnosis, die sich am Leben Jesu versucht. Wie streng aber eben dieses Evangelium die Grenzen, um die es sich handelt, eingehalten habe, ist am einleuchtendsten, wenn man die johanneische Lehre über das, was dem geschichtlichen Sein Jesu als des Sohnes Gottes vorausgeht, mit demjenigen vergleicht, was darüber sowohl Paulus selbst als der Verfasser des Hebräerbriefes aufgestellt haben. Hier ist ja offenbar der Sohn Gottes viel unbedenklicher hinaufgerückt in vorzeitliches Sein und Wirken, wenn man gleich mit Recht auch in Phil. 2. und in Col. 1. betont, daß der Apostel niemals von der abgezogenen Anschauung des vorweltlichen Sohnes, sondern immer von der Fülle des Gesammtbildes, in welcher er eben als der geschichtliche Christus mitbegriffen ist, bei seinen Aussagen ausgeht. Nehmen wir zu dieser bedeutsamen Zurückhaltung der johanneischen Gnosis noch das andere

---

[1]) Es ist das unstreitige Verdienst Weiße's, schon lange und so mit besonderem Nachdruck in der Schrift: die Evangelienfrage &c. auf diese Erwägungen hingewiesen zu haben, was man anerkennen muß, wenn man auch mit seinen besonderen kritischen Ansichten über das Evangelium nicht übereinstimmt.

Kennzeichen, daß dem Evangelium eine Lehre von der Erlösung und Heilsaneignung im paulinischen Sinne ganz fehlt, eben weil Alles auf das einfache persönliche Verhältniß der Hingebung an Christum zurückgeführt ist, daß selbst der Brief zwar die entsprechenden Begriffe kennt und streift, aber ebenfalls in jene einfache und ursprüngliche Anschauung aufhebt, so werden wir immer noch sagen dürfen, daß die inneren Merkmale des apostolischen Ursprunges weitaus überwiegend seien.

Es ist vielleicht Nichts so geeignet, diese johanneische Stellung zu beleuchten, als die Vergleichung mit der ganz anderen Auffassung in der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts; und so möge es hier noch gestattet sein, aus dem ältesten und bedeutendsten Vertreter derselben, dem Märtyrer Justin, einiges Bekannte gerade in dieser Richtung hervorzuheben.

Der erste in die Augen fallende Unterschied ist der, daß Justin nicht wie Johannes an der Aufstellung der Logosidee selbst arbeitet, sondern daß er dieselbe durchweg voraussetzt und nur verarbeitet, indem er sie durch philosophische Begriffe bereichert und besonders bemüht ist, den Ursprung des Logos selbst nachzuweisen. Schon der Name des Logos hat die einfache Bedeutung verloren, die er noch bei Johannes hat. Er ist nicht mehr blos das Wort, obwohl gerade die Bildung des Wortes ihm vorzüglich dienen muß, sein Ursprungsverhältniß anschaulich zu machen, sondern er ist ebenso sehr die Vernunft oder wenigstens schwankt die Vorstellung zwischen beidem hin und her. So sagt er dial. c. Tr. 61: Anfangs vor allen Geschöpfen erzeugte Gott aus sich eine gewisse *δύναμις λογική*. Und daß dies heiße: eine vernünftige Kraft, erhellt aus apol. II, 10., wo er sagt, *τὸ λογικὸν ὅλον* sei der um unsertwillen erschienene Christus geworden, nämlich *σῶμα* und *λόγος* und *ψυχή*, und daraus bewiesen wird, warum unsere *διδασκαλία* erhabener sei als alle menschliche, da doch Alles, was Philosophen und Gesetzgeber ausgesprochen und erfunden haben, aus einem nur theilweisen Finden und Betrachten des Logos erarbeitet war. Diese *δύναμις λογική* also heißt Sohn, Weisheit, Engel, Gott, Herr, Logos, auch *ἀρχιστράτηγος*, sowie sie dem Josua nämlich in Menschengestalt erschien. Alle diese Benennungen können ihr gegeben werden, weil sie dem väterlichen Willen dient und aus dem Wollen des Vaters erzeugt ist. Es kommt nun aber Alles darauf an, daß man sich die richtige Vorstellung von ihrem Ursprunge macht, nämlich begreift, wie dabei Nichts vom Wesen Gottes abgeschnitten

wurde, keine Verminderung desselben dadurch erfolgte. Dies läßt sich an zwei entsprechenden Vorgängen deutlich machen. Der erste ist unser eigenes Sprechen. Stoßen wir ein Wort aus, so erzeugen wir es, aber es wird dabei Nichts abgelöst, so daß wir etwas verlören, indem wir das Wort, das in uns ist, herauslassen. Das andere Beispiel ist das eines Feuers, an welchem sich ein anderes entzündet; das erste wird dabei nicht vermindert, sondern bleibt, was es ist, und das andere, an ihm angezündete, seinerseits besteht selbstständig und thut dem ersteren dabei keinen Abbruch. Hiermit ist also die falsche Vorstellung der Abtrennung eines Wesenstheiles durch die Entstehung des Logos abgewehrt. Aber dies ist nicht die einzige, welche zu beseitigen ist. Die andere ist in derselben Schrift C. 128. näher berührt. Es ist die: daß die *δύναμις*, welche in allerlei Gestalten erscheint und hiernach ihre verschiedenen Namen führt, vom Vater selbst gar nicht getrennt werde, sowie das Sonnenlicht unzertrennlich von der Sonne selbst sei, daß der Vater sie je nach seinem Willen zeitweise aus sich hervortreten lasse und dann ebenso wieder an sich ziehe. Sie wäre also nur dem Namen nach etwas Besonderes neben dem Vater selbst. Aber auch dies ist irrig; sie ist vielmehr ein Anderes der Zahl nach. Denn sie ist erzeugt durch die Kraft und den Willen des Vaters, zwar nicht so, daß das Wesen des Vaters selbst einer Theilung unterworfen würde, aber doch eben zu selbstständigem Sein. Es sind also zwei, die einander gegenüberstehen, was sich besonders deutlich beweist, wenn in Genes. 19, 24. die beiden *κύριοι* unterschieden werden, aber auch schon, wenn Gott in Genes. 1. bei der Erschaffung des Menschen in der Mehrzahl spricht. So also wird das Verhältniß des *λόγος* zu Gott festgestellt. Er ist so der *ἕτερος θεός*, das *πρῶτον γέννημα* oder die *πρώτη δύναμις* nach dem Vater, sein *πρωτότοκος* und *μόνος ἰδίως υἱός*. Aber Justin geht auch auf die Ursache seiner Entstehung ein. Gott selbst, der Vater aller Dinge, der Ungezeugte, hat keinen Namen. Er müßte ja sonst einen Anderen vor sich haben, der ihm denselben gegeben hätte. Alle Namen, die man ihm beilegt, sind Bezeichnungen, die man von seinen Wohlthaten und Werken hernimmt. Und wenn nun Justin auch nicht Gott ein überwesentliches Sein zuschreibt, welches einen Mittelbegriff fordert, so ist doch offenbar seine Erhabenheit der Grund für die Erzeugung jener *δύναμις*. Und damit hängt dann zusammen, daß die Hervorbringung des Logos selbst in einer bestimmten Zeit eintritt, nämlich eben da, wo die Offenbarung Gottes mit der Welt-

schöpfung beginnt.[1]). Ueberblickt man diese ganze Gedankenreihe, so erhellt, daß gerade das jetzt Gegenstand der Betrachtung und Aufstellung von Lehrsätzen geworden ist, was bei Johannes noch aus dem Bereiche der letzteren blieb. Die Logoslehre des Prologs geht ganz von der christlichen Offenbarung aus, und nur in Beziehung auf diese erläutert sie den Zusammenhang der Welt mit Gott und stellt im Logos das Princip einer allgemeinen Offenbarung auf. Justin ist, wenn man so will, in dieser Beziehung viel weiter fortgeschritten. Von ihm kann man nicht mehr sagen, daß es sich bei ihm nur um eine weitere Erklärung der Offenbarung durch Christus handle und daß er von der geschichtlichen Thatsache derselben ausgehe. Die Speculation über das Verhältniß Gottes zur Welt hat jetzt ein viel weiteres Gebiet bekommen. Sie hat sich mit Vorstellungen genährt, die von anderwärts her genommen sind, und eben darum wird das Verhältniß des Logos zu Gott selbst Gegenstand der Speculation. Zwar muß man zugeben, daß diese nicht von Gott ausgeht, aber sie geht vom Logos aus, wogegen Johannes vom Sohne ausgeht und nur von ihm aus auf den Logos kommt. War aber einmal der Logos ein gegebener und feststehender Begriff, so mußte auch sein Verhältniß zu Gott näher untersucht werden. So als Begriff, der den Ausgangspunkt bildet und nun ganz bestimmt hypostatisch gedacht wird, mußte derselbe auch inhaltlich eben als Vernunft gedacht werden, und damit waren zugleich die Fragen über den Unterschied der Zahl nach und über den Abbruch oder die unverminderte Gleichheit des göttlichen Wesens gegeben. Auch das gab sich ja nun von selbst, daß dieser hypostatische Logos der Sohn war. Man kann nicht sagen, daß dies Alles bei Johannes nur nicht förmlich ausgesprochen sei und in der Kürze der Darstellung verschwinde, sondern es ist unverkennbar, daß er seines ganzen Standpunktes wegen eine solche Philosophie über den Logos noch gar nicht haben kann.

Sieht man dann auf die Wirksamkeit des Logos bei Justin, so entfernt sich diese ebenso sehr von der Einfachheit der johanneischen Darstellung. Auch bei Justin hat das ganze Menschengeschlecht Theil an ihm. Wie er der Weltschöpfer ist, so geht alles Gottverwandte

---

[1]) Wenn sich auch die Unterscheidung von συνεῖναι und γεννᾶσθαι und damit eines eigenschaftlichen und eines hypostasirten Daseins bei Semisch (Justin II, 278 f.) nicht halten lassen sollte, so hat derselbe doch ohne Zweifel darin Recht, in apol. II, 6. diesen Termin für die Zeugung bestimmt zu finden.

im geistigen Leben von ihm aus. Ganz entsprechend der Aufnahme des Vernünftigen in den Begriff haben alle diejenigen Menschen in der Heidenwelt, welche vernünftig zu leben trachten und sich in dieser Richtung ausgesprochen haben, Theil an ihm; sie besitzen eben den Logos, obwohl nur κατὰ μέρος; was in ihnen ist, das sind σπέρματα von ihm (vgl. ap. II, 8. 10. I, 32. 46.). Aber sein besonderes Gebiet ist die alttestamentliche Offenbarung (ap. I, 33. 36. II, 10.). Und zwar ist es nicht nur er, der durch die Propheten redet, er ist auch schon in der Zeit des alten Bundes erschienen; denn gemäß seiner Erhabenheit ist der Vater selbst nie erschienen, sondern alle Theophanien sind des Sohnes, obwohl immer nach dem Willen des Vaters; denn er ist wohl ἀριθμῷ, nicht aber γνώμῃ von demselben verschieden. Und eben weil er alle diese Sendungen erfüllt, heißt er vorzugsweise ἄγγελος. Zu dieser entwickelten Vorstellung sind also die einfachen Bestimmungen von dem Lichte, welches alle Menschen erleuchtet, fortgeschritten. Man denke sich, wie sich, wenn das johanneische Evangelium aus den Anschauungen einer solchen Logoslehre heraus entworfen wäre oder vielmehr seine Geschichte und die Reden Jesu entworfen hätte, der Inhalt der letzteren, die Aussagen Jesu den Juden gegenüber hätten gestalten müssen. Aber nicht nur um dieses handelt es sich. Sondern so bestimmt Justin die Menschwerdung in Christo von der früheren Wirksamkeit des Logos unterscheiden will, so ist doch dieser Unterschied offenbar durch die vorausgehenden Theophanien beeinträchtigt. Der johanneische Christus verweist die Juden auf Abraham, auf Mose, er verweist sie auf die Schriften, die von ihm zeugen; er erklärt ihnen, daß sie nicht aus Gott sind, obwohl sie es sein könnten und sollten. Aber von seinem früheren Erscheinen in jenen Zeiten weiß er nicht. Johannes läßt den Logos alle Menschen erleuchten, aber das Gesetz ist durch Mose gegeben.

Sodann die Menschwerdung selbst. Auch bei Justin geschieht hier Alles nach dem Willen des Vaters; ihn allein vollzieht der Logos. Es ist keine Sache der Nothwendigkeit, daß er in dieses Verhältniß eintritt. Justin erzählt (dial. 88.) von der Taufe am Jordan durch Johannes als dem entscheidenden Augenblicke im Leben Jesu. Er war dessen nicht bedürftig, was hier vorging, in der Taufe selbst, wie in der Erscheinung des Geistes; denn er hatte seine δύναμις, auch da er als Mensch geboren war. Er war dessen so wenig bedürftig als des Geborenwerdens und Gekreuzigtwerdens. Sondern

er hat es nach dem Willen Gottes freiwillig übernommen. Aber es ist eben der Logos, der sich diesen Zuständen unterzieht, sie als ein Leiden auf sich nimmt und erträgt, wie denn dafür der Hauptausdruck ὑπομένειν ist, vgl. dial. c. Tr. 48. 63. Mit ihm beginnt daher recht eigentlich die Reihe jener Lehrer, welche, indem sie den Logos als Sohn ansehen und ihn das Leiden auf sich nehmen, aber zugleich ihn, wie Justin es ausdrückt, seine ganze δύναμις festhalten lassen, vergeblich nach der Festhaltung eines wahren Leidens, eines Leidens, bei welchem die Person selbst betheiligt ist, ringen, nachdem sie diese menschliche Wirklichkeit dem vorausgehenden und durch die angenommene Menschheit sich hindurch behauptenden Entschlusse des hypostatischen Logos geopfert haben. Auch dies ist etwas, was dem johanneischen Christus fremd ist, der zwar von der Erfüllung der Sendung des Vaters und von dem Gehorsam gegen denselben innerhalb dieser, aber nicht von der Uebernahme derselben redet, wie ihn ein Logoslehrer nach Art des Justin wohl reden lassen müßte, vgl. Jahrbb. 1857. S. 176. Aber noch ein anderer Punkt ist in diesem Gebiete wesentlich hervorzuheben, um den Unterschied von der Logoslehre des Apostels festzustellen. Justin erklärt Luk. 1, 35. Das πνεῦμα aber und die δύναμις, wovon hier die Rede ist, als eine δύναμις παρὰ θεοῦ kann nach seiner Ansicht gar nicht anders verstanden werden als so, daß damit eben der Logos selbst gemeint ist, der πρωτότοκος Gottes; der Logos also war es, der vermöge seiner eigenen δύναμις die Schwangerschaft der Maria bewirkte, vgl. ap. I, 33. Das ist die Anschauung, welche jetzt an die Stelle des johanneischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο getreten ist. Dies ist ganz folgerichtig von dem das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte der hypostatischen δύναμις aus. Aber wie schon überhaupt durch die Theophanien die eigenthümliche Bedeutung der Menschwerdung herabgedrückt werden muß, so zeigt sich auch hier, daß eben die Grundanschauung die vom Logos ist, der sich Gestalten schafft, um sich zu offenbaren. Auch hier in der Menschwerdung überwiegt die Verursachung der Erscheinung über die Wirklichkeit der Erscheinung selbst. So schnell ist hier mit dem Verlassen des apostolischen Bodens auch eine abschüssige Bahn neuer und fremdartiger Vorstellungen betreten. Jede genauere Vergleichung aber mit dieser und den verwandten Lehrformen wird nur aufs Neue bestätigen, wie weit die johanneische mit ihrem urchristlichen Standpunkte von denselben entfernt ist.

Nur noch Einen Punkt möchte ich zum Schlusse erwähnen, wozu

Herr Weiß nach dem oben Angeführten Anlaß gibt, indem er, sich auf Hölemann [1]) stützend, jede auch nur bedingte Beziehung zwischen der johanneischen und der philonischen Logoslehre bestreitet, wie das jetzt auch so gebräuchlich geworden ist. Es ist ja Nichts leichter, als die große Verschiedenheit beider Lehren zu zeigen, nachzuweisen, daß sie auf verschiedenen Grundanschauungen beruhen. Und ferne sei es in der That, die durch und durch ursprüngliche johanneische Bildung verkennen zu wollen. Aber dies schließt doch gewiß nicht aus, daß dieselbe unter der Anregung durch geläufige Begriffe, die von dorther kamen oder wenigstens aus verwandten Gebieten, angeregt wurde. Man gibt zu, daß das alttestamentliche Wort weit von einer selbstständigen Ausbildung des Begriffes entfernt sei. Und doch soll es neben der Lehre Jesu die alleinige Quelle für die johanneische Gnosis sein. Aber wie wenig zeigen sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes, daß sie unmittelbar auf das Alte zurückgegangen waren, das sie doch alle mehr oder weniger durch das Medium der jüdischen Auffassung der Zeit ansehen! Und sind sie doch so mit dem, was zunächst hinter ihnen liegt, beschäftigt, daß sie zuweilen reden können, als gäbe es keine fernere Vergangenheit, vgl. Joh. 10, 8. Man darf vielleicht noch weiter gehen und nicht blos sagen, daß Johannes nicht den philonischen Logos angenommen, sondern daß seine Lehre sich geradezu gegensätzlich gegen sie verhalte. Aber eben dann werden wir die Berührungen wie, um nur dieses anzuführen, in dem Verhältniß von ὁ θεός und θεός und dem Begriffe des φῶς im Prolog um so mehr nicht nur ruhig anerkennen dürfen, sondern auch anerkennen müssen. Nicht darin bewährt sich das Schöpferische des urchristlichen Geistes, daß er wie frei schwebend durch die Zeit hindurchgegangen wäre, sondern daß er, in ihr lebend, sie hoch überragt und überwunden hat.

---

[1]) De evangelii Joh. introitu etc.. Lips. 1855.

Die socinianische Anschauung vom Alten Testamente
in ihrer geschichtlichen und theologischen Bedeutung.

Von

Professor Dr. **Diestel** in Greifswald.

Es ist neuerdings bisweilen die Behauptung aufgestellt worden, daß jede Gesammtanschauung vom Christenthume und dessen allgemeinem Wesen ihr Kriterium in der Stellung finde, welche sie dem Alten Testamente anweist. Wie man auch immer den Umfang dieser Ansicht begrenzen möge, gewiß liegt darin die richtige Wahrnehmung, daß die Fehler einer Auffassung des Christenthums am leichtesten und deutlichsten da hervortreten, wo sie sich mit derjenigen religiösen Erscheinung auseinanderzusetzen hat, welche dem Christenthume am nächsten verwandt ist. Faßt man z. B. das Wesen der absoluten Religion überwiegend als Gesetz, so wird man den Unterschied zwischen Christenthum und Mosaismus kaum wesentlich anders bestimmen können, als daß man in jenem eine richtigere Gesetzeslehre sieht, also nur graduell; ja man wird zum Prophetismus gar keine sichere Stellung einnehmen können, wofern man ihm nicht die Vorhersagung zukünftiger Dinge als sein ausschließliches Gebiet anweist. Gleichwohl wird dieses Kriterium deßhalb nicht immer sicher sein, weil das höchst mannigfache, zum Theil dunkle Gepräge des Alten Testamentes leicht zu einer Auffassung verlockt, in welcher sein genuines Wesen verwischt und wesentlich umgebildet erscheint. Dagegen bildet die Anschauung vom Alten Testamente nach der rein theologischen Seite ein weit sichereres Kennzeichen für die Beurtheilung einer Gesammtanschauung des Christenthums. Die ganze Geschichte bezeugt es, daß das Maaß, in welchem das Alte Testament richtig verstanden wurde, einen richtigen Gradmesser für den wissenschaftlichen Geist einer theologischen Periode abgebe. Viel mehr als im Neuen Testamente treten hier alle Mängel und Vorzüge einer Richtung zu Tage: alle Züge des theologischen Charakters werden größer und erkennbarer; alle Mängel nehmen größere Dimensionen an. Eben darum eignet auch jeder Darstellung,

welche die Auffassung vom Alten Testamente innerhalb einer Periode oder einer christlichen Kirchengemeinschaft zu zeichnen unternimmt, eine allgemeinere, für die Geschichte der Dogmen wie der Theologie nicht gering anzuschlagende Bedeutung.

Die Anschauung vom Alten Testamente, wie sie heute in den Kreisen unbefangener wissenschaftlicher Theologen herrscht, weicht in hohem Grade von derjenigen ab, welche wir bei den Gründern unserer evangelischen Kirche finden. Vergebens versucht man jene als einen natürlichen Ausfluß des Unglaubens, des allgemeinen Abfalls von den Principien der Reformation zu verdächtigen. Die Zahl derer nimmt mit jedem Tage zu, welche diese reformatorischen Grundsätze ebenso energisch, selbst in prononcirt confessionellem Sinne, vertheidigen wie jene Anschauung des Alten Testamentes und einen Widerspruch entschieden leugnen. Haben sie Recht, so ist damit ausgesagt, daß in der Auffassung des Alten Testamentes, wie sie bei den Trägern der Reformation herrschte, Dissonanzen nachgewiesen werden können, welche eine Lösung und Auflösung erheischen.

Die Geschichte der evangelischen Theologie redet von einer solchen Auflösung der alten Anschauung im vorigen Jahrhunderte, nachdem sie im 17. Jahrhundert bis zum äußersten Extrem fortgebildet worden war. Der Historiker verlangt die corrosiven Potenzen kennen zu lernen, um so mehr, da hier keine regelrecht organische Fortbildung stattgefunden hat, da vielmehr innerhalb der „kirchlichen" Gemeinschaften alle Versuche, jene Dissonanzen aufzuzeigen, geschweige zu lösen, beharrlich zurückgewiesen wurden. Der Geist hyperconservativer Stabilität mußte erst ausreifen, mußte sich erst den wesentlichen Zwecken der Kirche gegenüber unkräftig und mit den Elementen des Erkennens in Widerspruch stehend erweisen, ehe das richtigere Neue sich gefahrlos zu gestalten vermochte.

Die Brücke zwischen beiden Perioden, in Hinsicht auf unsere Frage, schlägt der Socinianismus. Die Ursachen, warum dies fast stets unbeachtet geblieben, liegen auf der Hand. Seine zahlreichen Rationalismen gaben ihn in früherer Zeit schonungslos der Verachtung preis; seine stark supernaturalistische Färbung in vielen Punkten konnten ihn den dogmatischen Stimmführern um die Scheide dieses Jahrhunderts auch nicht empfehlen; sein überwiegend verständiger Typus vermochte Niemandem Sympathie einzuflößen, der bei solcher Mischung des Rationalen und Supernaturalen wenigstens durch ein kräftiges, warmes, religiöses Gefühl entschädigt sein wollte; seine

unsystematische Halbheit und Inconsequenz stieß die neueren speculativen Forscher zurück. Auch abgesehen von dieser allgemeinen Mißachtung konnte man bei ihm wenig Eigenthümliches vermuthen, was die Gesammtanschauung des Alten Testamentes betraf. Niemand unter den bedeutenderen Lehrern dieser Gemeinschaft hat sich speciell der Exegese des Alten Testamentes befleißigt; von keinem derselben besitzen wir einen Commentar über ein alttestamentliches Buch [1]). Dazu kam, daß socinianische Ansichten als solche in den heutigen Erklärungen des Alten Testamentes eigentlich nur der Curiosität wegen vorgetragen werden und dabei äußerst selten, wie z. B. bei Genesis 1, 26., wo man ihre Meinung über das Ebenbild Gottes im Menschen beizubringen nicht verfehlt, meist, um sie ohne Weiteres zurückzuweisen. Man weiß nicht, daß eine Unzahl socinianischer Erklärungen heutzutage fast von allen Exegeten unbesehens als die richtigen angenommen werden, nur daß man hierbei mehr auf die jüngeren Arminianer als auf die älteren Socinianer sich zu berufen pflegt.

Ueber Mangel an Beachtung konnten die letzteren indeß am wenigsten in einer Zeit klagen, als der Gegensatz gegen sie am straffsten gespannt war. Ich will nichts sagen von den zahlreichen Schriften gegen sie im theologischen und christologischen Dogma, gegen Antitrinitarier und Arianer. Allein sie bilden auch als Marcioniten, besonders aber als Neophotiniani ein stehendes, durchgängiges Streitobject in den exegetischen Schriften (A. T.) bei den lutherischen Orthodoxen. Fast keine Seite ohne Polemik gegen sie! Ein Blick in Gerhard's Commentare, in Hackspan's Exercitationes, in die Biblia illustrata von Abraham Calov wird Jeden hiervon überführen; selbst noch bei dem trefflichen Martin Geier findet sich manches Antisocinianische. Die pietistische Bewegung und Richtung macht hier freilich einen bedeutungsvollen Abschnitt mit ihrem Dringen auf kurze, bündige Erklärungen, die bei cursorischem Lesen das Verständniß erleichtern, bei ihrem Widerwillen gegen jede rein theoretische Polemik. Daher werden sie auch in der sehr einflußreichen Bibel von Joh. Heinrich Michaelis (1720) seltener berücksichtigt. Die zunehmende Kenntniß der orientalischen Sprachen, das Nachlassen dogmatischer Aengstlichkeit bereiteten allen richtigeren Erklärungen unvermerkt offene

---

[1]) Christ. Sand gibt in s. Biblioth. antitrinit. Freist. 1684 nur einen Conrad Graser an (viell. Pfarrer in Thorn, † 1618), der einen Commentarius in Danielem verfaßt habe. S. p. 86.

Bahn, gleichviel, von wem sie herkamen. Schon jene Polemik erzeugte eine genauere Beschäftigung, welche unfehlbar einen immerhin unwillkürlichen Einfluß ausüben mußte [1]). — Hierzu kamen die Ereignisse, welche die Bekenner der socinianischen Lehre weithin zerstreuten. Nicht wenige fanden unter dem Scepter reformirter deutscher Fürsten Schutz und Aufenthalt. In Holland war der Boden für freiere evangelische Ueberzeugungen längst vorbereitet, als sie um die Mitte des 17. Jahrhunderts in „Eleutheropolis" (Amsterdam) jene berühmte Sammlung der Hauptschriften veranstalteten [2]). In England war ihnen der doppelte politische Umschlag [3]) mit seinen bedeutenden religiösen Folgen nicht ungünstig, mit der Reaction gegen den Puritanismus und dem Keimen des Toleranzprincips. Wie eng der Latitudinarismus der Hofkirche und das Erscheinen des Deismus mit unitarischen und socinianischen Einflüssen zusammenhängt, ist bekannt. Gerade in dem Deismus beginnt nun aber die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes oder wenigstens die Offenbarung desselben in Zweifel gezogen zu werden. Die socinianischen Elemente lösen sich in dieser Erscheinung auf: sie geht herüber auf den Continent; man wird in Deutschland mit ihr bekannter, — und das, was längst im Keime vorbereitet lag, bricht nun unter diesen Anlässen hervor. Der kühnen Kritik, welche alle blos dogmatischen Stützen bei Erörterung rein geschichtlicher Dinge beseitigt, folgt die gründlich gebildete, an den Klassikern neu geübte Exegese mit ihren linguistischen, historischen, hermeneutischen Voraussetzungen — und beide vollenden den Umsturz der alten Anschauung. Was an die Stelle gesetzt wurde, bestand anfangs aus Nothhütten einer kühn construirenden Geschichtsphilosophie, dann aus wunderlichen Zusammentragungen veralteten Baumaterials, ohne den Grundriß, ohne die Fundamente, ohne die festen Bänder des alten Systems.

Die socinianische Anschauung selbst kann aber nur begriffen werden aus dem allgemeinen Quell der ganzen Richtung, aus den Strömungen des Reformationszeitalters. Wir würden aber fehlgehen, wollten wir die alttestamentlichen Studien dieser Periode zum Aus-

---

[1]) Die hauptsächlichsten Gegenschriften findet man verzeichnet bei Chr. Sand l. c., dann bei Pfaff, introductio in histor. theol. liter. II, 328., und bei Walch, Religionsstreitigkeiten außerhalb d. luther. Kirche I. p. 579 ff. IV. §§. 90—94.

[2]) Bibliotheca fratrum Polonorum. VI voll. 1656.

[3]) Restauration der Stuarts 1660; „the glorious rebellion" 1689.

gangspunkte nehmen. Der Socinianismus ist wesentlich dogmatisch: um Trinität und Christologie dreht sich sein Hauptinteresse, ohne daß überall das Dogma das Urtheil beeinflußt. Letzteres ist in viel höherem Grade der Fall bei den Reformatoren, und dieses tritt uns ganz besonders bei der Auffassung des Alten Testamentes entgegen. Socin und seine Anhänger stehen zu derselben keineswegs in einem einfachen Verhältnisse: vielmehr gewahren wir bald alle möglichen Beziehungen, die der schlichten Aneignung gewisser Ideen, die der Consequenz und die der Reaction.

Diejenigen Reformatoren, welche unser Thema noch am meisten theologisch zu gestalten suchten und deren Auffassung darum die Folgezeit mächtig bestimmte, sind Melanthon und Calvin. Um diese beiden lassen sich die Andern leicht gruppiren. Ihre Anschauungen werden wir kurz zu skizziren haben, um jene Beziehungen zu verstehen.

I.

Die christliche Anschauung der sächsischen Reformatoren wurzelt bekanntlich im Heilsprozesse. Nicht das kirchliche oder sittliche Werk, sondern nur der Glaube, d. h. das feste Vertrauen auf die durch Christum verbürgte sündenvergebende Gnade Gottes, empfängt jene Rechtfertigung vor dem höchsten Richter, ohne deren Gewißheit das menschliche Gemüth nicht zu Frieden und Ruhe gelangt. Das Bedürfniß solcher Rechtfertigung wird aber nur durch Erweckung des Gewissens erzeugt und diesen Zweck erfüllt (nach Röm. 3, 20.) die Predigt vom Gesetze, d. h. von dem, was Gott von uns fordert. Dann empfängt das erschreckte Gewissen die promissio gratiae et condonatio peccati durch die Predigt des Evangeliums. Demnach bilden Gesetz und Evangelium die beiden objectiven Factoren bei der Herstellung des christlichen Heilsprozesses. Das Gesetz allein erzeugt entweder ewige Unruhe oder falsche Werkheiligkeit; das Evangelium allein findet für seine Gnadenverheißung keinen Boden oder verleitet zum muthwilligen Sündigen.

Gott kann niemals einen von diesen vier Abwegen der Frömmigkeit beabsichtigt haben: sein Absehen mußte stets auf Erweckung des rechten Glaubens gehen; Abraham ist hierfür ein leuchtendes Beispiel (Röm. 4.). Mithin muß jede göttliche Offenbarung solchen Inhalt gehabt haben, der den normalen Typus der Frömmigkeit zu erwecken vermochte. Wo daher „Wort Gottes" ist, werden wir stets

Gesetz und Evangelium wahrnehmen müssen. Also auch im Alten Testamente, so gewiß dasselbe Offenbarung, Wort des wahrhaftigen Gottes enthält. Und darin liegt ein Gegensatz gegen die scholastisch-katholische Anschauungsweise, den Melanthon in seinen locis auch scharf hervorhebt. Gewahrt diese im Christenthume nur ein neues Gesetz, so fallen beide Oeconomien unter diesen Hauptbegriff; der Unterschied muß nur quantitativ werden: das Gesetz des alten Bundes verlangt nur die äußern Werke, das des Neuen Bundes auch die rechten Affecte. Es war ein Leichtes, diese Unterscheidung als nichtig zu erweisen; selbst das Grundgesetz der Thorah, der Dekalog, verbietet schon die bösen Neigungen; andere Gebote dringen auf die Nächstenliebe und Gottesliebe.

Jene richtige Voraussetzung, daß Gott niemals eine falsche Art von Frömmigkeit habe erzeugen wollen, ließ aber auch andere Folgerungen zu, als diejenigen, welche wirklich gezogen wurden. Mochte immerhin im Alten Bunde die Synthese von Buße und Glaube das normale Verhältniß zu Gott bedingen, so konnte doch dieselbe im Neuen Bunde eine viel tiefere werden. Die Sündenerkenntniß konnte gründlicher und umfassender, der Glaube fester und productiver sich gestalten. Die bloße promissio gratiae gestaltet sich hier zur Erscheinung, zur persönlichen Wirklichkeit der Gottesgnade in seiner universalen Weite, und demgemäß konnte die „lex“ in einer persönlichen Vergegenwärtigung des heiligen Gotteswillens (als christliches Ideal) auftreten. Selbst wenn die beiden specifischen Merkmale des Christenthums, die absolute Religion zu sein und die wirklich erschienene Gnade zu zeigen, ihre volle Geltung erhielten, brauchte man die Frömmigkeit des Alten Bundes noch nicht zu einer unwahren zu machen; nur wäre sie freilich selbst in ihren höchsten Trägern eine noch unvollkommene geblieben, wenn auch entsprechend dem Maaße der göttlichen Offenbarung.

Zwei Ursachen hinderten derartige Schlüsse. Wie die persönliche Heilserfahrung Luther's an der damals üblichen Lehrweise sich entwickelte, so lehnte sich auch die erste evangelische Predigt an dieselbe stark an. Seit dem Anfange des 15. Jahrhunderts bildete der Dekalog den Aufriß für alle „Beichtspiegel“ [1]; in der Beichte erzeugte sich das Sündenbewußtsein. Luther schnitt nun den Weg ab, auf dem

[1]) Vgl. die vortreffliche Schrift von Dr. Geffken: der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts. Hamburg 1855.

man die Gewissen zu beruhigen suchte: statt der kirchlichen Werke setzte er die innere That des Glaubens. Die Mahnung Agricola's, den ganzen Heilsprozeß an den Neuen Bund zu knüpfen, verwirrte ihn anfangs: der technische Ausdruck evangelium (theils für Gnadenverheißung, theils für Neuen Bund im Allgemeinen) hinderte eine Aufklärung ebenso wie es die unvollkommene Form jenes Postulates that; der fleischliche Antinomismus, wie er in den Bewegungen des Bauernkrieges hervorgetreten war, schreckte von einer Revision des Lehrbegriffs zurück, welche ähnliche Mißverständnisse zu begünstigen schien. Agricola's Einwand war wissenschaftlicher Art; Melanthon's Forderungen (in den Visitationsartikeln) waren dem praktischen Volksleben angepaßt, dessen sittliche Hebung der Humanist richtig als nächsten Zweck der evangelischen Predigt herausgefühlt hatte. Die theoretische Consequenz ward dem praktischen Bedürfniß geopfert, die wissenschaftliche Aufgabe hinter den nächsten kirchlichen Zweck zurückgestellt. Hierzu kam, daß Niemand an urkräftiger Energie der Frömmigkeit Luther'n überlegen war, und demgemäß konnte leicht sein individueller Typus von Heilserfahrung, innerhalb der Reformation sächsischer Zunge, den Charakter einer gewissen Normalität gewinnen. In diesem bildeten aber die comminationes legis ein wesentliches Hauptmoment, welche wiederum zum alttestamentlichen Gesetze zurückzugreifen nöthigten und den Gedanken eines persönlichen Ideals der Heiligkeit als höchster Norm und als absoluten Gotteswillens in den Hintergrund drängten. Deßhalb bildet gerade die perterrita conscientia, welche den schrecklichen Zorn Gottes fürchtet, den specifischen Boden für die Glaubenssaat. Mochte man daher den Dekalog noch so sehr ausweiten, um möglichst alle christlichen Pflichten in ihn aufzunehmen, — man konnte doch nicht den mosaischen Typus dieser lex entbehren, ohne zugleich die wesentlichen Merkmale und Stadien des christlichen Heilsprozesses zu verändern [1]).

Die zweite Ursache lag in der Fassung des Glaubensobjectes. Zwar bildete Christus stets die Vermittelung; weil aber die lutherische

---

[1]) Ebenso ist der tertius usus legis fast eine Art Rückfall in die scholastisch-römische Auffassung des Christenthums. Der theologische Trieb des Zeitalters erwies sich unkräftig, das berechtigte Moment in den späteren antinomistischen Aufstellungen richtig zu gestalten, welche für die Normirung der sanctificatio ein ächt christliches Ideal forderten. Und so hinderte der Begriff lex die Entstehung einer sittlich-religiösen Pflichtidee für lange Zeit.

Richtung (im Unterschiede von der reformirten) mit dem Ergreifen der Gnade den Haupttheil des inneren Prozesses abschloß, sofern die Heiligung von selbst aus dem rechten Glauben fließe, so konnte nur zu leicht die Persönlichkeit des Mittlers hinter dem vermittelten Gnadenobjecte zurücktreten. Das Letztere entsprach nun genau jenem Heilsbedürfniß: das erregte Schuldbewußtsein bedarf der Sündenvergebung; dieselbe geschieht in der Zusage, daß Gott um Christi willen die vorhandene Schuld und Sünde nicht ansehen wolle. Dies ist eine promissio gratiae, die ihren Verheißungscharakter auch im Neuen Bunde nicht verliert. Allein derartige promissiones misericordiae finden sich auch in großer Zahl im Alten Bunde, bilden den eigentlichen Inhalt seines prophetischen Charakters, dessen vorzügliche Betonung zu den wesentlichen Verdiensten der Reformatoren gehört. Somit war das specifische Glaubensobject schon in der alttestamentlichen Oeconomie vorhanden; die wirkliche Erscheinung des Heilandes ward in ihrer Bedeutung nothwendig verdunkelt. Sowohl uns als den Frommen Israels verheißt und verhieß Gott die Sündenvergebung um Christi willen; der bloße Zeitunterschied, daß es sich hier um den künftigen, dort um den erschienenen Gnadenbringer handelt, kann vor dem Urtheile des ewigen zeitlosen Gottes unmöglich ins Gewicht fallen. Hierdurch ward auch die Prophetie fast ins christliche Bewußtsein hineingestellt. Die christliche Anschauung schien sich des gesetzlichen Standpunktes nur deßhalb entäußert zu haben, um das Gewand des nächst höheren, immer aber nur vorchristlichen anzulegen. — Freilich fühlte der kräftige Glaube diesen Mangel, jedoch ohne seine Ursache zu erkennen; was er in der Würdigung des geschichtlichen Christus versäumt hatte, suchte er im Cultus nachzuholen. Daraus erklärt sich der außerordentliche Nachdruck, welchen Luther auf seine Abendmahlslehre legte. Sein Glaube konnte die Ueberzeugung des wirklich gegenwärtigen Heilandes nicht missen und darum suchte er die ideale Gewißheit, den wahrhaftigen Christus zu haben, durch die sinnliche Gewißheit der Nießung der Elemente zu verbürgen.

Jetzt werden wir auch die einstimmigen und entschiedenen Behauptungen begreifen, nach denen im Alten und Neuen Bunde vorzüglich eine dreifache Einheit hervortritt: Identität des wesentlichen Offenbarungsinhaltes, der Frömmigkeit, der Gemeinde.

So sagt z. B. Melanthon: Una et perpetua vox est ministerii evangelici inde usque a prima concione post lapsum Adae, videlicet praedicatio poenitentiae, arguens peccatum, et deinde

promissio remissionis peccatorum et reconciliationis. V. Corpus Reform. XIII. p. 797. Lectores sciant eandem esse vocem ecclesiae omnium seculorum et idem evangelium et congruere vocem prophetarum cum voce filii Dei et apostolorum, nisi quod prophetae de venturo Messia concionantur, apostoli de exhibito. Ibid. p. 799. Und in dem Abschnitte seiner loci, welcher von dem Unterschiede der beiden Testamente handelt, stellt er den Satz von der Einheit der Kirche durch alle Zeiten hindurch an die Spitze der Abhandlung: Una est perpetua ecclesia Dei inde usque a creatione hominis et edita promissione post lapsum Adae. Und weiter unten: Primum sciamus in summa duo genera doctrinae in toto illo libro contineri, legem et promissionem gratiae, quae proprie vocatur evangelium. Haec distinctio lumen est universae scripturae ac fuit utrumque genus doctrinae ante Mosen [1]). Zwar redet auch Luther davon, daß derselbe Christus und derselbe Glaube von Habel an in den Erwählten regiert habe, und daß nur die Zeichen verschieden seien des Glaubens wie der Gnade [2]): indessen läßt er doch viel entschiedener Christum selbst hervorleuchten, als das große Licht, von dem alle Propheten und Apostel erst ihren Glanz empfangen [3]). Selbst Zwingli sagt zu Genesis C. 12.: Lux evangelii etiam tum (zu den Zeiten Abraham's) luxit, quod hi facile intelligunt, qui revelatos oculos habent in evangelica doctrina.... Una fides, una ecclesia Dei fuit omnibus temporibus [4]). In der dogmengeschichtlich wichtigen Abhandlung von Georg Major de origine et auctoritate verbi Dei 1550 (welche in Kürze diese Lehre in der Form gibt, wie sie sich bei den Epigonen der Reformation festsetzte) wird dieser Satz auf die Spitze getrieben und sogar zum Beweise für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift verwerthet [5]). — Der Gedanke der

---

[1]) Vgl. die Ausgabe von J. A. Detzer, Erlangen 1828. I, 252 f.

[2]) V. Opp. Jen. I, 435: Idem Christus eademque fides ab Habel in finem mundi per varia secula regnavit in electis, sed alia et alia ejusdem Christi et fidei signa fuerunt, quae vere sacramenta gratiae dicuntur.

[3]) Werke, herausgeg. v. Walch, XI, 2091. In seinen Auslegungen tritt indeß der Unterschied der Testamente mehr zurück, so daß bei ihm beinahe das umgekehrte Verhältniß stattfindet zwischen seinen thetischen und exegetischen Aeußerungen, wie z. B. bei Calvin.

[4]) V. Opp. ed. Schulthess Vo p. 45.

[5]) Es heißt dort u. A.: Una et perpetua doctrina ab initis mundi usque in haec tempora semper in ecclesia fuit, summus est in doctrina consensus

Identität beider Oeconomien, als Eines regnum Christi, beherrscht die Anschauungsweise des ganzen Zeitalters, fast wie ein Glaubensartikel. Während aber die Meisten die Stiftung der Kirche erst nach dem Sündenfalle eintreten lassen, verlegen sie Selnecker und Hyperius bereits in die Schöpfung der Protoplasten, weil hier ja schon duo (Adam und Eva) in nomine Dei congregati gewesen seien — mithin war nach der bekannten Verheißung auch Christus bei ihnen[1]).

An der näheren Bestimmung der lex mußten noch am ersten die Unterschiede hervortreten: allein die verschiedene Auffassung derselben hinderte jede Klarheit und begünstigte ein stetes Schwanken. Die rein begriffliche Bedeutung von lex [2]) fließt mit der soteriologischen und der öconomischen vielfach zusammen. In den beiden letzteren Beziehungen soll die lex völlig abrogirt sein. Hat Christus den Fluch des Gesetzes aufgehoben, so auch sein Recht. Die Freiheit des Christen wäre wenig werth, wenn blos die Cärimonien und nicht auch der Dekalog abrogirt wären [3]). Dennoch bedingen sich lex und evangelium so sehr, wie die beiden Cherubim auf der Bundeslade eng zusammengehören. Loci 1521. p. 73. Denn jene dient ja zur revelatio peccati [4]). Und daher kann es nicht befremden, wenn in der Ausgabe der loci von 1561 (ed. Detzer) die Abrogirung des Gesetzes stark gemildert erscheint, die des Dekalogs aber aufgegeben ist. Vielmehr ist derselbe ein aeternum et immutabile judicium Dei adversus peccata, besonders weil er mit so großen Wunderthaten bestätigt wurde, I, 276. Ueberhaupt zieht sich doch in diese

---

prophetarum et apostolorum, una omnium vox.... Nihil in hac doctrina discrepat; necesse est ergo ex uno fonte et autore Deo hanc religionem et doctrinam manasse. Melanthon gibt auch eine Art Abriß der äußeren Geschichte der Religion Israels, aber als — catalogus doctorum ecclesiae Dei, und zwar nach Jahrtausenden, nicht nach sachlichen Perioden abgetheilt.

1) Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert, Gotha 1857. III, 261 ff. 274. 277.

2) Sententia, qua bona tum praecipiuntur, tum mala prohibentur. Loci von 1521, ed. Augusti, p. 40. Zu weit greift sichtlich die Gleichung, lex sei voluntas Dei. Ibid. p. 128.

3) Mit besonderem Nachdrucke hebt er den Satz hervor: esse antiquatum novo testamento decalogum, p. 126. Vilissima, sagt er, fuerit libertas christiana et plus quam servitus, si solas caerimonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam.

4) Man vollzog eine falsche logische Inversion von Röm. 3, 20. dahin, daß alle rechte Erkenntniß der Sünde nur durch das Gesetz möglich sei, während Paulus hier nur den actuellen Nutzen des mosaischen Gesetzes andeuten will.

Ausgabe eine bedeutende Menge alttestamentlichen Stoffes hinein: man denke an die drei umfangreichen loci de lege et evangelio, expositio decalogi und de discrimine Veteris et Novi T. Freilich soll der Dekalog nicht gelten, sofern er der externa politia Israel angehöre, sondern sofern in ihm die lex naturae klar entwickelt sei. D. I, 138 seqq. Derselbe ist nur der Inbegriff der κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις morales, welche Gott dem Menschen ins Herz geschrieben habe. Ihre Verdunkelung durch die Sünde motivire die Offenbarung am Sinai. So ist er zugleich lex naturalis und divina. Für die Wiedergebornen gilt er auch: und damit dies möglich, wird er mit völlig christlich-ethischem Inhalte angefüllt [1]). Daß in beiden Fällen sein Inhalt sehr verschieden sei, wird nicht bemerkt.

Die Verheißungen der res corporales (späterhin ein bedeutendes Streitobject) können auch als eine Art Evangelium gelten, sofern sie nämlich auf die misericordia et bonitas Dei hinweisen. Augusti S. 106. Aus drei Gründen hat Gott diese Weissagungen gegeben: 1) daß wir nicht wähnen sollen, die leiblichen Dinge würden uns durch Zufall oder bloße Naturordnung, ohne alle göttliche Hülfe, gespendet; 2) daß wir wissen, Gott wolle die Kirche in diesem Leben bewahren und ihr besonders Nahrung und Obdach geben (hospitia et victus); 3) damit Glaube und Gebet geübt werde und die Anerkennung der göttlichen Güte und helfenden Gegenwart wachse. Cf. Detzer I, 265 seq. Man sieht, in wie geringer Schärfe der theologische Gesichtspunkt als solcher hindurchzudringen vermag und wie stark der paränetische überwiegt. Bedeutsam ist hierbei, daß diese Verheißungen nicht gleich in spirituales umgesetzt werden. Doch ist auch dieser Gewinn nicht ungetrübt; denn wir gewahren dicht daneben die Weisung, die promissiones sämmtlich auf den Messias zu beziehen.

Daß die leges forenses et caerimoniales in ihrer eigentlichen Bedeutung abrogirt seien, versteht sich von selbst. Allein ihre rein wörtliche Beobachtung entspricht auch nicht ihrem genuinen Sinne. Hier geht auch Verschiedenes durcheinander. Sofern diese Gesetzes-

---

[1]) Man sieht deutlich, wie sich hieran später die Consequenz ansetzen konnte: bietet der Dekalog ebensowohl uns Christen das genügende Maaß höchster Moral dar wie den Juden und spiegelte er andererseits das natürliche, ursprünglich eingepflanzte Sittengesetz des Gewissens treu ab, so bedürfe es ja keiner äußern Offenbarung, die uns etwas Neues lehrte.

gruppen dem Volke als ein Joch aufgelegt sind, um es in seiner Hartnäckigkeit zu zügeln (ein Gedanke, der häufig genug erscheint), müssen sie wörtlich genommen werden. Allein wir werden belehrt, daß dieser Sinn nicht der wahre sei: schon die Propheten meinten, lege non postulari caerimonias sine notitia ac fiducia Messiae (I, 256.), wofür Melanthon freilich den Beweis schuldig bleibt. Daneben bieten sie imagines de multis Christi beneficiis. Steht die Sache so, so liefern ja eben diese Satzungen nach dem Sinne Gottes Evangelium, können also nicht Joch, können nicht wörtlich gemeint sein. Die Unklarheit lag darin, daß man sich den wesentlichen Unterschied nicht deutlich machte, der die ursprüngliche Geltung der Gesetze und dann unsere heutige Erbauung betrifft: beides floß in jener Anschauung ineinander [1]).

Diese Auffassung der Cärimonialgesetze berührt sich schon nahe mit der Linie evangelischer Zeugnisse, welche man im ganzen Alten Testamente aufzuweisen suchte. Melanthon findet das Gesetz der Liebe bereits 1 Mos. 1, 28. ausgesprochen [2]), nicht nur angedeutet, und zwar diese Liebe als das Princip der gesammten Gesetzeserfüllung. Das Protevangelium 1 Mos. 3, 15. wird entschieden auf Christus gedeutet, und zwar in der lutherischen Kirche noch speciell auf den Versöhnungstod Christi; dieser Glaubensartikel wird dann später bei allen übrigen Weissagungen supplirt. Ja, der Sohn Gottes ist der erste Prediger im Paradiese und setzte dies Amt selbst ein [3]). Als den eigentlichen Anfang der praedicatio evangelii sah man die Notiz Gen. 4, 26. an; diese Gottesdienste stellte man sich sehr ähnlich vor, wie die christlichen. Und wie die alte israelitische Sage diese vorsündfluthlichen Urväter durch ein sehr langes Leben verherrlicht, so thun es einzelne Theologen auf ihre Weise und dichten diesen ältesten doctoribus ecclesiae eine übermenschliche Beredsamkeit an [4]). Nach

---

1) Haec satis sit admonuisse de caerimoniis leviticis, ut studiosi cogitent typos fuisse rerum magnarum et ad dextram interpretationem opus esse vera evangelii cognitione. D. I, 271.

2) Lex caritatis expressa est, cum Deus jubet crescere et multiplicare; hebraica vox „fructificate" ad omnia obsequia pertinere videtur. Corp. Reform. XIII, 772.

3) Georg Major sagt l. c.: Filius Dei (weil identisch mit Jehovah) est summus sacerdos et pontifex, primus concionator in paradiso, ministerium Verbi divini instituens.

4) Cruciger, de ecclesia Christi. V. in Corp. Ref. XI, 601. Selbst Melan-

Cruciger trauerte Adam über die Schlechtigkeit Cain's nur deshalb, weil nun sein Erstgeborner nicht die doctrina coelestis propagiren könne. Sed in Seth sonat vox coelestis de futuro semine et hinc propagatur ecclesia patrum usque ad diluvium [1]). Merkwürdig ist, daß der Bund Gottes mit Noah so häufig umgangen wird; die Ursache liegt offenbar darin, daß derselbe im Neuen Testamente nicht berührt wird. Aus demselben Grunde tritt der Segen an Abraham stark hervor, selbstverständlich mit direct christologischer Wendung; nur einzelne Exegeten suchen dieselbe wenigstens mit dem Texte zu vermitteln. Die freiere Form des patriarchalischen Cultus wird mehr von den Reformirten als von den Lutheranern betont. Die Gewohnheit des Opferns setzt man bei ihnen ohne Weiteres voraus; denn ohne Opfer sei kein Zugang zu Gott möglich gewesen; mit dieser Handlung verband sich aber stets der Glaube an den blutigen Sühntod Christi [2]). Eben dieser mußte auch ein integrirendes Moment bilden bei dem Bundessacrament, der Beschneidung. In der weiteren Geschichte mythisirt Ge. Major: Joseph in Aegypto veram doctrinam de Deo late propagavit. Alle diese religiösen Größen haben den Reformatoren, vollends ihren Epigonen, fast keinen andern Werth, als den, Lehrer des reinen Evangeliums gewesen zu sein. — Die Erlösung des Volks gewinnt ihren eigentlichen Zweck erst darin, symbolum futurae redemtionis zu sein. Auch die Gesetzgebung hat den Hauptzweck, daß eine Gottesstimme das Gericht gegen die Sünde ausspreche und dadurch die Verheißung des Messias, desto besser begründe [3]).

Der Cultus selbst war nun freilich ein schwer zu beseitigendes Hinderniß, diese Grundanschauung durchzuführen. Aber auch diese

thon sagt Loci D. I, 253: Erant postea patres, ut Adam, Seth, Enoch et alii, qui legitima vocatione fungebantur sacerdotio et propagabant utramque (legis et evangelii) doctrinam.

[1]) So füllte man in naiver Weise die Lücken der biblischen Nachrichten mit frommen Mythen aus, — eine Thätigkeit, welche noch heute bei Solchen, die in exclusiver Weise bibelgläubig sein wollen, stark wuchert.

[2]) Brenz: Patres obtulerunt sacrificia, significante spiritu sacrificium Christi futurum, cujus sanguine peccata vere expiarentur.

[3]) Melanthon: ... non ut politica disciplina hic populus regeretur, sed ut extaret vox Dei certo et illustri testimonio tradita, qua patefactum esset judicium Dei aeternum et immutabile adversus peccatum, ut ira Dei agnita quaereretur promissio Messiae.

Schwierigkeit ward überwunden. Zunächst durch die Typik: die Cärimonien sind typi, umbrae, figurae rerum futurarum, vorzüglich der Leiden und Thaten Christi, überhaupt aller geistigen Güter des christlichen Gottesreichs. Doch geht die Deutung noch nicht so ins Einzelne wie später bei Coccejus, Lundius, Joachim Lange u. A., wenngleich Joh. Brenz in seinem Commentar zum Pentateuch nach dieser Richtung schon stark vorgeht. Fürs Andre geschah jenes durch Annahme einer jussiven Symbolik: die Cärimonien bargen Gesetzestheile, sittliche Vorschriften, die bisweilen im Dekalog, größtentheils sich aber erst im Neuen Testamente finden, überhaupt die λογικὴ λατρεία nach Röm. 12, 1. Allein damit war noch nicht erklärt, warum die Israeliten diese Satzungen üben sollten. Das wird nun durch Accommodation Gottes an das stumpfe und kindische Volk erklärt, das durch solche Uebungen theils gebeugt, gedemüthigt, theils vom Götzendienst abgehalten, theils für das Höhere vorbereitet und empfänglich gemacht werden sollte. — Allein damit war die Gefahr nicht beseitigt, daß hier eine Religion als wahrer Gotteswille erscheine, in welcher das Heil, die Sündenvergebung, durch Gesetzeswerke und nicht durch den Glauben an Christum bedingt wäre. Leider ist in den Urkunden der Gesetzgebung von dem letzteren nirgend die Rede, niemals die geringste Andeutung, daß der Glaube, und nun gar der Messiasglaube, zu der Opferhandlung hinzutreten müsse, um dieselbe kräftig zu machen. Das dogmatische Postulat überwindet aber diese bedenkliche Schwierigkeit. Die Priester müssen gelehrt, gepredigt haben, daß diese äußeren Handlungen nichts gälten ohne Anerkennung des verheißenen Messias, daß nur der Glaube an ihn rechtfertige und an sein Opfer, daß nur das innere Opfer des Herzens durch Buße und Glaube vor Gott angenehm sei [1]). Und

---

[1]) Brenz: Fuerunt in ecclesia Israelitarum conciones de vero sacrificio. Melanthon: Sic de caerimoniis concionabantur, nequaquam traditas esse, ut essent pretia pro remissione peccatorum, sed ut essent signa venturi Messiae et testimonia professionis et ... exercitia admonentia de fide et invocatione, nec valere nisi prius jacto fundamento, videlicet agnita promissione Messiae. Diese Vorstellung bildet dann die spätere Orthodoxie in grotesker Weise fort. So hält Joh. Benedict Carpzov (in der Conjectura de Urim et Thummim christiana. Lips. 1732) die Urim und Thummim für zwei Täfelchen: auf einem derselben stand die Lehre vom dreieinigen Gotte und vom Gottmenschen Christus, auf dem andern die vom Glauben und der Kirche. Der Hohepriester las dem Fragenden dieses Compendiolum lutherischer Dogmatik vor, dem derselbe durch Amen beistimmen mußte. Dann erst erfolgte Gebet, Erleuchtung und göttliche Antwort

dieses Supplement wird denn auch von allen späteren „orthodoxen“ Theologen stets gefordert.

Diese ganze Anschauungsweise krankt an inneren Mängeln und ruft Fragen hervor, auf welche sie die Antwort schuldig bleiben muß. An der Bedeutung, welche man dem Cärimonialgesetze zu geben versucht, kommen sie vorzüglich zum Vorschein. Wozu sollten dieselben von allen denen gehalten werden, welche den rechten Glauben hatten? Für diese waren sie Erinnerungsmittel, auch wenn sie dieselben ungeübt ließen, allenfalls, wenn der Priester Opfer brachte: aber wozu nun dieselben üben? Wie unendlich deutlicher waren jene Predigten als die dunkeln stummen Symbole! Mußten diese Belehrungen erst hinzutreten, um jene umbrae zu beleuchten, warum existirten sie denn selbst? Genügte denn nicht die um Vieles klarere Predigt? Wenn sie aber für die Frommen bedeutungslos waren, erfüllten sie bei dem stumpfen Volke ihren Zweck? Daß dies Gesetz für das Volk ein Joch war, entnimmt man aus dem Worte des Petrus Act. 15, 10., der von einem entschieden gläubigen, ja vom neutestamentlichen Standpunkte aus redet: konnte dies auch für jene Zeiten und Zeitgenossen gelten? Ueberdies bemerken Manche, selbst Melanthon, daß alle jene Reinigungen unmöglich den Juden eine Last sein konnten, vielmehr mit ihren nationalen Gefühlen und Sitten aufs engste zusammenhingen: wie hätten sonst später selbst die Judenchristen so sehr daran hängen können? Damit fällt der Zweck, den man ihnen beilegt, die Masse zu demüthigen, zu Boden; herbe Erfahrungen waren ein unendlich stärkeres Mittel, wie dies die Schrift ja selbst unzählige Male bezeugt. Ferner: diese cärimoniale Strenge sollte erziehen zum Glauben an den Messias. Wie ist dies aber möglich? Man schärft Gesetzeswerke ein der äußerlichsten Art, und dieser dem Gesetze entsprechende äußerliche Gehorsam soll eine innere Gesinnung, ja das gerade Gegentheil jener Werke, den Glauben, erzeugen! Aber vielleicht sollte die Unmöglichkeit einer genauen Befolgung zur Erkenntniß der allgemeinen Sünde führen. Allein unangesehen, daß das Leid der Sünde mit jenen Verstößen nichts zu thun hat, so war theils jene Unmöglichkeit keineswegs vorhanden, theils waren ja für alle Verunreinigungen ausdrücklich Sühnmittel verordnet mit der Verheißung sichern Erfolges, d. h. der Rechtfertigung. Nur welche absichtlich diese Sühne verschmähten, waren straffällig — aber wie konnten Solche durch das Gesetz selbst zum Glauben erzogen werden?

Und hierzu kommt, daß jene Anschauung sich mit der heiligen

Schrift selbst in eine ernstliche Dissonanz begibt. Von all jener evangelischen Tradition, vom Predigen der Patriarchen und der Priester, vollends daß diese Vorträge zum Glauben an den Messias ermahnt hätten, steht kein Wort in den Urkunden, und selbst wenn wir die Stelle Gen. 4, 26. mit ihren Parallelen so falsch erklären, wie gewöhnlich geschah, sagt sie doch über den christlichen Inhalt des „Predigens" nichts aus. Und doch wäre es hochnöthig gewesen, diese Stätigkeit der Tradition zu erwähnen, und an hundert Stellen bot sich Anlaß genug dazu dar; ja, die Bedeutung der Gesetzeswerke mußte ohne diese Erläuterungen den bedenklichsten Irrthümern ausgesetzt sein, — wenn nämlich der Modus der mosaischen Frömmigkeit richtig aufgefaßt ist. Mithin ist gerade der Kern der Anschauung — concio continua evangelii — willkürlich supplirt und textwidrig erdichtet, ganz zu geschweigen der zahlreichen exegetischen Torturen, denen man gar viele Stellen zu unterwerfen genöthigt war.

Hiernach scheint es so, als ob diese Ansicht vom Alten Testamente völlig in sich zusammenbrechen müsse. Allein dem ist nicht so. Das ursprüngliche Postulat ging ja dahin, im Alten Testamente eine den Grundzügen nach wahre Religion und Frömmigkeit zu sehen. Die Offenbarung mußte den fordernden wie den heilbringenden Willen Gottes kundthun; die Frömmigkeit sollte in einem bußfertigen, d. h. seiner sündigen Schwächen bewußten, Glauben an die vergebende Gnade Gottes bestehen. Wir nahmen auch wahr, daß das specifisch christologische Moment weniger, fast zu wenig betont sei. Daß dieses nun gerade in der Auffassung des Alten Testamentes so stark geschehe, wie es der Fall ist, erscheint nicht als nothwendige Consequenz. Dem Postulat wäre in der Behauptung eines Glaubens reichlich Genüge geschehen, welcher in der Erlösung, Erwählung, Leitung des Volkes reiche Pfänder der vergebenden Gnade Gottes erblickte. Die Geltung der Opfer fand ja nur unter der Bedingung statt, daß der Israelit wirklich dem Bundesvolke angehörte; es mußte mithin bei allen Geboten und Ordnungen stets das Bewußtsein in ihm lebendig sein, nur als Gegenstand der schlechthin freien Gnadenwahl solche media salutis wirksam gebrauchen zu können. Alle jene bedenklichen Supplemente wären dadurch überflüssig geworden, welche überdies das Verhältniß der beiden Testamente als *σκιά* und *σῶμα*, wie doch der Apostel will, sehr zu gefährden drohten.

Woher kamen nun doch diese schiefen Folgerungen? Zunächst aus der Abhängigkeit von der früheren exegetischen Tradition, mit

welcher man keineswegs in dem Grade brach, wie es das evangelische Princip erheischte. Fürs Andere daher, daß man die ganze Bibel schlechtweg als Quelle und Richtmaaß der Glaubenslehre aufstellte. Die Macht der Kritik hatte gerade so weit gereicht, um die andern Normen, Decretalen u. s. w., zu beseitigen; hier, wo es feinere Unterschiede und größere Unterscheidungskraft galt, erlahmte sie. Drittens wollte man die ganze Bibel als Erbauungsbuch haben, und daß in Christo das Heil zu sehen und solches im Alten Testamente zu suchen, legte man in dasselbe weniger das hinein, was wir in Christo haben, als Christum selbst. Endlich — und dies ist das Wichtigste — richtete sich die ganze Aufmerksamkeit auf die Genesis, weniger auf die Entwickelung des Glaubens. Und statt den Gesetzesgehorsam mit der sanctificatio in Parallele zu stellen, rückte man ihn vor die Pistis, in den Heilsprozeß, verleitet durch eine Verwechselung paulinischer Anschauungen mit den genuinen des Alten Testamentes selbst.

II.

Die theologische Anschauung vom Alten Testamente, wie wir sie bei Calvin finden, legt den Hauptnachdruck weniger auf die Identität der Frömmigkeit als der Offenbarung in beiden Testamenten. Es hängt dies mit der Richtung der reformirten Kirche zusammen, den strict theologischen Gesichtspunkt dem soteriologischen überzuordnen [1]).

Hierzu kam der Gegensatz gegen Irrlehrer, vorzüglich gegen Servet und die Anabaptisten, welche zwar nicht die göttliche Ursächlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung läugneten, indeß die Verheißungen des Alten Testamentes wörtlich, also irdisch verstanden wissen wollten [2]).

Sein Hauptsatz ist: Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus idemque sit: administratio tamen variat. II, 10, 2. Daher handelt es sich vielmehr um unitas als um similitudo, wie er gleich darauf

---

1) Calvin handelt ausführlich über Aehnlichkeit und Unterschied der beiden Testamente im 2. Buche seiner institutio christiana, c. X. et XI.

2) Calv. l. c. X, 1: Quod utilissimum alioqui futurum erat, necessarium nobis fecerunt nebulo Servetus et furiosi nonnulli ex anabaptistarum secta, qui non aliter de Israelitico populo sentiunt, quam de aliquo porcorum grege, utpote quem nugantur a Domino in hac terra saginatum, citra spem ullam coelestis immortalitatis.

hinzufügt. Denn es ist Ein Gottesvolk da, Ein Gesetz und Eine Lehre, gemeinsam das Heil durch den Mittler Christus, dieselbe Erbschaft. Er faßt dies in drei Punkte zusammen: 1) sei dem Volke Israel nicht ein fleischlicher Wohlstand als das Ziel hingestellt, nach dem sie streben sollten, sondern die Hoffnung auf Unsterblichkeit; 2) stütze sich der Versöhnungsbund nicht auf Verdienste, sondern allein auf die Barmherzigkeit des berufenden Gottes, — was er lib. III. c. 15—18. weiter ausführt; 3) die Juden haben gehabt und erkannt (et habuisse et cognovisse) den Mittler Christus. Alle drei Momente hangen aber vorzüglich an der constantia Dei, die in beiden Testamenten zu wahren sei [1]).

Das zweite und dritte Moment sind in seinen Augen zwar nicht unbedeutend, indessen treten sie vor dem ersten, wichtigsten, zurück. Daß die Juden Christi non expertes gewesen seien, findet er darin, daß mit ihnen ein foedus evangelii geschlossen worden sei, und das einzige Fundament desselben könne nur Christus sein. Exegetische Beweise müssen Joh. 8, 56. Hebr. 13, 8. Luc. 1, 54. 72. liefern; noch mehr unterstützt ihn hierbei die paulinische Paränese in 1 Cor. 10, 1. und 11. Auch das zweite Moment wendet er auf das erste zurück; denn das Evangelium sei geistlich, die Verheißungen des Alten Bundes seien Evangelium, also könnten auch sie nur geistlich verstanden werden.

Unter allen biblisch-theologischen Fragen hat die nach der Unsterblichkeitslehre des Alten Testamentes lange Zeit die Forscher beinahe ausschließlich und am meisten beschäftigt [2]). Diese Erscheinung befremdet, wenn man die dürftigen Spuren bemerkt, welche im Alten Testamente sich vorfinden. Sie erklärt sich aus der Stellung, welche Calvin ihr anwies, erklärt sich aus der Polemik der Socinianer. Ein Beispiel, wie nachhaltig in Bezug auf die Gestaltung selbst der wissenschaftlichen Tradition solche dogmenhistorische Anstöße wirken, meist und auch hier zu Ungunsten der Sache selbst. Denn auch die eine klare Untersuchung trübenden Motive pflanzen sich mit fort, während an

[1]) II, 11, 13: In eo lucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit: quem ab initio praecepit nominis sui cultum, in eo requirendo perseverat.

[2]) Selbst bis heute: man denke an die Arbeiten von Böttcher, Hahn, Oehler, Saalschütz, Engelbert, Schulz u. A., abgesehen von den Artikeln in größeren Werken, — alle aus den beiden letzten Jahrzehenden.

sich schon die mikroskopische Behandlung einer solchen Einzelnheit nur zu sehr über die richtigen Dimensionen des Problems zu täuschen pflegt.

Die Beweise, welche Calvin für seine These beibringt, sind fast lauter Schlüsse, bei denen der Untersatz (meist verschwiegen) aus einem dogmatischen Postulate oder aus der emphatischen Pressung eines biblischen Ausdrucks besteht. Denn an deutlichen, d. h. unzweideutigen, Aussagen zeigt sich bekanntlich gerade in dieser Frage ein durchgängiger Mangel. Obenan stellt er den Satz, daß das Wort Gottes ein unverderblicher Saame sei, der in Ewigkeit bleibe [1]); da Gott nun durch dies Wort sich mit den Israeliten verbunden habe, so könne es nur zur Hoffnung des ewigen Lebens gewesen sein. Mehr auf die göttliche Leitung als auf die Frömmigkeit geht auch die Behauptung, daß Adam, Abel, Noë, Abraham und die übrigen Väter ins ewige Gottesreich eingegangen seien [2]). Die Bundesformel „ich bin euer Gott" zeugt für das Gleiche: oder wollte Gott nur ihren Leibern angehören? Die Seelen sind aber unsterblich. Oder sollte der heilige Bund nur für die kurze Zeit des Erdenlebens gelten? Gott ist ja ewig, wie sein Wort. Nach Gen. 17, 7. erstreckt sich der Bund auch auf die Nachkommen Abraham's, um wie viel mehr also auf diesen selbst auch nach dem Tode! Das wäre eine schlechte Vaterliebe, welche der Tod des Sohnes vernichtete: Dei beneficentia morte non impeditur. Ex. 3, 6. bekennt er sich als den Gott Abraham's, Isaak's, Jakob's; lebten diese nicht mehr, so würde es heißen: Ego sum Deus eorum, qui non sunt. Matth. 22, 23. Alle Heiligen sind aber in Gottes Hand. Deuter. 33, 3.

So von Seiten Gottes. Allein die Väter befanden sich auch in Lebenslagen, in denen sie nothwendig die Verheißungen auf ein höheres Leben, also auf Unsterblichkeit und geistliche ewige Güter deuten mußten. Adam, vel sola recordatione perditae felicitatis infelicissimus, bringt sein Leben unter unzähligen Mühsalen hin. Abel stirbt in der Blüthe der Jahre. Noah hat seine Mühe mit dem Bau der Arche (daß er vorher fast 600 Jahre gelebt hat, rechnet Calvin nicht),

---

[1]) 1 Petr. 1, 23.

[2]) Hujusmodi verbi illuminatione quum adhaeserint Deo Adam, Abel, Noë, Abraham et reliqui Patres, dico minime dubium esse, quin illis in regnum Dei immortale fuerit ingressus. Erat enim solida (Emphase!) Dei participatio, quae extra vitae aeternae bonum esse non potest. V. I. c. II, 10, 7.

bringt dann zehn Monate in diesem Grabe mit all dem Vieh zu [1]) und wird nachher zum Gespött dem eignen Sohne, nachdem er vorher dem Tode kaum entgangen.

In ähnlicher Weise geht Calvin das Leben der drei Erzväter, Abraham, Isaak und Jakob, durch. Sagt der Letztere Gen. 47, 9., daß die Zahl seiner Tage kurz und sie selbst böse gewesen seien, so läugnet er, die von Gott verheißene Glückseligkeit erfahren zu haben. Entweder unterschätzte er die erfahrene Gnade Gottes in schnöder Undankbarkeit oder er mußte seine Hoffnung auf die überirdischen Dinge gerichtet haben. Und so alle Väter, die ein seliges Leben aus der Hand Gottes erwarteten. Ein Beleg hierfür Hebr. 11, 9. 10. Er spitzt diesen Gedanken dahin zu: Stipitibus enim (Patres) obtusiores fuissent tam pertinaciter promissiones consectando, quarum nulla spes in terris apparebat, nisi complementum earum alibi exspectassent. II, 10, 13. In allen ihren Bestrebungen stand das Ziel des ewigen Lebens recht in der Mitte; so, als Jakob den Erstgeburtssegen wünschte, ad altiorem benedictionem respexit. Dahin geht sein Ausruf Gen. 49, 18., dahin das Wort Bileam's Num. 23, 10. — In den Psalmen werden alle Stellen auf die Unsterblichkeitshoffnung bezogen, welche darauf gehen, daß der Herr die Seelen der Frommen und Heiligen erretten, erlösen, bewahren werde. Für die biblische Vorstellung von Nephesch supponirte er einfach den correlaten Begriff von „Seele" in der occidentalischen Philosophie. Stärker schienen andere Stellen zu zeugen, wie Pss. 17, 15. 52, 10. 92, 13—15. 55, 23. 24. 49, 7—16. 34, 22. 116, 15. 69, 29., vollends Hiob 19, 25. Glücklicherweise erlebte er den Schmerz nicht, den großen Exegeten Joh. Mercier auf die Seite der jüdischen Exegeten treten zu sehen, welche jede Andeutung einer Unsterblichkeit in dieser Stelle leugnen.

Indeß muß er schon einem bedenklichen Einwand begegnen. Es könnte Jemand („nugator quispiam") sagen: das seien vereinzelte Stimmen und bezeugten keineswegs weder den allgemeinen Glauben des Volkes noch die stete Lehre. Nein, jene Zeugen waren plebis doctores constituti a Spiritu Sancto und sie trugen nur die

---

[1]) Die Consequenz führt ihn zu Wunderlichkeiten: Quod mortem effugit, id fit majoribus ejus molestiis, quam si centum mortes obeundae essent. Nam praeterquam quod arca illi est quasi sepulcrum decem mensium, insuavius nihil esse potest, quam in animalium stercoribus arcae immersum (!) tamdiu detineri. II, X, 10.



Mysterien Gottes, welche von Allen erlernt werden sollten, vor, nur die Principien der Volksreligion. cf. 10, 19. In dem Protevangelium sind noch tenues scintillae, aber der Glanz derselben wird immer stärker und stärker. Aus der Zahl der Propheten will er nur an Ezech. 37. und Jes. 26, 19—21. erinnern, welche in der That dem Auferstehungsglauben am nächsten kommen. Die Erwartung eines geistlichen und ewigen Lebens war in die Gemüther aller ächten Bundesglieder tief eingeprägt [1]).

Nachdem Calvin eine unitas der Testamente in einem so bedeutenden Umfange festgestellt hatte, mußte die Bestimmung des Unterschiedes seine Schwierigkeiten haben. Dennoch weiß er 4—5 solcher Unterschiede herauszufinden, auf die Gefahr hin, die früheren Behauptungen limitiren zu müssen. Daß im Neuen Testamente Alles clarius liquidiusque sich finde, ist eine sehr schwankende Bezeichnung, welche, wie er fühlt, nähere Ausführung erheischt. Daher ist ihm die ganze Theokratie nur für die christliche Kirche da: nempe ut imaginem haberet christiana ecclesia, in cujus externa specie spiritualium rerum documenta cerneret.

Als den ersten Punkt nennt er: darin habe sich die göttliche Pädagogie bewiesen, daß Gott ihnen die geistlichen Weissagungen non ita nudas et apertas, sed terrenis quodammodo adumbratas gegeben habe. 11, 2. Die Weisheit dieser Maaßregel legt er leider nicht dar. Waren nämlich die Väter bereits so geistlich und fromm, daß sie alles Irdische gering schätzten: warum denn noch diese irdische Beigabe? Waren sie aber zu wenig erzogen, so mußte ja das Geistliche um so stärker, um so unverhüllter, um so unzweideutiger hervortreten, damit nicht die natürliche Begierde des Menschen nach äußerm Wohlsein an der sinnlichen Hülle festhalte und diese für den rechten Inhalt der Weissagung nähme. Unter jener Annahme widersprach diese Einkleidung offenbar aller erziehenden Weisheit. Denn Calvin gesteht die letztere Möglichkeit zu. Jene Verhüllung sei nämlich auch die Ursache, warum die Heiligen des Alten Bundes das sterbliche Leben mehr liebten, quam nunc decet. Majori ejus suavitate afficiebantur, quam si ipsam per se considerassent. Die Versprechungen irdischer Wohlfahrt waren bei solcher Neigung das geeignetste Mittel, den Sinn von den höheren Gütern, vom Trachten nach dem ewigen

---

[1]) Die gegentheilige Ansicht bezeichnet Calvin als insana, perniciosa, inenarrabilis pertinaciae, absurda, summae caecitatis u. s. w.

Leben zurückzuhalten, mithin die göttliche Absicht zu vereiteln. Das Gleiche ist der Fall mit der Androhung der Strafen, die auch nur irdischer Art waren.

Gleiche Verlegenheiten bereitet der zweite Unterschied: im Alten Bunde wurde die Wahrheit nur in Figuren und Symbolen dargestellt, nicht dem Wesen nach. Er beruft sich auf den Brief an die Hebräer, Cap. 7—10. Allein die Bemerkung, daß durch das levitische Gesetz nur leibliche Reinigkeit erlangt wurde, gemahnt ihn nicht daran, daß er vorhin das Gegentheil mit aller Anstrengung zu erringen versucht hat. Die Cärimonien sind daher nur accessorischer Natur und temporär, betreffen nicht die Substanz des Bundes. Dennoch sollen sie Figuren der höchsten Heilswahrheiten enthalten; mithin hing ja der Glaube der Alten wesentlich davon ab, daß sie diese Hüllen gründlich durchschauten. Dazu gehörte aber eine viel stärkere Kraft der Einsicht als da, wo jene Wahrheiten in vollster Deutlichkeit darliegen. Woher denn der Nachdruck so gewaltiger Art, der auf die Uebertretung scheinbar kleinlicher Vorschriften (z. B. Bluteſſen) gelegt wird? Das Volk besaß aber, nach vielfacher Angabe, eine besonders schwache Erkenntnißkraft — wiederum Widersprüche, an deren Lösung Calvin nicht denkt. Er kommt stets darauf zurück, daß die Durchsichtigkeit der Offenbarung geringer gewesen sei. Nunquam tanta ullis tunc contigit perspicientia, quae non saeculi obscuritatem aliqua ex parte resiperet. 11, 6. Und zwar geht dies gerade auf die Erleuchtetsten, die Propheten, die sich noch außerdem dem Standpunkte des Volkes accommodiren mußten [1]). Die Neuheit des Christenthums wird mit Berufung auf Matth. 13, 17. betont: wo bleibt dann aber jene vollständige Einheit und ausdrückliche Identität sowohl der Offenbarung wie der Frömmigkeit?

Neue Bedenken bereitet der dritte Punkt. Nach Jerem. 31, 31 ff. und 2 Cor. 3, 5. 6. stehen sich die Testamente gegenüber wie Buchstabe und Geist. Paulus soll nicht eigentlich vom Gesetze, sondern de perverso ceremoniarum studio reden, durch welches das Licht des Evangeliums verdunkelt werde. Ueberdies gesteht Calvin zu, daß die Cärimonien ob ihrer inneren Schwäche durch die Ankunft Christi aufgelöst werden mußten. Dennoch fühlt er, wie sehr die paulinische

---

[1]) Utcunque mirifica in illis notitia emineret, quum tamen ad communem populi paedagogiam submittere necesse se habuerint, in puerorum grege ipsi quoque censentur. 11, 6.

Auffassung der lex der seinigen widerstrebe, und schwächt deßhalb den specifischen Gegensatz in einen graduellen ab. Differentia illa per comparationem posita est ad commendandam gratiae affluentiam, qua evangelii praedicationem idem legislator, quasi novam personam induens, honoravit. 11, 8.

Das vierte Moment knüpft sich an das dritte und betrifft nicht, wie dieses, die Art der Offenbarung, sondern die Frömmigkeit. Nach Röm. 8, 15. bedingt die Herrschaft des Gesetzes einen Knechtszustand. Gal. 4, 22. Hebr. 12, 18. Haben aber die Väter denselben Geist besessen wie wir, so mußten sie auch derselben Freiheit und Freude theilhaftig werden. Diesem von ihm selbst gemachten Einwurfe entgeht Calvin nur mit Mühe, indem er ein solches Knechtsgefühl und selbst specifische Todesfurcht bei den Alten zugesteht, hebt aber diese Limitation wieder dadurch auf, daß er sagt, sie wären in der Bedrängniß des Gewissens zum Evangelium geflüchtet. Wird aber durch diese Zuflucht nicht die servitus aufgehoben? Und haben denn nicht die Christen als Uebergangszustand auch jenen pavor conscientiae durchzumachen? Nach beiden Seiten hin löset sich auch dieser Unterschied auf und das apostolische Wort erscheint bedeutungslos, sobald es eine wesentliche Differenz der zwiefachen Frömmigkeit bezeichnen will. Eine wirkliche Bedeutung der Cärimonien erscheint ihm als der Gipfel der Albernheit und Blindheit [1]). Woher richtet sich denn alle Verpflichtung immer auf die pünktliche Beobachtung dieser cultischen Gesetze? Das mußte den Irrthum ja recht eigentlich nähren und stärken; aller Nachdruck mußte darauf fallen, daß der Sinn sich von den Opfern ab ausschließlich auf Christum, den alleinigen Mittler, richte.

Endlich begegnet er dem Einwurfe, daß es doch eine rechte Inconsequenz sei, daß Gott die Art und Weise seines Kirchenregimentes verändere. Schiefe Bilder müssen hier aushelfen, deren Mangel die Berufung auf den göttlichen Willen, der es einmal so für gut hielt, decken soll. Gilt der Landmann für unbeständig, der im Winter andere Arbeiten thut als im Sommer, der Vater, welcher das Kind

[1]) Quaenam major coecitas fingi potest, quam a pecude mactata peccati expiationem sperare? quam in externae aquae irrigatione animae purgationem quaerere? quam frigidis Deum caerimoniis, perinde atque illis valde oblectetur, velle placare? Ad istas enim omnes absurditates delabuntur qui sine Christi respectu in Legis observationibus haerent. 11, 10.

anders behandelt als den Jüngling? Die leicht sich darbietende Entgegnung, der Landmann fordere auch im Winter nicht dasselbe vom Acker wie im Sommer, und der Vater lehre nicht das Kind dasselbe wie den Jüngling, mag sein Scharfsinn dunkel gefühlt haben; daher jene schließliche Berufung.

So sehen wir, daß diese Unterschiede bei jener Einheit nicht bestehen können, jene Einheit selbst aber bei der leisesten Berührung zerfließt. Die unerläßliche Forderung, welche man an diese Anschauungsweise stellen muß, theils die Form als eine dem vorausgesetzten Inhalte völlig entsprechende aufzuweisen, theils die Mittel der Offenbarung, welcher Gott, um zu dem angenommenen Ziele (eine der christlichen völlig homogene Frömmigkeit) zu gelangen, sich bedient hat, zu rechtfertigen, — diese zwiefache Forderung bleibt unerfüllt. Vielmehr zeigt sich dort eine große Dissonanz zwischen Gehalt und Darstellung, hier eine undenkbare Unweisheit, da die Lehrmittel den entgegengesetzten Zweck viel eher zu erreichen scheinen. Dieses Ergebniß konnte nur dahin führen, die Voraussetzung der ganzen Anschauungsweise zu corrigiren, die Identität des regnum Christi in beiden Oeconomien zu modificiren — in Gemeinde, in Lehre, in den Sacramenten, in der Frömmigkeit. Und hierzu war ja durch jenen Rückgang auf das Belieben des absoluten Gottes der Weg gebahnt, welcher jene Theodicee unnöthig erscheinen und die Frage als einfaches Glaubensobject und wissenschaftliches Problem bestehen ließ.

Gleichwohl finden sich bei Calvin Gedanken, welche theils die Mangelhaftigkeit des Alten Bundes, theils die specifische Neuheit des Neuen Bundes stärker hervorheben. Vor Allem gehört dahin, daß er jene alte Zeit ganz unter den Gesichtspunkt der pueritia stellt. Ihr Begriff umfaßt theils eine Lückenhaftigkeit und Schwäche der Erkenntniß, theils einen Mangel an rechter Willenskraft und ein Uebermaaß von Leidenschaften, Eigenschaften, welche nicht nur eine sehr allmählich fortschreitende Belehrung, sondern auch hier ein frenum, dort eine exercitatio nothwendig machten. II, 11, 5. 7, 11. Deßhalb wurden die Patres nur in die rudimenta eingeweiht, II, 9, 4. 11, 6. Daher auch die starken Anthropopathien und Anthropomorphismen [1]). Vollends

[1]) So sagt er an der Stelle im Comm. z. Genesis: Crassa Minerva exponit Moses Deum primis hominibus vestimenta fecisse. Oder: Moses crasso rudique stylo accommodat ad popularem captum quae tradit.

sagt sich Calvin mehrfach von der Tradition los, wo sein exegetischer Wahrheitssinn ihn dazu zwingt und ein dogmatisches Interesse seine Gedankenreihen nicht beherrscht. Bekannt ist, wie viele streng messianisch gedeutete Stellen er ihrer ursprünglichen Bedeutung zurückgegeben hat.

III.

Man urtheile nicht zu streng über die Mängel dieser reformatorischen Anschauungsweise. Wir haben erkannt, daß es zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie gehört, die doppelte Stellung des Christenthums zu der am meisten verwandten Religion genau zu bestimmen. Dürfen wir dies von einer Zeit fordern, deren religiöse Arbeit das wissenschaftliche Interesse weit überwiegen mußte? Der römischen Kirche gegenüber galt es vor Allem, lex und evangelium richtig zu stellen, und diese Aufgabe ist vorzugsweise von den sächsischen Reformatoren fast befriedigend gelöst worden. Nur in dem andern Gegensatze, Altes und Neues Testament, blieb Unklarheit, weil jenes Begriffspaar zu stark dominirte. Calvin wendet sich mehr gegen das andere Extrem, gegen die anabaptistischen Secten.

Durfte man den Unterschied der Testamente stärker betonen? Dagegen sprach nicht nur die alte Tradition von ur an mit aller Stärke, sondern auch der reformatorische Grundsatz, daß die Schrift alleinige und ausreichende Erkenntnißquelle sei. Sollte man die „Bibel“ zerreißen? Sollte in das Gotteswort, dessen innere wesentliche *Einheit* Hauptbedingung einer leichten und lichten Erkenntniß war, ein tiefer Riß hineinkommen? Sollten von demselben Gotte zwei ganz verschiedene Religionen in die Welt gesandt worden sein? Wer bürgte dann noch für die Absolutheit des Christenthums? Ganz zu geschweigen der praktischen Interessen, nach denen die Bibel ein Erbauungsbuch der Gemeinde werden mußte, um von der Lehrtyrannei der Priester zu befreien.

Die außerkirchlichen Erscheinungen, welche die eigentliche Reformation chaotisch umflutheten, warnten vor einem doppelten Fehlgriffe. Die Einen suchten beide Testamente zu trennen und hoben nur ihren Widerspruch hervor. In diesem Bestreben reflectirte sich ihre eigene Stellung zur römischen Kirche — mehr protestirend als evangelisch. Ein ganz Neues wollten sie gründen, wollten sie auch im Christenthume selbst finden. Ob hierin jene alten manichäischen Irrthümer,

welche im Occident lange Zeit unter der Decke äußerer Kirchlichkeit sich heimlich forterbten, zu Tage traten, lassen wir dahingestellt [1]). Dann wäre aber die rechte historische Continuität unterbrochen worden: das Christenthum hätte starke heidnische Färbung angenommen; lag doch ohnehin in der Stellung des Humanismus eine verführerische Lockung nach dieser Seite hin, der nur die religiöse Kräftigkeit Luther's trotzen konnte. — Und wenn man die Auctorität des Alten Bundes zu hoch spannte, so lag eine jüdische Verfälschung des Christenthums nur zu nahe. Man kennt die starke Neigung hierzu aus den Zeiten des Bauernkrieges und der münsterischen Wiedertäufer. Das heiße Streben nach umfassender Neubildung schien in dem Vorbilde der Israeliten ein gefährliches Recht finden zu dürfen. Die theokratische Idee suchte eine ganz andere Gestaltung, als sie in der römischen Kirche gewonnen hatte: jene wilden Bewegungen zeigen nur die Kehrseite desselben verhängnißvollen Irrthums, wie er in der Papstherrschaft zu Tage getreten war.

Beiden Abwegen gegenüber schien sich nur Ein Rettungsmittel darzubieten: man mußte das ganze Alte Testament in den Bereich des Christenthums hineinziehen, die verwandten Momente stark hervorheben und den Rest völlig christianisiren. Weder die christliche Idee noch die Auctorität des Einen Gotteswortes durfte irgendwo verkürzt werden. Da die Zeit zu einer historischen Lösung noch unfähig war, war dies die einzige dogmatische, welche die Zeit ertragen konnte.

Der Socinianismus hat nun das Eigenthümliche, daß er beide Testamente gesondert zu betrachten liebt und dem Alten eine im Verhältniß zur reformatorischen Anschauungsweise untergeordnete Stellung anweist.

Man hat die Ursache dieser Abweichung verschieden bestimmt. Bengel [2]) meinte sie darin finden zu können, daß Socin das Wesen beider Religionen als Gesetzgebung faßte, mithin könnten sie nur der Beschaffenheit nach verschieden sein: wozu sollte ihm das Alte Testament von Bedeutung sein? Diese Erklärung beruht auf falschen

---

[1]) Man erwäge nur, daß in der Kirche des Mittelalters unendlich viel mehr sectirerischer Gährungsstoff verbreitet war, als die Kirchen- und Dogmengeschichte jener Zeiten zu registriren pflegt.

[2]) Ideen zur histor.-anal. Erklärung des socinischen Lehrbegriffs, in Süskind's Magazin für Dogmatik und Moral, Stück 14. S. 171 ff.

Grundsätzen und beweist höchstens das Gegentheil dessen, was sie beweisen will. So sehr auch Socin auf die Moral Werth legen mochte, ihm ist Christus keineswegs bloßer legislator, in noch höherem Grade servator. Fürs Andere mußte ja dann Socin den Unterschied der Testamente noch viel mehr verringern, als die altprotestantische Fassung thut. Kaum konnte er hiernach die Formel Calvin's: Einheit der substantia, Verschiedenheit der administratio — unterschreiben; die varietas mußte nach ihm noch viel unbedeutender ausfallen. Nur die Masse und die Art der Gebote hätte den Unterschied gebildet. — Richtiger legt Otto Fock [1]) darauf das Hauptgewicht, daß Socin die Absolutheit der christlichen Religion voranstelle. Alles Wahre, was in den vorchristlichen Religionsformen sei, finde sich im Alten Testamente, aber im Christenthume in seiner Vollendung. Allein auch dies würde nur begründen, daß Socin das Alte Testament wenig beachte, aber nicht, daß er den Unterschied der Oeconomien viel stärker faßt. Wollten denn die Reformatoren im Alten Testamente ganz eigenthümliche Wahrheiten finden, die sich im Neuen Testamente nicht nachweisen lassen? Gegen diese Ausschreitung, welche zur Theokratisirung der Kirche führt, erklären sie sich ja aufs Bestimmteste. Das Wahre des Alten ist auch im Neuen — ist ihnen so gut feststehender Satz wie Socin. Die eigentliche Pointe liegt in der Umkehrung jenes Satzes in den andern: Alles Wahre des Neuen Testaments ist auch im Alten vorhanden, — und diese will Socin eben nicht unterschreiben. Daß er Alles, was nicht im Neuen Testamente befohlen und angeordnet ist, als etwas dem Alten Testamente Eigenthümliches, aber nur Temporäres ansieht, darin liegt kein specifischer Unterschied; von den Cärimonien haben die Reformatoren dies ebenso behauptet, wie von den bürgerlichen Gesetzen, ja selbst vom Dekaloge.

In der vorhergehenden Erörterung haben wir uns den Weg gebahnt, um mit leichter Mühe die Motive dieser abweichenden Anschauungsweise zu verstehen. Weder bei Lälius noch bei Faustus Socinus bildet eine energische tiefgreifende religiöse Entwickelung die Triebkraft ihrer Anschauung. Damit wollen wir ihnen nicht alle religiöse Wärme und Tiefe absprechen; aber es war ihnen mehr um die richtige Erkenntniß der christlichen Religion als um ihren persönlichen Glauben zu thun. Der polarische Gegensatz von Gesetz und

[1]) Otto Fock, der Socinianismus, Kiel 1847. S. 327.

Evangelium hatte nicht in dem andern von Buße und Glaube sein Correlat und seine feste psychologische Wurzel. Daher konnten sie die Bibel betrachten, auch ohne sie gerade unter die Beleuchtung jenes Gegensatzes zu stellen. Daß in der katholischen Kirche das alttestamentliche Wesen stark Platz gegriffen hatte, konnte ihre Meinung vom Alten Testamente nur herabstimmen. In jenen Versammlungen reformatorischer Freunde zu Vicenza, an denen sich Lelio Sozzini seit 1546 eifrig betheiligte, wurden alle überlieferten Dogmen einer sorgfältigen Kritik unterworfen, von vorneherein mit Mißtrauen betrachtet [1]). Ob hier auch die Bedeutung des Alten Testaments erwogen wurde, ist ungewiß, wahrscheinlich aber, daß man sich bald entschieden sträubte, dogmatische Beweisstellen, aus diesem Theile der Bibel entnommen, irgendwie gelten zu lassen. Gerade hiervon geht auch später die Rücksichtnahme aufs Alte Testament bei seinem größeren Neffen Faustus Socinus aus. — Fürs Andere fehlte es der Richtung an einer Gemeinde. Das wird uns als Motiv besonders klar, wenn wir uns erinnern, daß die Ausbildung der Lehre vom usus legis ursprünglich an die Gemeindebedürfnisse (Visitationsartikel!) genau anknüpfte. Wollte man auf keine energische Buße hinwirken, durfte man nicht die Abirrung einer antinomistischen Freiheit bekämpfen, so lag für die Hervorhebung des Gesetzes als solchen auch keine Nothwendigkeit vor. Gegen Antinomismus schützte ohnedies die stark moralisirende Neigung des Socinianismus. — Endlich richtete sich die Polemik der eigentlichen Socinianer auch nicht gegen das Traditionsprincip, wozu in Polen wenig Anlaß war; mithin war es nicht geboten, die Schrift durchweg als einheitliches Gotteswort aufzufassen, um sie als Erkenntnißquelle gebrauchen zu können. Weder die Identität der Frömmigkeit noch die der Offenbarung in beiden Oeconomien zu behaupten, lag ihrem Interesse nahe. Warum sollte also nach Gottes Wille den Israeliten ein so hohes geistliches Ziel gesteckt worden sein, wie den Christen? Socin nahm mehr die puerilis aetas des jüdischen Volkes beim Wort; die constantia und das spirituale Wesen Gottes, das Calvin stark betont, beides war ihm hinreichend durch die Prophetie gesichert. Das Interesse der eigentlichen Erbauung durch die Bibellectüre lag den Stiftern ferne, während die Gemeinden der Reformation in der neu erschlossenen Lebensquelle überall christlichen Erbauungsstoff zu finden begehrten.

---

[1]) Vgl. Trechsel, Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit. 1844. S. 391 ff.

Wir sehen hieraus, daß den Anfängen des Socinianismus alle die inneren und äußeren Motive fehlten, welche bei den Reformatoren in verschiedenem Grade wirksam sind, um ihre Anschauung zu erzeugen. Nach der positiven Seite hin aber zeigt sich das Gleiche. Ueberwog der Trieb nach richtiger Erkenntniß, so mußte man ohnehin eher zum Distinguiren als zum Vermitteln geneigt sein; das letztere tritt zu Tage, wo außerhalb der Sache liegende Tendenzen dem Triebe seine Richtung geben. Fürs Andere war zwar nicht Faustus, wohl aber Lälius Socinus humanistisch gebildet. Jene Christianisirung des Alten Testaments war nur möglich aufrecht zu erhalten, indem man unzähligen Stellen Gewalt anthat und durch Emphasis und Allegorese den einfachen Wortsinn beseitigte oder unterdrückte. Der an der Lectüre der Classiker gebildete Sinn mußte nothwendig jenem Zwangsverfahren widerstreben, und so darf es uns nicht Wunder nehmen, in der Specialexegese der Socinianer einen viel richtigeren hermeneutischen Tact wahrzunehmen, als in den Arbeiten der Kirchlichen.

IV.

Indem wir nun auf das Einzelne übergehen, machen wir darauf aufmerksam, daß die socinianische Anschauung vom Alten Testamente selten mit einiger Ausführlichkeit entwickelt worden ist. Ist auch dieselbe bei den literarischen Hauptvertretern im Ganzen die gleiche, so darf es uns doch nicht Wunder nehmen, vielfach auf Sätze zu stoßen, welche von dem Kerne der Ansicht ziemlich entfernt liegen. Da in dem Streite der Socinianer mit der Kirche ganz andere Probleme den Vordergrund einnehmen, Trinität, Christologie, Satisfactionslehre, so können leicht einzelne Ansichten des Zeitalters mitgeführt werden, ohne einer strengen Kritik unterworfen zu sein, d. h. wir haben nicht eine vollkommene innere Consequenz zu erwarten [1]).

Wir werden zunächst die Auctorität der heiligen Schrift Alten Testamentes besprechen und die hermeneutischen Grundsätze kurz andeuten. Hierauf zeichnen wir die Anschauung vom Alten Bunde selbst, sowohl in allgemeinen Grundlinien und Umrissen, wie auch nach den einzelnen Perioden der israelitischen Religionsentwickelung.

Das Alte Testament darf eine Auctorität ansprechen; denn es

---

[1]) Wo ich einfach Band und Seitenzahl angebe, bezieht sich das auf die Bibliotheca fratrum Polonorum 1656 ff. Fol.

wird vom Neuen ausdrücklich bestätigt [1]). Das Maaß dieses Ansehens ist freilich durch das Neue selbst gegeben und darf nicht anderswoher seine Bestimmung und Begrenzung erhalten. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß das Alte Testament nirgend depravirt oder verstümmelt worden sei. Schon hierin zeigt sich der Unterschied, daß nicht, wie bei den Reformatoren, von der heiligen Schrift im Ganzen oder vom Gottesworte ausgegangen wird, sondern nur von der specifisch christlichen Urkunde, dem Neuen Testamente. Daraus folgt, daß kein christliches Dogma eine selbstständige Stütze im Alten Testamente findet. Unsere Lehre von Jesu stützt sich auf das Neue Testament, auf das Alte nur, sofern eine völlige Identität aufgezeigt werden kann. I, 1, 272. Mithin kann Jemand völliger Christ sein, ohne vom Alten Testamente die geringste Kunde erhalten zu haben [2]). Was daher nicht auch im Neuen Testamente steht, ist blos als historia zu betrachten, hat also für uns kein normatives Ansehen. I, 1, 298. Dahin gehören unter Anderm die Gesetze Mosis [3]). — Das Alte Testament darf nur die Schriften enthalten, welche zur Zeit Christi vom jüdischen Volke angenommen wurden; denn nur diese sind von Christus bestätigt. Der Umfang des Kanons ist also nicht der der katholischen, sondern der der evangelischen Kirche, und die Apokryphen werden ausgeschlossen.

Das Ansehen des Alten Testamentes beruht zwar auf dem Zeugniß des Neuen Testamentes, allein dies bezeugt, daß jenes von Gott gegeben sei. Und das ist auch an sich höchst wahrscheinlich. Denn alle anderen gleichzeitig entstandenen Religionen sind untergegangen, nur diese nicht. Im Gegentheil, gerade das Volk der Juden hält noch bis zum heutigen Tage alle Vorschriften genau, selbst sehr

---

[1]) Faustus Socinus, de auctoritate scripturae sacrae (eine Abhandlung, die er bereits 1570 in italienischer Sprache verfaßt hatte) I, 1, 265—280: Quod attinet ad V. T., cum aperte a Novo Testamento confirmetur, si demonstrabitur Novum Testamentum auctoritatem habere, jure hinc concludetur Vetus Testamentum similiter auctoritatem habere esse existimandum. Praesertim ubi non constet aut justa suspicio sit depravatum vel mutilatum fuisse.

[2]) Quin ausim dicere, ut quis vere Christianus audiat, ne ipsius quidem Veteris Foederis notitiam ei ullam habere necessum esse. I, 1, 506.

[3]) Auch dies stimmt mit allen Aeußerungen der Reformatoren überein, wo sie nämlich nicht von praktischen oder dogmatischen Interessen geleitet werden. Vgl. Luther, W. W. III, 1554: „Die Befehle Gottes an Adam, Habel, Mose, David sind Gottes Wort und Befehl, aber es ist mir nicht gesagt und gehet mich nichts an.“ Auch III, 12. 1564.

lästige, wie die Beschneidung und den Unterschied in den Speisen. I, 1, 279. — Schlichting beweist, daß in der Schrift keine Widersprüche sich fänden. II, 1, 53. 54. II, 2, 103. Je mehr vom Alten Testamente zur Historie gerechnet wurde, um so leichter ließ sich dieser Satz vertheidigen. — Aus dem göttlichen Ursprunge folgte auch die durchgängige Glaubwürdigkeit. Dieselbe wird aber auch, wenigstens von den mosaischen Schriften, in dialectischer Weise bewiesen. Man wird überrascht, hier Deductionen zu hören, wie sie von dem älteren Supranaturalismus, als er sich gegen den Rationalismus wehrte, vorgebracht wurden. Moses gab die fundamenta totius religionis und somit auch für die ganze Literatur des Volkes Israel. Ebenso merkwürdig ist es, gegen welche weittragende Einwürfe schon Socin die Glaubwürdigkeit zu vertheidigen hat. Man sagte: Jesus konnte sehr wohl die Bücher Mosis als mosaisch citiren, weil sie unter seinem Namen gingen, indem sie vorzugsweise von ihm handeln. Socin setzt dem Luc. 20, 37., sowie die perpetua et constantissima fama et sententia entgegen. I, 321. Andere warfen ein, Moses schreibe nicht nur als Zeitgenosse, sondern auch über längst vergangene Dinge, und wollten die vollkommene Glaubwürdigkeit nur durch Augenzeugenschaft begründet wissen. Allein dieses involvire noch keine Unglaubwürdigkeit; auch Livius und Plutarch schrieben von längst vergangenen Begebenheiten und doch schenke man ihnen Glauben, warum nicht auch Mosi? Ueber Selbsterlebtes konnte er das Richtige schreiben. Wollte er es nicht, so war er ein Lügner. Das müßte aus anderen Nachrichten, deren Verfasser auch Augenzeugen waren und kein gleiches Mißtrauen aufkommen lassen, bewiesen werden. Dies ist aber unmöglich, indem solche Berichte gar nicht existiren. Log er aber nicht über Selbsterlebtes, so vor Allem nicht, indem er eine heilige Sache, seinen sehr intimen Verkehr mit Gott, wiederholentlich bezeugt. Mithin konnte er auch Früheres aus göttlicher Mittheilung wissen, wie den Inhalt der Genesis. In dieser handelt es sich vorzugsweise um das, was Gott selbst gethan und geredet hat, und hierfür ist Gott doch der allersicherste Zeuge, noch unangesehen, daß seine Allwissenheit ihm zu Gebote stand. I, 271. — Diese Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gibt nun auch die Basis ab, um die certitudo der anderen Schriften zu beweisen, von welchen die Verfasser theils unbekannt, theils ungewiß sind. Daß Socin zu den ersteren nicht nur die vier Bücher der Könige, sondern auch Josua und Hiob rechnet, zeugt von nicht geringer Unbefangenheit. Da nun

diese Schriften nichts Abweichendes darbieten von denen, über welche niemals ein Zweifel stattfand, so haben auch sie an der Glaubwürdigkeit Antheil [1]). Besonders wichtig sind dem Socin die Weissagungen des Jesaja und Daniel, sofern ihre stricte Erfüllung in Jesu den göttlichen Ursprung des Alten Testaments ganz vorzüglich zu erhärten im Stande ist.

Kein Glaubensartikel darf auf Vernunftschlüsse sich stützen, sondern muß sich auf klare, deutliche, übereinstimmende Aussprüche der Schrift gründen [2]). Hieraus entspringt die Nothwendigkeit einer sichern Hermeneutik. Der Schrifttext selbst ist im Ganzen unverfälscht. Dagegen spricht nicht das Alter der Schriften; denn sonst müßten alle Bücher des Alterthums Depravationen erlitten haben. Und wer sollte im Alten Testamente solche Verfälschungen vorgenommen haben? Doch nur die Juden. Allein diese hätten nur die messianischen Stellen geändert; da wir aber viele finden, welche de Jesu Nazaraeo satis aperte handeln, mithin den Juden das größte Aergerniß darbieten mußten, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß unwichtigere Stellen gefälscht seien. Dies trüge nichts aus, da unsere Lehre von Jesu am Neuen Testamente das sicherste Correctiv besitzt. — Mit den Reformatoren wird die sufficientia der Schrift behauptet, welche sich auf die perspicuitas stützt. Dadurch lernen wir sicher Alles, was uns zum Heile zu wissen nothwendig ist. Denn es ist unglaublich, daß Gott ejusmodi scripta tradi voluisse, e quibus voluntas ipsius perfici et cognosci ab omnibus non posset. Freilich scheinen die dissidia in der Exegese jene Deutlichkeit stark in Frage zu stellen. Doch betreffen sie nicht das zum Heil Nothwendige; zum großen Theile sind die Menschen selbst daran schuld, daß ihnen so Vieles in der Schrift verborgen ist. Die Ursache liegt in ihrem unlautern Herzen [3]) oder in Nachlässigkeit bei der Lectüre oder in

---

[1]) Vgl. Catechesis ecclesiarum Polonicarum (zuerst 1609 erschienen, dann von Crell und Schlichting vermehrt herausgeg. Irenopoli 1659) in dem locus de certitudine sacrarum literarum.

[2]) Vgl. Andreas Dudith (s. die Geschichte dieses bedeutenden Mannes bei O. Fock l. c. p...) an Wolff I. p. 326: Hinc propositum fuit, ut nullus fidei articulus ex casuum ratiunculis, sed ex Dei verbo plano atque aperto ac totius scripturae sacrae perpetua quadam consensione atque omni ex parte continua harmonia exstruatur.

[3]) Nach der gewöhnlichen Auffassung des Socinianismus, nach welcher er überwiegend verständig ist, sollte man dies ethische Moment nicht erwarten.

ihren Vorurtheilen oder in Unkenntniß der Sprachen. — Allein es gibt auch wirklich dunkle und schwierige Stellen. Die hermeneutischen Regeln [1]) stützen sich sämmtlich auf den Satz, daß die Deutung aus der Schrift selbst zu entnehmen sei, und stimmen sonst mit dem überein, was Flacius in seiner clavis scripturae S. entwickelt. Man solle den Zweck ins Auge fassen, den eine Stelle habe, die übrigen geschichtlichen Umstände, und fleißig die anderen Stellen ähnlicher Art vergleichen [2]). Der Unterschied von der reformatorischen Hermeneutik scheint darin zu bestehen, daß die Socinianer nicht eine analogia fidei als Norm anlegen. Allein diese soll ja nichts Anderes enthalten, als den Gedankenkreis der klarsten Schriftstellen, und eben diese letzteren sollen auch das Hauptkriterium für jede Exegese schwieriger Stellen bilden. Man soll sie messen ad sententias clarissimas tanquam ad principia quaedam obscuriorum locorum, nec quidquam admittatur, quod ab illis dissideat. Dagegen bezeichnet es freilich eine Differenz, wenn hinzugesetzt wird: auch dürfe kein Ergebniß gestattet werden, quod sanae rationi repugnet seu contradictionem involvat. Aber daran hat man dem Socinianismus entschieden Unrecht gethan, wenn man ihm aufbürdete, er mache die bloße Vernunft zum obersten Auslegungstribunal; dieses ist auch ihm die Schrift selbst. Das nude Unverständige wollten ja auch die Reformatoren ausschließen. Jene Stellung brachte es aber leicht dahin, daß die Exegese sich bedeutend freier bewegen konnte, frei von den Banden einer engen Dogmatik, indem jene klaren Stellen nicht, wie in der lutherischen Kirche, zu einem fertigen Systeme concrescirten.

Eine besondere Erwägung forderten aber die Citate des Alten Testamentes im Neuen. Hier konnte ein gewisser Conflict nicht ausbleiben. Der aufmerksame, humanistisch gebildete Sinn konnte nicht die Naivetät der Kirchlichen theilen, ohne Weiteres den Sinn der alttestamentlichen Stelle nach ihrer Anwendung im Neuen Testamente zu reguliren. Es bedurfte gewisser Vermittelungspunkte. Wie Johann Crell offen zugibt, wird das Alte Testament oft nur dem Sinne, nicht den Worten nach citirt (II, 1, 25. 335. 368.) oder nur nach den LXX und nicht nach dem hebräischen Urtexte (II, 1, 26. 386. 404.); ja es wird auf ganz andere Stellen und Personen

---

[1]) Eine kurze Zusammenstellung von 12 hermeneutischen Regeln von einem Unbekannten erwähnt Bock, historia antitrinitariorum I, 1, 28.

[2]) Vgl. die betreffenden Stellen in der Rakauer Catechesis.

angewendet, als es der sensus literalis erlaubt (ibid. 1, 56. 162. 420. 2, 82 f. 172. 180. 210.). Mithin kann man oft nur eine bloße Aehnlichkeit der Stellen zugeben, so daß von der Identität des Sinnes selbst Abstand genommen wird [1]). — Indeß erschien die fast durchgängige Anwendung dieser Fassung bedenklich. Lieber sucht man die stärkere Auctorität des Neuen Testamentes durch eine Nachgiebigkeit gegen den theologischen Zeitgeist zu stützen. Man flüchtet zur Annahme eines mystischen Sinnes neben dem sensus literalis oder historicus. Bekanntlich herrschte im Mittelalter die Annahme von mehreren sensus, indem man die Application einer Stelle mit dem Sinne verwechselte und in denselben hineinwob. Sowohl die Heiligkeit als die sublimitas der Schrift schienen eine solche Vielheit (3 oder 4) zu gebieten, um den Reichthum ihres Inhalts darzulegen und einen strengen Unterschied von allem profanen Schriftthum zu begründen. Doch trat die Kehrseite dieser Ansicht bald hervor: es entstand eine maaßlose Willkür in der Interpretation. Da wies Joh. Gerson nach, daß der bisher so verachtete sensus literalis gerade der recht kirchliche sei, daß alle Väter und besonders die Concilien sich immer nur auf diesen gestützt hätten. Die Reformatoren steigern noch in der Theorie den Werth des historischen Sinnes; allein dieser gute Wille wird bei ihnen theils durch die Rücksichtnahme auf den erbaulichen Schriftgebrauch, theils durch die noch unfreie, gebundene Art, wie man das Ansehen des Neuen Testamentes faßte, auf das Vielfachste paralysirt. Der für die Folgezeit in hermeneutischen Dingen fast kanonische Flacius nimmt denn das Recht des sensus mysticus auch in die Theorie auf, mit solcher Wirkung, daß selbst J. J. Rambach (1721) noch denselben als schlechthin nothwendig vertheidigt, der neueren Zeiten gar nicht zu gedenken. So darf es uns nicht Wunder nehmen, daß auch die Hermeneutik des Socinianismus einen solchen mystischen Sinn kennt. Vielmehr muß es als ein Fortschritt angesehen

---

1) S. F. Socin in seinen lectiones sacrae I, 1, 291: Saepius citantur loca ad ostendendam rerum similitudinem et ita accommodantur ad propositum illius scriptoris et quodammodo conferuntur cum eo, quod ille affirmat. Am ausführlichsten spricht er hierüber l. c. p. 288—319. Noch weiter geht er, wenn er meint, die Apostel hätten sich bisweilen dem Verständniß und der Gewohnheit ihres Zeitalters accommodirt, wenn sie frei nach den LXX citirten. Wo indeß eine wirkliche Differenz mit dem hebräischen Texte vorliegt, muß das neutestamentliche Citat das Richtigere darbieten. p. 297. Schlichting (comm. ad ep. ad Hebr. I, 2.) unterscheidet allusio, sensus, accommodatio.

werden, daß man die Nothwendigkeit einer wirklichen Vermittelung fühlte; denn dies setzt ein Bewußtsein von bestimmten Unterschieden voraus.

Natürlich standen die Prädictionen hierbei in erster Reihe. Socin macht darauf aufmerksam, daß schon die Juden in ihren Midraschim mehrere Sinne haben. Er hebt aber auch die Cautel hervor, daß aus solchem mystischen Sinne nichts mit voller Gewißheit erschlossen werden könne [1]). Nach der einfachen Bedeutung haben nämlich die Weissagungen meist in Andern als in Christus ihren Ausgang und ihre Erfüllung gefunden; sofern sie aber später auch in Christo factisch erfüllt wurden, muß man schließen, daß in ihnen unter „der Rinde der Worte“ noch ein anderer Sinn gelegen habe. Socin gebraucht hier für den Wortsinn jenen alten Ausdruck cortex, den selbst Calvin nicht in ähnlichem Falle verschmähte, und der den Literalsinn tief erniedrigt [2]). Bisweilen kommt in jenen andern Personen eine figurata, licet admodum consueta, sententia zur Erfüllung, in Christus dagegen die wörtliche; bisweilen verhält es sich auch umgekehrt. Hieraus erklärt er den falschen Schein, daß die neutestamentlichen Schriftsteller das Alte Testament bisweilen nicht ganz richtig citiren oder mit unpassenden Stellen. Es ist keine Absurdität, wenn von einem doppelten Sinne gesprochen wird; vielmehr ist dies den Weissagungen gerade recht eigenthümlich. Oft wollte der heilige Geist in Einer Weissagung Mehreres zusammenfassen. Auch verhüllte er wohl den Sinn selbst unter Bildern, damit das volle Verständniß erst recht eintrete mit der Erfüllung. Vieles vom Messias Gesagte ist nur figurate dictum. So gehen Ps. 2. und 16. auf David, in weiterem Sinne auf Christus, und so deuten es die Apostel. Dafür, daß der ganz wörtliche Sinn erst später seine Erfüllung erhält, zeugt Deuter. 18, 18. Die Stelle, obenhin angesehen, will sagen, Gott werde dem Volke stets einen Propheten erwecken, durch den er demselben seinen Willen untrüglich kundgibt. Ganz wörtlich aber geht die Stelle auf irgend einen ganz ausgezeichneten und erhabenen Propheten. Jenes aber kann nicht richtig sein, sofern es häufig unerfüllt blieb, z. B. zur Richter-Zeit; mithin mußte sich die zweite Bedeutung allmählich als die richtigere herausstellen. Beiläufig: mit dieser Voraus-

---

[1]) Verum est, quod (Judaei) nolunt, ex isto sensu non literali quidquam omnino ac firmissime concludi atque asseverari posse. I, 296.

[2]) De auctor. S. S. I. p. 267.

setzung weicht Socin stark von der reformatorischen Behauptung ab, daß es im Alten Bunde eine durchaus ununterbrochene Reihe von Predigern des reinen Evangeliums gegeben habe. Ein Beweis dieses Satzes hätte die harte Aufgabe zu zeigen theils daß alle genannten Richter eine bleibende, geschichtliche Continuität darstellen, was gegen die ausdrückliche Behauptung der Urkunden, theils daß diese Richter (also auch Simson) das reine Evangelium fortgepflanzt hätten. — Aus Obigem folgt, daß der mystische Sinn in einigen Stellen proprie, in anderen improprie liege. Er entspricht mehr der Höhe der Worte, doch sind bei der Deutung nicht alle Wörter einer Stelle mystisch zu verwerthen. II, 2, 172. 92. Johann Crell faßt die ganze Ansicht so zusammen: Duo sunt sacrarum literarum Veteris Foederis sensus, licet alii quatuor constituant, — unus literalis, ex quo semper firmissime concludere licet, alter mysticus seu reconditus, qui et verbis et rebus literali sensu significatis innuitur. Ex hoc sensu non possumus firmiter argumentari, nisi eum vel Christus vel ipsius apostoli vel alii homines divini ipsis similes, qui Spiritus Sancti in scriptura loquentis mentem perspectam habebant, nobis aperuerint, vel eventus ipse eum retexerit, vel denique illi, cum quibus nobis res est, eum agnoscant. II, 1, 420.

V.

Auf den ersten Bick scheint die Ansicht von der Schrift, scheinen die hermeneutischen Principien kein Moment darzubieten, aus welchem sich der bedeutende Gegensatz gegen die kirchliche Anschauung vom Alten Testamente herleiten ließe. Genauer angesehen, finden wir ihn darin, daß die Socinianer keine analogia fidei in kirchlicher Form finden, vollends nicht Auslegungsnorm. Dieselbe sollte freilich nur eine Zusammenfassung der klaren Schriftstellen sein, ähnlich wie Melanthon's erste loci theologici über ihr verborgenes dogmatisches Lebensblut sich selber nicht klar sind. Allein Flacius enthüllt, ganz im Sinne der Reformatoren, den eigenthümlichen Unterschied zwischen der analogia fidei in ihrer wirklichen Bedeutung und einem derartigen biblischen Consensus: er setzt statt dessen eine forma catechetica oder das apostolische Symbolum mit voller Auslegung und vollzieht so die Lösung jener fälschlich angenommenen Identität des objecti-

virten Glaubensinhaltes und des objectiven Schriftconsenses, die sich beide decken sollten.

Den Kern dieser Glaubensanalogie bildet aber der reformatorische Gedanke von der Offenbarung. Daß dieser dem Socinianismus fehlt, erklärt die wesentlich andere Auffassung des Alten Testamentes, die er vertritt.

Nach Socin rührt freilich der Alte Bund von Gott her; er will sogar keine natürliche Gotteserkenntniß statuiren, was erst Spätere (Crell u. A.) thun. Allein diese Offenbarung reducirt sich auf göttliche Mittheilung: der Begriff ist rein formal, der Inhalt der Offenbarung selbst steht mit dem tiefsten Wesen des offenbarenden Gottes in keinem genuinen Zusammenhange.

Anders bei den Reformatoren. Wenngleich hier auch die Offenbarung oft als Mittheilung gefaßt wird, so daß man den gesammten Schriftinhalt nicht selten als das Object hinstellt, so ist der innerste Kern des Geoffenbarten doch stets der göttliche Heilszweck und der göttliche Heilswille. Wo daher auch etwas von Offenbarung sich findet, da wird sofort postulirt, daß hier auch ein Heilszweck mitgetheilt werde und daß Gott selbst an der energischen Durchführung desselben sich betheilige, und die Heilsthat geht mit der Kundmachung des Heilswillens Hand in Hand. Die später erfolgte Auflösung dieses Begriffes, die recht eigentlich in den Zeiten des blühendsten Orthodoxismus vollbracht wurde, bestand wesentlich darin, daß man irgend welchen unbestimmten, dem Heilsgedanken ganz fremden Stoff der Offenbarung aufnöthigte und somit den Begriff rein formal bestimmte, — also ähnlich dem Socinianismus. Aus jener richtigen Grundidee verstehen wir es nun, daß die Reformatoren, weil sie im Alten Testamente nothwendig Offenbarung des wahren Gottes sehen mußten, nun auch überall nach Heilszweck und Heilsthat fragten und dies fanden. Worin sie fehlten, war nur dies, daß sie, im Vollgefühle der durchschlagenden Bedeutung dieser Offenbarungsidee, das Maaß dieses objectiven und subjectiven Heiles zu christlich bestimmten. Und deßhalb fanden die sächsischen Reformatoren in der Frömmigkeit des Alten Bundes, oft in fast stürmischer, den Text erdrückender Weise, den Glauben an Christus, dagegen Calvin in etwas anderer Wendung den Glauben an Unsterblichkeit und ewiges Leben. Wie wir sahen, erklärte sich aus dieser Nüance der Auffassung auch die kühlere Stellung, welche Calvin zu den christologischen Deutungen einnahm.

Dieser Heilsgedanke, in welchem die heiligende und sündenver-

gebende Gnade Gottes den innersten Mittelpunkt bildet, fehlt dem formalen Offenbarungsbegriffe Socin's. Man sieht: es war durchaus kein Interesse vorhanden, aus der Thatsache des Geoffenbartseins auf irgend einen bestimmten Inhalt des Alten Bundes zu schließen. Daraus folgt denn von selbst eine viel unbefangenere Betrachtung der alttestamentlichen Dinge; wir werden von Einsichten überrascht, welche dem relativ geringen Grade der Sprachkenntniß nach nicht zu erwarten sind. Ein Vorzug, den wir offen anerkennen können, ohne indeß das Eingeständniß verweigern zu dürfen, daß er durch jenen fundamentalen dogmatischen Mangel zu theuer erkauft sei.

Die reformatorische Anschauung mußte, um sich einigermaaßen zu rechtfertigen, an die leuchtendsten Höhenpunkte der israelitischen Religion anknüpfen, mußte das prophetische Element überall aufsuchen, mußte demselben den reichsten evangelischen Gehalt beilegen. Die Kluft zwischen diesen Patribus sanctis und dem eigentlichen Volke wurde dadurch freilich sehr groß, fast unausfüllbar, und eine gläubige Gemeinde des Alten Bundes blieb mehr Postulat als Wirklichkeit. Und ebenso bedenklich war der Sprung von dem klaren Evangelium zu dem Gesetze, das man nur entweder außerhalb der eigentlichen Religion belassen oder als symbolischen Schemen auffassen oder endlich als bloße Hülle mit ganz differentem christlichen Gehalt ausfüllen mußte. — Der Socinianismus dagegen faßt meist das Volk als Ganzes ins Auge und darum auch die historische Substanz der Religion, das factische religiöse Bewußtsein mit allen seinen Lücken, Mängeln, Irrungen, Unvollkommenheiten. Aus dieser breiten nationalen Basis ragen dann die höheren und erleuchteteren Geister hervor, ohne indeß den Boden unter den Füßen zu verlieren. Daß hierin viel Wahrheit liegen mußte, wer sollte es läugnen? Nur lag die große Gefahr nahe, die ganze Religion fast ausschließlich unter den Gesichtspunkt des Gesetzes zu stellen und der höheren Stufe, der Prophetie, nicht im vollen Umfange gerecht zu werden. Sie ward nicht vermieden und dadurch wurde wiederum jener Fortschritt durch einen Rückschritt nach einer anderen Seite hin zu theuer erkauft. Denn immerhin bleibt das Prophetische der eigentliche Geist der israelitischen Religion, ihre innerste Triebkraft, die Quelle ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung. Nicht das Feste, Statutarische, sondern das Strömende, Werdende macht ihren höchsten Adel aus. Indem der Socinianismus dies, wenn auch nicht verkennt, so doch nicht voll würdigt, nähert er sich der einseitigen Auffassung, wie sie die Theo-

logen des Mittelalters vom Alten Bunde hegten, in ähnlicher Weise gebunden durch eine falsche Religionsidee.

Aus diesen Andeutungen wird es leicht begreiflich, daß man den Unterschied der Testamente viel stärker betonte als ihre Einheit und Aehnlichkeit. Die einzelnen Momente desselben finden sich selten so treffend zusammengestellt, wie bei Wolzogen in den Prolegomenen zum Neuen Testamente, l. c. T. IV, 1 seqq. Gleich der Eingang zeigt eine polemische Wendung. Es sei kein geringer Fehler, der in die christliche Religion eingeschlichen sei, daß man den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testamente nicht gehörig anzeige; ja, man wisse kaum, ob die Christen Juden oder die Juden Christen seien [1]).

Die erste Verschiedenheit liegt in den Bundesmittlern, Moses und Christus. Jener ein Mensch, dieser übernatürlich erzeugt, voll der höchsten Weisheit; jener erhielt das Gesetz durch Engel und sprach wohl wie ein Freund mit dem Freunde, aber Christus wie ein Sohn mit dem Vater. Jesus war ohne Sünde, Moses nicht.

Zweitens sind die Vorschriften sehr verschieden. Zwar wird auch Gottes- und Nächstenliebe geboten, aber beides in beschränktem Umfange und Grade. Moses gestattet Polygamie und spricht nicht von den Tugenden der Geduld, Bescheidenheit, Nüchternheit. Die Ritualien sind an sich unfähig, Gottes Wohlgefallen zu erzeugen; sie vermögen dies nur durch das beigefügte Gebot. Die Werke gelten für sich, ohne Rücksicht auf die Gesinnung. Eine Vorschrift übers Gebet fehlt. Die Strafen sind sehr streng und ungemildert durch Rücksichten auf menschliche Gebrechlichkeit.

Weitere Unterschiede bietet die Vergleichung der beiderseitigen confirmatio. Bei Moses geschah sie durch viele Wunder; die Juden zählen 76 auf, und er galt ihnen darum für den höchsten Propheten, weil die Wunder aller andern Propheten zusammengenommen nur 74 ausmachen. Viel höheren Werth hat die Heiligkeit des Lebens Christi, die wunderbare Macht des durch ihn wirkenden Gottesgeistes, endlich das höchste Wunder: seine Auferweckung von den Todten. — Auch mußte die efficacia des Alten Bundes viel geringer sein; sie erzeugte

[1]) Inter plurimos errores, qui in Christianam religionem irrepserunt, haud exiguus est, quod discrimen inter Vetus ac Novum Foedus seu inter Legem Mosis et Evangelium Jesu Christi non recte intelligatur et explicetur, sed utraque ita confundantur, ut paene sciri nequeat, Christianine Judaei an Judaei Christiani dicendi sint.

nur einen knechtischen, unfreien Gehorsam, nicht einen kindlichen. Die Ausdehnung des Gesetzes war gering; nur für Ein Volk waren die Gesetze berechnet, die auf jedes andere nicht paßten. Wie aber die christliche Religion die höchste Vollendung zeigt, so ist sie auch schlechthin universal. Sie hat einen immerwährenden Sabbath. — Socin selbst macht einmal c. I, 2, 797 ff. auf Jerem. 31. aufmerksam. Der Neue Bund gebe ein Gesetz, das ins Herz geschrieben ist; es muß demnach ganz anderer Art sein als das alte auf Stein. Im Neuen Bunde hören die Sünder auf, Volk Gottes zu sein, nicht so im Alten.

Jene fünf Momente des Unterschiedes, welche Wolzogen angibt, treten aber bedeutend zurück gegen Eines, das unaufhörlich wiederholt und dessen Spitze stets gegen die vulgäre kirchliche Auffassung gerichtet wird. Von Allen wird ein solcher Nachdruck darauf gelegt, daß es fast unter die socinianischen Glaubensartikel gerechnet werden könnte. Dies Moment liegt in den in der Thorah häufig vorkommenden Verheißungen eines durchaus irdischen, mit sinnlichen Gütern reich ausgestatteten Daseins. Die klare Hoffnung auf ein ewiges, seliges Leben im Jenseits liegt nicht im Bereiche der alttestamentlichen Religionserkenntniß.

Wir sehen hier dieselbe These aufgenommen, welche Calvin mit solcher Energie und mit der Fülle seines Scharfsinns als absurde Meinung der Anabaptisten bekämpfte. Ein historischer Zusammenhang ist unverkennbar, da ja Lälius Socinus lange in Genf lebte. Auch denselben Gegensatz nimmt Faustus Socinus auf, die spes spiritualis und exspectatio carnalis et terrena. Letztere wird indeß mehr theils als von Mose gegeben dargestellt, theils als Inhalt der Volksfrömmigkeit. — Auch hier tritt wieder zu Tage, was wir so häufig finden. Daß Calvin mit seiner positiven These Unrecht hatte, mußte dem unbefangenen, dogmatisch uninteressirten Socin leicht in die Augen springen, statt aber die ganze Fassung des Problems zu verwerfen oder gründlich zu corrigiren und dadurch den Irrthum in seiner Wurzel zu treffen, nimmt er die bestrittene Thesis selbst auf.

Wie bedeutsam dieser Unterschied sei, wie er den Socinianismus von der reformatorischen Ansicht ungemein weit entfernte, erhellt leicht, wenn man bedenkt, wie die letztere gerade in den prophetischen Theilen die dem Christenthume am meisten verwandten Elemente sah. — Die Einseitigkeit Socin's, obgleich geschichtlich leicht zu erklären, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir einen Blick in die Schrift werfen. Der häufig ausgesprochene, damals allgemein gültige Gedanke, daß die

gesammte Entwickelung der israelitischen Religion im Gesetze nicht nur ihren Anknüpfungspunkt, sondern auch ihr alleiniges und allseitiges Fundament habe, ward hier verhängnißvoll, indem Socin nun auch die anderen außerpentateuchischen Weissagungen, soweit sie nicht direct auf Christus gehen, nach dieser mosaischen Norm beurtheilte und auf das Maaß derselben einschränken wollte. Fürs Andere täuschte ihn hierbei die Rücksichtnahme auf das Judenthum nach Christus. Er zeigt eine gewisse Neigung, dieselben im Gesetze als die richtigen Interpreten ihrer Religion gelten zu lassen, und hier begegnete er theils äußerlichem Gesetzeswerk, theils eudämonistischen Hoffnungen. — Uebrigens gibt auch diese Ansicht den Kernpunkt ab für die Bedeutung des zweiten und des vierten der angedeuteten Momente. Denn die Liebe zu Gott findet ihre Einschränkung und die Wirksamkeit der Religion ihr größtes Hemmniß eben in jenen promissiones carnalis vitae et opulentae.

Was nun das Nähere betrifft, so geht die Verheißung, welche besonders im Gesetze Mosis in unzähligen Wendungen wiederholt wird, auf langes Leben, gute Gesundheit, besonders Freiheit von epidemischen Krankheiten, Fruchtbarkeit des Landes, der Familie, der Heerden, Sicherung vor feindlichem Angriffe oder Sieg über die Feinde, kurz auf einen status tranquillus ac beatus omnique voluptatum genere refertus. (Wolzogen l. c.) Das sage auch Hebr. 8, 6. Ueber dieses irdische Leben geht keine Weissagung mit klaren, leicht verständlichen Worten hinaus. Und hier muß doch der Literalsinn den Maaßstab liefern. Denn das Gesetz ist ja durchaus nicht allein den Weisen gegeben, sondern dem gesammten Volke. Das Volk kann überhaupt nicht Tiefes verstehen, vollends nun nicht das der Israeliten, das ja in der heiligen Schrift so häufig als hartnäckig und einfältig geschildert werde [1]). (Freilich lief hierbei sehr häufig der Mißverstand unter, daß man die intellectuelle Ausbildung, den geistigen Schliff, für identisch nahm mit der eigentlichen Cultur und der religiösen Empfänglichkeit.) Die Verheißung eines ewigen, seligen Lebens hätte nicht nur die Fassungskraft des Volkes überstiegen, sondern wäre auch, als göttliches Versprechen, wirkungslos geblieben. Der Socinianismus läßt nämlich keineswegs die Idee einer göttlichen

---

[1]) Joh. Crell II, 2, 322: Tum temporis, cum lex scriberetur, rudis erat populus Hebraeus et subtilioris illius philosophiae ejusque partis, quae ad disserendi accurationem et subtilitatem pertinet, ignarus.

Erziehung fallen. Freilich war Gott als Vater im Alten Bunde nicht anerkannt. Wenn er gleich 2 Sam. 7, 17. Ps. 68, 6. 89, 27. so genannt wird, so war die wahre und eigentliche Bedeutung damals noch nicht geoffenbart, nicht in dem Sinne, wie wir Gott als Vater nach der Lehre Christi anerkennen, Matth. 11, 27. Röm. 8, 15. Allein dennoch wirkte Gott thatsächlich in väterlicher Weise. Durch das Versprechen von sichtbaren Dingen, deren Werth Alle zu schätzen wußten, wollte er die sündige Gewohnheit ausrotten, wie dies auch Väter bei unmündigen Kindern zu thun pflegen; sie sollten ad meliora aspirare. Diese Wendung ist dem Socinianismus keineswegs eigenthümlich; vielmehr gaben auch die Reformatoren eine ganz ähnliche Antwort auf den Einwurf, daß doch nachweislich die große Masse der Israeliten den tieferen Sinn und Zweck dieser Verheißungen und Verordnungen nicht habe entdecken können. Erst eine spätere Zeit wies die Dissonanz zwischen Mittel und Zweck auf, wenn eudämonistische Hoffnungen den sittlichen Trieb reinigen und kräftigen sollten. — Socin meint, diese Weissagungen hätten einer besonderen Beglaubigung bedurft. Denn da sie sich eben ganz im Umkreise des zeitlichen gewöhnlichen Lebens halten, welches fast vom Zufall abzuhängen scheint, so bedurfte es besonderer Beweise, um den Glauben an sie zu kräftigen. Bloß glückliche Zustände hätten freilich thatsächliche Erfüllung gebracht, also im Grunde den stärksten Beweis; allein sie wären zu leicht unbemerkt vorübergegangen. Daher veranlaßte Gott recht in die Augen fallende Wunder, zum Zeichen, daß die ganze Leitung des Volkes Sache Seiner Providenz sei und nicht vom Zufall, sondern von Seinem Willen abhinge [1]). Vorzüglich gehörten zu diesen Wundern die häufigen Engelerscheinungen. Und solcher übernatürlichen Hinweisungen bedurfte es auch; denn, wie Wolzogen bemerkt, pflegt Gott auch heidnischen und ungläubigen Völkern irdischen Segen zu verleihen, sobald sie Gerechtigkeit üben und sich der Tugenden befleißigen, welche das Licht der natürlichen Vernunft ihnen

[1]) Er schreibt an Andreas Dudith: Cum promissiones sub Vetere Foedere factae continuerint res temporarias et intra gyrum vitae, quam in hoc orbe mortales degimus, subsistentes, quae quidem res multis a casu pendere atque administrari videntur, propemodum necesse fuerit religionem illam signis aliquibus speciose in oculos incurrentibus longo tempore confirmari atque ea ratione populo isti providentiae erga se divinam fidem fieri; alioquin quantumvis secundis rebus promissa sua comprobasset Deus, nihil effectum fuisset. I, 1, 498.

zeigt [1]). Mithin würde hier in der Frömmigkeit selbst kein Unterschied obgewaltet haben; ja auch die Offenbarung wäre nur dadurch unterschieden gewesen, daß Gott dem Volke Israel diese Segnungen für Gesetzeserfüllung ausdrücklich verheißen und dann gewährt, den Heiden aber nur thatsächlich geschenkt habe. Dies führt darauf, dennoch ein gewisses Mehr in den Weissagungen anzunehmen.

Und eben dahin drängt die bekannte Schlußfolgerung des Herrn [2]) den Sadducäern gegenüber, um ihnen aus dem Alten Bunde, ja aus dem Gesetze selbst, das Dasein eines ewigen Lebens zu beweisen, nicht minder die mehrfache Andeutung, daß die Heiligen des Alten Bundes wirklich des ewigen Lebens theilhaftig geworden seien. Dies Letztere ergibt sich aus jener Stelle (Socin) und aus Hebr. 11, 39. 40. (Wolzogen). Beide schließen daraus, daß an einigen Stellen des Gesetzes mystice ein ewiges Leben angedeutet werde, keineswegs clare atque aperte [3]). Joh. Crell findet hier eine Vermittelung. Nirgend sei in den mosaischen Schriften ein klares Zeugniß über Auferstehung und jüngstes Gericht zu entdecken: dafür spricht Christus am deutlichsten, indem er nur Exod. 3, 6. allegirt und damit eingesteht, daß eine deutlichere Stelle nicht vorhanden sei. Kein Mensch würde aber darauf kommen, aus jener die Wirklichkeit eines ewigen Lebens zu schließen — nisi divino afflatus Spiritu vel a Christo aliisque viris divinis jam edoctus, clarius procul dubio allaturus ex Lege testimonium, si quod extitisset [4]). — Sind nun die Gläubigen, welche nach dem Beispiele der Erzväter lebten, der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden, so konnten sie dies nicht vi legis, sondern nur durch den Glauben (Joh. Crell), der allein auf unsichtbare Güter hinweist. Mithin war in ihnen eine scintilla fidei et spei, welche durch kein Unglück ausgelöscht werden konnte und die ihnen einen Lohn für ihren Gehorsam auch jenseits dieses Lebens zeigte [5]). Man sieht, wie

---

[1]) In seiner Introductio ad utilem lectionem librorum Novi Testamenti, IV. p. 250.

[2]) Matth. 22, 32. Marc. 12, 26. 27. Luc. 20, 37. 38.

[3]) S. Tom. I, 1, 507. IV. p. 6.

[4]) S. II, 2, 307.

[5]) Wolzogen l. c. IV, 6: Nullum est dubium sanctos et pios majus aliquod praemium suae sincerae obedientiae a Deo exspectasse, quam quod in hac vita consequebantur, sed non vi clarae promissionis, verum dictante id eis altiori quodam spiritu exercitati ipsorum animi, quo se in profundam considerationem infinitae bonitatis atque potentiae Dei demerserunt et ex ea

sich Wolzogen mit diesen Worten schon mehr der kirchlichen Ansicht nähert, hätte nur nicht als das einzig mögliche Object einer höheren, überirdischen Hoffnung ihm das ewige Leben vorgeschwebt, viel eher eine dauernde Verbindung mit Jehovah. — Dagegen will er nicht dem Ausspruche Socin's entgegentreten, daß in keinem der Heiligen des Alten Testamentes eine volle Erkenntniß der christlichen Wahrheit gewesen sei, I, 2, 497. Und treffen einzelne Glaubensmomente zusammen, so waren auch diese bei den Gläubigen des Alten Testamentes alio gradu vorhanden, als bei den Christen; der Unterschied von veritas und umbra schwindet auf keinem Punkte, I, 1, 507. Ueberhaupt wird geläugnet, daß die vollkommene Gerechtigkeit im Alten Bunde möglich gewesen sei; Gott habe sich begnügt, wenn die Menschen des irdischen Lohnes sich würdig bezeigt hätten. Bei der Bergpredigt erörtert Socin sehr deutlich, daß von einer Gleichheit der leges et praecepta in beiden Oeconomien nicht die Rede sein könne — ein entschiedener Gegensatz gegen die reformatorische Auffassung, welche deßhalb den Inhalt der lex so ausweitete und vertiefte, daß er fürs Neue Testament paßte, I, 2, 35 ff.

Aus dem Bisherigen folgt leicht, daß die Socinianer den ganzen Standpunkt des Alten Bundes als einen überwundenen betrachten mußten. Allein sie hatten noch bestimmte Gründe, die vollständige Abrogation und Antiquirung des alttestamentlichen Gesetzes zu betonen. Zwar wurde von den Reformatoren, der römischen Kirche gegenüber, hervorgehoben, daß die äußere Zugehörigkeit zur Kirche noch nicht über die innere entscheide, daß also die eigentliche wahre ecclesia nur für den Herzenskündiger sichtbar sei. Dennoch drangen in beide Hauptzweige der Reformation theokratisirende Elemente ein. In der schweizerischen Kirche ist dies bekannt genug durch das Wirken Calvin's in Genf. Aber auch in der lutherisch-sächsischen ward zunächst das vom Stifter so gelobte „weltliche Regiment“ als Gottes Ordnung angesehen, und hieraus folgerte man Pflichten für die „christliche Obrigkeit“. Man glaubte hierdurch die Christianisirung des Volkes beschleunigen zu können; man vergaß, wie leicht man durch diese vorschnelle Anticipation des Ideales den Proceß ins Stocken bringen, wie leicht man zu eben jener traurigen Vermischung heterogener Elemente gelangen konnte, die man in der kirchlichen Hierarchie so eben

---

concluserunt neutiquam fieri posse, quin Deus fidelem ipsorum operam atque obsequium alia post hanc vitam remuneratione pensaturus sit.

erst abgeschüttelt hatte. Und mochte man in der Theorie der Abrogation des mosaischen Gesetzes noch so hold sein: die „christliche Obrigkeit" brauchte eben juristische Normen und sollte sie da nicht zu dem allgemeinen Erbauungsbuche der Christen, dieser als gleichmäßig wahre Offenbarung hingestellten Urkunde, greifen? Ueberdies war nur das Statutarische aufgehoben; unter der Decke ruhte das ewig gültige Naturrecht, — wie viel gehörte nun dem einen, wie viel dem andern Momente an? Kam die religiöse Entschiedenheit, welche allen Abfall vom wahren Glauben haßte, hinzu, verschmolz sich damit die alte Gewöhnung, daß Ketzerei das größte Verbrechen sei: so mußte mit tragischer Nothwendigkeit daraus eine intolerante Handhabung der Gesetze entstehen, deren alte Schläuche wenig den neuen Most verriethen. So schien es denn geboten, Niemanden in der christlichen Gemeinde zu dulden, welcher „fremden Göttern" huldigte.

Für die Socinianer war dies mitnichten eine Frage bloßer Theorie. Zunächst hatten sie keine bestimmte Gemeinde; ihre Lehre breitete sich zuerst als Privatansicht aus und später, sobald die jesuitischen Verfolgungen (schon unter Stephan Bathory, noch mehr unter Sigismund III.) über sie hereinbrachen, war Duldung zu erfahren das Ziel ihrer Wünsche. Aber auch nach ihrer Zersprengung fand sie in den evangelischen Staaten nur selten hinreichenden Schutz. Jene Versuche, die Obrigkeit nach ihren Anschauungen zu christianisiren, gewannen durch die historischen Umstände bei ihnen keinen Boden. So wurden sie, die verachteten und ausgestoßenen Nebenschößlinge der großen reformatorischen Bewegung, die Verbreiter jener Ideen der Toleranz und Gewissensfreiheit [1]), welche als die Zierde der neueren Zeit strahlen und als ächte, spät entfaltete Blüthen des Evangeliums angesehen werden.

Vor Allem suchten sie zu beweisen, daß das Gesetz völlig abrogirt sei, also auch die gerichtlichen Verordnungen. Leges judiciales, sagt Socin [2]), nihil ad Christianum magistratum pertinere arbitror, quemadmodum vulgo et theologi sentiunt. Denn es fände sich da Vieles, was sowohl mit der im Neuen Bunde

---

[1]) Natürlich tritt dies erst später hervor. So gehören hierhin vorzüglich zwei Abhandlungen von Samuel Przipcovius (in den cogitationes sacrae. Eleutheropoli 1692): Animadversiones de qualitate regni Christi und De jure christiani magistratus. Bibl. fratr. Polon. tom. V.

[2]) In einem Briefe an Philippovicz vom 8. März 1597. S. tom. I, 1, 462.

geoffenbarten Verheißung des ewigen Lebens als auch mit der höchsten Liebe, welche im Evangelio vorgeschrieben wird, stritte. Man spürt hier schon jene eigenthümliche Polemik des viel späteren Deismus hindurch, welche wesentlich die specifisch neutestamentliche Idee der Gnade und humanen Milde als richtenden Maaßstab an die Offenbarung des Alten Testamentes anlegt und so die Identität der Testamente in Frage stellt. — Ferner ergibt sich jene Abrogation daraus, daß viele cultische Gesetze heute unmöglich mehr gelten können [1]). Die strengen Verbote gegen das Bluteſſen sind aufgehoben und unverbindlich, da sie gegen die christliche Freiheit streiten; in hervorragender Weise zeugen sie für die imperfectio vor Christus. Ebenso sind wir vom Sabbath frei, obwohl die Ruhe Gottes, das begründende Motiv dieser Feier, noch immer fortdauere. Die Apostel hätten eine ähnliche Ansicht vom Gesetze gehabt; denn in Act. 15. handele es sich nur um die Opfer der Heiden. Zins zu nehmen, sei den Christen nicht verboten, wenn es dem Nächsten nur nicht zum Schaden gereiche. Wenn aber ein großer Theil der Gesetze antiquirt ist und es wegen seines Widerspruches mit dem Christenthume sein muß, woher will man beweisen, daß der andere Theil noch gilt? Oder ist hier eine Auswahl berechtigt, ja nur erlaubt, da doch die engste Zusammengehörigkeit der ganzen Thorah wiederholt behauptet wird? — Hierzu kommt, daß der Alte Bund seine eigene Abrogation selber verkündet. Nach Jerem. 31. Ezech. 36. u. s. w. soll das Gesetz ins Herz geschrieben werden; das kann seinem Wesen nach nicht der Bund selbst sein [2]). Denn dieser ist ein Vertrag, welcher bestimmt, was gethan werden soll, nicht was geschieht. Mithin kann das Neue des Bundes nicht in einem bloßen Gesetze bestehen, sondern überwiegend in der Kraft und der Willigkeit, das Gebot Gottes zu vollziehen. Und der Umfang dieser Gebote hat an jener neuen Potenz sein Maaß. — Aus Röm. 5. erhellt, daß vor dem mosaischen Gesetze keine allgemeine göttliche Sanction bestanden habe, durch welche jedem Sünder die Strafe des ewigen Todes bestimmt worden wäre. Mithin ist

---

[1]) Brief an denselben vom 11. November 1596. ibid.

[2]) Socin I, 2, 797: Inscriptio ipsa legis in corda hominum non potest ullo modo esse ipsum foedus. Foedera enim non re aliqua, quae fiat, sed quae fieri debeat, continentur, ut ipsi sensui communi manifestum est. Quod idem planum facit exemplum veteris foederis, quod profecto non fuit illa inscriptio legis in lapidibus, sed pactio cum populo, ut ea faceret, quae ibi scripta erant.

diese Voraussetzung ganz irrig. Im Gesetze selbst finden sich zwar dergleichen Drohungen über Ausrottung aus dem Volke, allein sie gehen nicht auf den ewigen, sondern auf den irdischen Tod. Und selbst wenn man sie mystisch faßt und auf jenen bezieht, so bleiben sie doch immer nur speciell. Wir sind ja nicht mehr an das Gesetz gebunden; denn die unter dem Gesetze stehen, sind auch unter dem Fluch des Gesetzes. Von diesem Fluche hat uns aber Christus erlöst, und Alle werden dieses Segens theilhaftig, welche bereuend an Christum glauben. Ist nun der Alte Bund aufgehoben, so auch jene Sanction; sie war das stärkste Band, welches das jüdische Volk zur strictesten Erfüllung aller Gebote verpflichtete [1]). — Manche könnten sich darauf berufen, daß die Gesetze des Pentateuch wiederholt als ewige bezeichnet seien. Allein das hat nur den Sinn, daß das Volk sie nicht ändern solle; Gott selbst hat sich damit keineswegs gebunden [2]). — Tiefer begründet Wolzogen die Abrogation. Schon deßhalb muß sie vollständig sein, weil Gott der weiseste Gesetzgeber ist. Ein solcher richtet aber die Gebote so ein, daß sie zum Geiste des Volkes passen. Die mosaischen Gebote hat nun Gott so gegeben, daß sie genau der hartnäckigen und knechtischen Natur des israelitischen Volkes entsprechen. Mithin hebt schon allein die universale Bedeutung des Christenthums das Gesetz auf, unangesehen das Zeugniß des Apostels (Röm. 8, 16.), daß wir den Geist der Kindschaft, nicht des knechtischen Gehorsams empfangen haben [3]). Während nämlich die Reformatoren die Identität der Gottesgemeinde in beiden Oeconomien so stark hervorheben und dafür das eigentliche Volk Israel ganz vergessen [4]), macht der Socinianer mit dem Kanon veritas — umbra auch hier Ernst: Israel

[1]) Vgl. Crell l. c. III, 92—97.

[2]) Socin I, 2, 103: Deus ita locutus est, non ut moneret se nunquam mandata illa mutaturum —, sed ut populus nunquam ea antiquata esse suspicaretur, nisi prius aliud ab ipso constitueretur. Itaque non sibi ea mutandi, sed populo ex suo nimirum capite mutata censendi viam praecludere voluit.

[3]) Vgl. die introductio ad utilem lectionem N. T. IV, 243 ss.: Deus utpote sapientissimus legislator tales israelitico populo tradidit leges, quae in ipsius contumacem ac servilem naturam et in illam nondum adultam mundi aetatem apprime quadrabant.

[4]) Daher ist jener starke Rückschlag zu erklären, welcher (im Deismus) die Sache umkehrt und im Alten Testamente nur einen semitischen Volksstamm erblickt, der uns nichts angeht, — eine Reaction, die bis heute ihre Schwingungen fortsetzt.

ist nicht veritas, nicht die wahre Gemeinde, sondern nur typus, umbra, der das rechte Wesen und Leben der wahren Kirche fehlen muß.

Freilich könnte man einwerfen, daß das jus naturae keineswegs abgeschafft sei, mithin müsse das mosaische Gesetz gelten, soweit es mit demselben übereinstimme, ja diese Momente blieben ewig bestehen und unabänderlich. Und was verlangt denn das Naturrecht? wendet der scharfsinnige Wolzogen ein. Etwa, daß die Bluteſſer aus dem Volke ausgerottet werden? Keineswegs; nur dies Eine verlangt es, daß die Missethäter ihre Strafe empfangen. Und darin erhält das Naturrecht im Neuen Testamente nicht nur keine Abrogation, sondern auch die höchste Vollendung. Nach zwei Seiten hin: für viel geringere Vergehen treten viel strengere Strafen ein [1]), und die richtende Macht steht ungleich höher. Sünden, für welche das mosaische Gesetz nicht die geringste Strafe ansetzt, werden im Neuen Testamente dem Diebstahl, Mord, der Gotteslästerung gleichgestellt, Matth. 5, 22—28. Und wer ist im Neuen Bunde der alleinige Richter? Nicht Menschen, nicht irdische Magistrate, sondern allein Christus. Ihm steht es ausschließlich zu, zu strafen, und wer es übernehmen will, bekennt damit entweder, daß er nicht dem Reiche Christi angehört, oder er greift in die Privilegien seines höchsten Herrn mit frevler Hand ein. Den Menschen ist es auch unmöglich, richtig zu strafen, weil die empfindlichsten Strafen die Seele treffen und ewig dauern, während nur die leiblichen Uebel in der Macht des Menschen liegen. Ueberdies bekennt ja die irdische Obrigkeit, indem sie der Majestät das Recht der Begnadigung einräumt, daß in ihrer Justiz etwas Unvollkommenes sei, eine Beimischung von Unrecht, welche die Gnade paralysiren soll. Um dieses ohne Schaden der Rechtsidee zu thun, dazu bedarf es eines göttlichen Scharfblicks. Und darum kann auch nur Gott in rechter Weise die Strafen mildern [2]); mithin werden die Postulate des Naturrechts gerade im Reiche Christi so vollständig geübt, wie dies von irdischen Magistraten unmöglich geschehen kann. — Der tiefste Grund liegt aber, wie schon hieraus hervorgeht, in der rein

---

[1]) L. c. IV, 251: Supplicia in regno Christi multo severiora sunt et graviora, quam in ullo regno mundano constituta sunt, adeo ut rigor poenarum in regno Christi etiam mosaicae legis rigorem supergrediatur. Die größere Schwere der Strafen bestimmt Sam. Przipcovius näher dahin, daß sie spirituales seien, nicht leiblich und irdisch. S. tom. V, 638.

[2]) IV, 253: Nulla quippe est talis in Deo justitia, quae eum necessario cogat delicta etiam in resipiscentibus punire.

geistlichen Natur des Reiches Christi. Darum ist auch die Kirchengewalt eine ganz verschiedene, entsprechend dem status populi; und so kann von einer potestas politica keine Rede sein.

VI.

Diese Grundzüge empfangen aber noch eine schärfere Beleuchtung, wenn wir sehen, wie sie an den einzelnen Stadien der alttestamentlichen Oeconomie durchgeführt werden.

Faustus Socinus stellt es als die kirchliche Ansicht auf, daß dem Menschen ursprünglich eine Gotteserkenntniß eingeboren worden, nach welcher er nicht nur im Allgemeinen Ein höchstes Wesen, sondern auch Gott als den allmächtigen Lenker aller Dinge mit besonderer Providenz habe erkennen können [1]). Die trockene supernaturale Neigung seines Systems zeigt sich hier in auffallender Weise. Adam hat Alles geoffenbart, d. h. von Gott durch besondere Belehrung mitgetheilt, erhalten, und so ist auch in keinem der Adamiten ein ursprüngliches Gottkennen anzunehmen. Socin fragt: woher bedurfte es einer Offenbarung an die Nachkommen, da diese ja nicht nur eigene Erkenntniß hatten, sondern auch noch die der früheren Geschlechter überliefert erhielten? Nach Hebr. 11, 1. 6. ist die Gotteserkenntniß eine fides; diese aber richtet sich nicht auf ein eingeborenes Wesen, sondern immer nur auf eine empfangene Offenbarung. Hierzu kommt, daß nach dem Zeugniß der Schrift viele Menschen Gott läugneten (Ps. 14. 53. 10, 4.), was bei einer cognitio insita unmöglich sei. Endlich wisse man wirklich von Völkern, bei denen von einem Wissen von Gott gar keine Spur zu finden sei, z. B. in Brasilien; mithin dürfe man von einem consensus gentium nicht reden. Man entgegne freilich: aus der Betrachtung des Weltbaues müsse Jeder überzeugt werden. Allein Aristoteles, der doch gewiß wie kein Anderer vor ihm und nach ihm den Weltbau genau studirt und gründlich gekannt habe, zeige nirgend einen Glauben an göttliche Providenz; und die bloße Annahme Eines höchsten Wesens involvire noch nicht eine religiöse Erkenntniß. — Adam besaß auch keine justitia originalis;

---

[1]) Praelectiones sacrae c. II. (I, 1. p. 537.): ... homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicujus opinionem, cujus vi cuncta regantur quaeque humanarum rerum inprimis curam gerat, hominibus consulat atque prospiciat.

denn im göttlichen Ebenbilde kann sie nicht liegen, weil dieses, dem Zusammenhange des Textes gemäß, nur in der dominatio omnium rerum besteht. Je entschiedener Socin das Neue Testament als die eigentliche Urkunde des Christenthums betrachtete, um so weniger konnte er Neigung haben, den ersten Adam mit einer sittlich-religiösen Idealität auszustatten, wie sie nur dem zweiten zukam. Diesem dogmatischen Irrwege, der fast die jüdische und moslemische Tradition hinter sich läßt, wich der Socinianismus aus. — Mit allen diesen Sätzen tritt er der in der Kirche damals geltenden Anschauung entgegen. Denn weder lex noch promissio gratiae weiß Socin für jene Zeit aufzuweisen im kirchlichen Sinne. Selbst Hugo Grotius will im paradiesischen Verbot omne peccati genus untersagt und in der Strafe den ewigen, nicht den irdischen Tod gedroht finden. Dagegen weist Crell (III. p. 90.) auf die Specialität jener Lage hin und zieht den Schluß, es müßte ja auch im mosaischen Gesetze auf omne peccati genus der ewige Tod gesetzt sein, da dies doch eine Erläuterung jener ersten Satzung enthalte; das sei aber keineswegs der Fall.

Aber wie schon Socin seine erste Ansicht da nicht durchzuführen im Stande ist, wo es gilt, die Nichtgläubigen für den Glauben empfänglich zu machen, so behaupten die Späteren, Joh. Crell, Wolzogen, Wiszowaty, eine angeborene Gotteserkenntniß [1]). Freilich nicht in jenem umfangreichen Sinne, den Socin leugnete. Die Seele des Menschen ist eine tabula rasa, sie empfängt aber doch höhere Eindrücke schon vor der Offenbarung. Ursprünglich hat die letztere jedoch die Entwickelung des Menschen so stetig begleitet, daß niemals sein wirkliches Gottwissen ein ausschließliches Product seiner Anlage gewesen ist. Wie bedeutsam diese Einschränkungen auf die Behauptung eines übernatürlichen Ursprungs des Alten Testaments im Allgemeinen wirken konnten und mußten, werden wir unten sehen.

Das geringere Interesse veranlaßte nicht, die Zustände der „Väter“ ausführlich zu behandeln und ein Gebiet zu betreten, auf welchem die mythenbildende Kraft des kirchlichen Dogmatismus mit gelehrter Geschäftigkeit reiche Blüthen trieb und treibt. Ueber die Zeit von Abraham bis Mose finden sich demgemäß nur wenige Notizen. Entschieden läugnet man, daß die Väter die Trinität gekannt hätten. Und wie man sich sträubte, in dem faciamus Gen. 1, 26. einen

[1]) Vgl. die sehr gute Darstellung bei Otto Fock a. a. O. S. 311 ff.

Beweis für die Dreifaltigkeit zu finden (trotzdem daß diese Deutung auf Concilien für die allein kirchliche erklärt worden ist), ebenso wenig wollte man den Besuch der drei Männer bei Abraham, Gen. 18., so auslegen. Vielmehr waren dies drei Engel, wie Hebr. 13, 2. andeutet [1]). Auch aus anderen Stellen lasse sich dies nicht beweisen [2]). Die nüchterne Exegese konnte dabei nur gewinnen; nicht minder wurde das Auge für die Eigenthümlichkeit des patriarchalischen Glaubens geschärft. Man untersucht viel genauer als in der Kirche die Nüancen der mannichfachen Gottesnamen; El Schaddai wird als der besondere Name für die mosaische Zeit erkannt [3]). Andererseits opponirten die Socinianer entschieden dagegen, daß in den abrahamitischen Segensverheißungen ganz klar Christus verheißen und von den Vätern geglaubt worden sei. Erst die Erfüllung öffnete die Augen über den tieferen Inhalt [4]). Denn man kam hier zu sehr mit der paulinischen Auctorität in Widerspruch, wollte man jeden christologischen Inhalt abläugnen. In ähnlicher Weise neigt sich Samuel Przipcovius nach jener Gedankenreihe hin, welche Calvin so entschieden betont, und die von Socin stets zurückgewiesen wurde. Das Umherwandern der Väter hat nicht seine Erklärung in diesem äußerlichen irdischen Schweifen, sondern war eine Figur, ein Bild der auf spätere Zeit von uns anzutretenden himmlischen Erbschaft. Ob nun wir allein diesen Gedanken daraus entnehmen sollen, oder ob er von den Vätern selbst festgehalten wurde, darüber läßt er uns in demselben Dunkel, das allen sogenannten typischen Erklärungen eigen zu sein pflegt. Die Opfer der Patriarchen werden selten erwähnt, da es nicht in ihrem Interesse lag, die flüchtigen Andeutungen der Urkunde

---

1) S. II, 1, 322. III, 2, 29., besonders I, 2, 789 ff. Es sei unnütz, hierüber lange zu reden, da ja schon Luther, Calvin, Musculus, Borrhäus die trinitarische Deutung nicht gelten lassen wollten.

2) Meras nugas esse diximus, quod Patriarchae fidem istam (an die Trinität) posteris tradidissent, et locum Deut. 32, 7. nihil ad rem facere ostendimus, cum ibi de beneficiis tantum sit sermo, quibus Jehova populum Israelis affecerat. I, 2, 683.

3) Vor Allem in der Schrift Crell's: De Deo ejusque attributis, c. 8. und c. 12. in tom. III.

4) Vgl. den interessanten Brief F. Socin's an Matthias Radecius (I, 1, 386 f.): Itaque quod dicis Christum ipsis etiam antiquioribus illis patribus fuisse promissum, id sane fateor. Sed nego ita apertas fuisse promissiones, ut id ipsi intelligerent, nedum ad se pertinere arbitrarentur illud, quod non ipsis, sed eorum posteritati se daturum Deus promiserat.

zu der Vorstellung eines geregelten vollständigen Cultus auszuweiten. In der Kirche herrschte im Allgemeinen die von Grotius [1]) vertheidigte Ansicht, daß auch bei den übrigen Semiten, den Japhetiten, ja vielleicht auch den Chamiten, Erinnerungen über die Opfer zurückgeblieben und diese, wenn auch sehr depravirt und Deo mutato, fortgepflanzt seien. Daher erklärte man die oft überraschende Aehnlichkeit der mosaischen Riten und Cärimonien mit den heidnischen.

Die Art und Weise, wie der Socinianismus das mosaische Gesetz auffaßte, mußte darum von der kirchlichen Darstellung wesentlich abweichen, weil er dem Gesetze überhaupt in dem soteriologischen Processe keine integrirende Stelle anweisen konnte. Freilich soll Christus nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Erlöser sein; dennoch ward ihm das Christenthum bald zum Gesetze und darum nöthigte die Unterscheidung vom Alten Bunde zu einer scharfen Betonung des Unterschiedes zwischen mosaischem und christlichem Gesetze. Mithin war kein Interesse vorhanden, wie in der evangelischen Kirche selbst, das ideale Gesetz mit dem mosaischen möglichst zu identificiren; eher konnte der entgegengesetzte Fehler eintreten, daß man der mosaischen lex alle jene Merkmale abzusprechen suchte, die man in der christlichen als die specifischen Unterscheidungskennzeichen angesehen wissen wollte.

Wir unterscheiden im Mosaismus das Gebot selbst, die Strafe, die Sühne und die Verheißung [2]). Das letzte Moment haben wir oben bereits besprochen, sofern es allein hervortritt; anders freilich gestaltet es sich, wo es mit dem dritten Momente, der Sühne, zusammengefaßt wird. Ersteres geschieht mehr in der reformirten, dieses mehr in der lutherischen Kirche [3]). In beiden wird übrigens

---

[1]) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum, ed Is. Vossius. 1617.

[2]) Es liegt dem Mosaismus durchaus fern, Strafe und Sühne (etwa wie Mittel und Zweck) zu verschmelzen oder zu identificiren; diese Anschauung gehört völlig neueren Theorien an, die auf einer mehr antiken als biblischen Idee von Gerechtigkeit fußen. Im Schuldopfer, das am tiefsten in den sittlich-religiösen Proceß eingreift, folgt auf eine Art Selbstbestrafung die Sühne. In den Propheten folgt gleichfalls auf die göttliche Strafe die göttliche Sühne; mit dieser hebt die Gnadenzeit an nach dem Gerichte; sie wird aber auch durch einen großen Act der Vergebung ersetzt, nicht durch irgend welches Strafleiden.

[3]) Keineswegs ausschließend; denn auch in der reformirten Kirche wird ja im Sühnopfer der Kern des Evangeliums gefunden, und Joh. Gerhard in seiner Vorrede zum Commentar des Deuteronomiums bestreitet ebenso heftig wie

der Inhalt der eigentlichen Gebote im Sinne der christlichen Ethik gedeutet.

Was das erste Moment betrifft, so handelt es sich vorzüglich um zwei Punkte, ob nämlich im mosaischen Gesetze die rechte Nächstenliebe in dem vollen Umfange wie im Neuen befohlen werde oder nicht. Fürs Andere, ob es sich um opera animi handele oder nur um ein Werk der Hände. Schon Faustus Socin bestreitet es dem Paläologus, daß Moses ebenso wie Christus die Nächstenliebe lehre [1]). Denn dieser Nächste heißt רֵעַ und sein Begriff ist weit enger im Alten Testamente als im Munde Christi. Während dieser in der Parabel vom Samaritaner gerade den Nachdruck darauf fallen lasse, daß ein Nächstenverhältniß auch da stattfinde, wo weder Volks- noch Religionsgemeinschaft vorhanden sei, gehe das hebräische reah nur auf einen solchen Genossen, der sowohl dem Volke als auch der Religion des Juden angehöre. Und die „Fremdlinge", von denen Levit. 19, 34. die Rede, seien gleichfalls solche, welche in diesen doppelten Verband aufgenommen werden sollen und in religiöser Beziehung es sind; nicht gehe es aber auf Heiden oder Feinde. Die Gegenprobe dieser Behauptung mußte aber in dem Nachweise liegen, daß es gestattet sei de quovis laedente ultionem sumere, wie Wolzogen [2]) richtig fühlte; denn erst dadurch wurde der Gegensatz gegen die neutestamentliche Doctrin schlagend. Dafür sprach nun das bekannte Wort des Herrn in der Bergrede Matth. 5, 43., wodurch er die damals übliche Ergänzung von Lev. 19, 18. als echt mosaisch hinzustellen scheint. Denn daß dieses μισήσεις sich nicht wörtlich im Alten Bunde finde, wußte man sehr wohl. Allein die Sache selbst sei deutlich genug im Gesetze ausgedrückt, wenn auch in anderen Worten, da ja ausdrücklich die Art bestimmt werde, in welcher die rächende Strafe ausgeführt werden solle [3]). Zu den Feinden gehörten alle

---

Calvin die bloße irdische Auffassung der mosaischen Verheißungen und zwar als den Hauptirrthum der „neuen Photinianer".

[1]) Bibl. fr. Pol. I, 2, 27.

[2]) Prolegomena in Novum Testamentum c. 2. ibid. IV, 3 seqq.

[3]) Wolzogen, instructio ad utilem lectionem Novi Testamenti, c. 9. (IV, 285.): Legis mosaicae prima pars de dilectione proximi legitur Lev. 19, 8. Altera autem pars de odio inimici non quidem ad literam extat in Lege Mosis, res tamen ipsa satis clare in ea continetur et aliis verbis, in quibus simul et modus eum odio habendi ostenditur, ut nimirum eradicetur et exterminetur, descripta est. Per proximum sub Vetere Foedere alius intelligebatur nemo

heidnischen Völker, welche noch in Kananäa waren, ebenso die Amalekiter, Ammoniter, Moabiter, soweit sie nicht in die Gemeinschaft des Volkes eintraten. Das Odium gegen diese öffentlichen Feinde Gottes und des Gottesvolkes war stets berechtigt. Jedoch mußte sich der Begriff erweitern auf alle die Gottlosen und Verbrecher innerhalb der Volksgemeinschaft, deren sofortige Vernichtung das Gesetz befohlen hatte. Ob die Socinianer dabei an die Psalmen dachten, läßt sich nicht sagen. — In Betreff des zweiten Punktes finden wir schon Andeutungen darüber, daß das חמד, welches im zehnten Stück des Dekalogs verboten wird, nicht nur auf den bösen Trieb gehe, sondern bereits den Entschluß zur That, ja den conatus involvire. Sonst finde sich nirgend ein Gebot für opera animi, obgleich das Gesetz im Ganzen bezwecke, den Sinn heilig zu machen. Während für äußerliche unbedeutende Dinge selbst die Ausrottung angedroht werde, sei dagegen nicht die geringste Strafe für den angesetzt, der Gott nicht von ganzem Herzen liebe. „Das Gesetz Christi schätzt und beurtheilt die Werke nach der Gesinnung, nicht die Gesinnung nach den Werken" [1]. — Außerdem gab es aber unter den Geboten noch sehr viele, welche fere ridicula waren. Diese Auffassung, welche einen verhängnißvollen Mangel an Einsicht in die nationale Eigenthümlichkeit Israels verräth, theilt der Socinianismus mit der Kirche. Beide fanden gerade in diesen Partien das eigentlich Drückende, was das Gesetz zur schweren Last machen sollte, zugleich eine Zuchtschule für das „rohe und eigensinnige Volk". Dennoch gelingt es jener Zeit nicht, sich in die Fremdartigkeit dieser Gebote [2]) zu finden. Während aber die Kirche hier gern, wenn auch principwidrig, allegorisirt, so sucht der Socinianismus einen anderen Ausweg. Daß

quam Israelita, qui etiam ibidem in citato legis loco filius populi seu popularis appellatur; et hebraica vox Reah, quae latine reddita est proximus, significat proprie amicum, socium, familiarem, pro quali neminem licebat agnoscere, nisi qui esset ex eodem populo Israelitico.

[1]) IV, 4: Ad opera animi nemo proprie loquendo obstrictus erat, tametsi lex eo collimaret, ut hominis animum sanctum et perfectum redderet. Quocirca nulla in Lege poena in eum erat constituta, qui Deum non ex toto corde diligeret... Nimirum Lex Christi opera judicat et aestimat ex animo, non ex operibus animum.

[2]) Z. B. Blutessen, nicht das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, nicht Wolle und Leinen auf Einen Acker zu säen, Hasen und Schweine nicht zu essen, Ochs und Esel nicht zugleich vor den Pflug zu spannen u. s. w.

nämlich Gott dergleichen Dinge befohlen haben sollte; mußte, so meint man, jedem Israeliten unglaublich erscheinen. Und deßhalb ordnete Gott alle jene Wunder und vorzugsweise die Engelerscheinungen an. Jene als Sanctionsmittel der Offenbarung aufzufassen, war der Kirche geläufig, dieses nicht. Darauf hatte schon Faustus Socin (in einem Briefe an Andreas Dudith) hingewiesen, später betonte es Joh. Crell [1]). Dagegen neigt dieser dazu, die Gesetze über die Reinigung zu symbolisiren und spirituell zu fassen. Durch solche Gebote, wie Lev. 11, 44 f. 19, 2. 20, 25. 21, 8., sollten die Israeliten und vorzüglich die geweihten Priester daran erinnert werden, daß sie sich in keiner Weise befleckten oder ihre Seelen verunreinigten [2]).

Auf die wirklichen Vergehungen und Gesetzesübertretungen mußte freilich Strafe erfolgen. Hierbei mußte die übliche kirchliche Ansicht mit dem Thatbestande und dem deutlichen Schriftworte in übeln Conflict kommen. War nämlich das Gesetz als solches nicht nur von Gott gewollt, sondern auch der (ideale) Gotteswille, so verdiente jede Uebertretung Strafe; die Opfersühne wurde dann der evangelische Theil und hatte den Effect der Gnade. In dieser Deduction war freilich nicht mehr als jedes Glied irrig. Denn sehr viele Uebertretungen erhalten keine Strafe noch Strafandrohung, und ganze Klassen von Gesetzübertretungen sind schlechthin unsühnbar. Die Andeutungen der socinianischen Theologen bringen freilich in diese schwierige Sache kein genügendes Licht, enthalten aber viele sehr richtige Winke. Wenige nehmen den kirchlichen Satz, daß das Gesetz kein wahres Vergehen ungestraft lasse, so ohne Weiteres an, wie Jonas Schlichting thut [3]). Anders Joh. Crell. Von der Strafe des ewigen Todes konnten die Opfer so wenig befreien, daß sie nicht einmal vor dem zeitlichen Tode und der Tödtung schützten; höchstens hoben sie einige leichtere Strafen oder Unbequemlichkeiten (leviores

---

[1]) Jenes I, 1, 498 f., dieses in der Schrift De Deo ejusque attributis, c. 11. Tom. III, 28. Dort heißt es: Praecepta Veteris Foederis maxima ex parte ejusmodi sunt, ut difficile sit creditu illa a Deo manare, adeo vel levia vel sana vel superstitiosa vel etiam stulta ac ridicula et in summa parum Deo digna videri queaet, ut ita necesse fuerit, ut longo temporis tractu Deus nunciorum coelestium apparitionibus miraculisque evidentibus fidem perspicue faceret legem illam a se promulgatam esse.

[2]) De Deo c. 25. t. III, 75.

[3]) Tom. II, 1, 189.

hujus vitae poenas aut incommoda) auf. Allein Gott hat seine Gesetze nicht mit Blut geschrieben, noch auch für jede Uebertretung die Todesstrafe bestimmt (wie die kirchliche Lehre von der vertieften Anschauung der Sünde aus meinte), sondern hat nur für gewisse Sünden die Vernichtung festgesetzt, und hier konnte kein Opfer helfen. Für andere Vergehen verordnete er sowohl eine Buße als auch ein Opfer, wie beim Ascham; andere wiederum hatten gar nicht den Werth eines crimen, und diese sind es, welche vorzugsweise durch ein sacrificium lustrale gesühnt werden, wie z. B. die Todtenberührung [1]). Daher sage auch David Ps. 51, 17., daß Opfer nichts vermöchten, nämlich zur Sühnung eigentlicher schwerer Vergehen. Um hier die Schuld zu tilgen, bedarf es durchaus eines besonderen Actes des göttlichen Erbarmens in völlig unmittelbarer Weise [2]).

Bei der Frage nun, inwiefern durch die Opfer eine Sühne erfolge, ward der Blick durch ein polemisches Interesse gegen die kirchliche Satisfactionstheorie theils geschärft, theils getrübt. Konnte man nämlich schon im Alten Testamente diese Idee finden, so war der Rückschluß auf das Neue im Hebräerbriefe ungemein nahe gelegt und durfte nicht sofort abgewiesen werden. Dennoch ward sowohl die Stellvertretung geläugnet, als auch der Sühnebegriff selbst und sein Umfang. Zwischen Thier und Mensch, sagt Socin [3]), sei ja keine Verwandtschaft; wie kann Gott (Ps. 50, 8 ff.) durch die Schlachtung eines Viehes etwas wirklich gegeben werden? Und darum fehlt den Opfern alle genugthuende Kraft. Mag immerhin das Opfer Christi ein imago genannt werden; es kann der veritas antitypisch entgegengesetzt sein, wie bei der ehernen Schlange und Arche. Ueberhaupt besteht das Wesen des Opfers in der Darbringung, durch welche eine Sache Gott gänzlich geweihet und zu seinem Dienste verwandt wird [4]). Der Einwand, die Opfer hätten nicht durch sich selbst, sondern durch die adumbratio mortis Christi gesühnt, trifft nicht; denn nach

---

[1]) S. t. II, 2, 136 seq.

[2]) So schon Socin I, 2, 170.

[3]) Praelectiones sacrae I, 1, 584 seqq.

[4]) Joh. Crell in seiner Schrift gegen H. Grotius über die satisfactio Christi behandelt die ganze Frage sehr eingehend. III, 223: Sacrificii ratio maxime consistit in oblatione, per quam res penitus Deo consecratur et in honorem ac cultum ejus convertitur, quam ad rem mactatio est aditus ac praeparatio quaedam.

Lev. 15, 32. wurden ja die Opfer gerade für die unbewußten, geringeren Sünden gebracht, für die schwereren keineswegs (I, 1, 585.), und auf jene möchte doch Niemand die Wirkung des Todes Christi einschränken wollen. Ferner ist das hebräische כִּפֶּר auch nirgend satisfacere, sondern tegere, oblinendo obturare, und das expiare bedeutet auch nicht „genugthun", sondern „die Schuld wegnehmen und reinigen". Ebenso hat das חִטֵּא, mundare, purificare, mit der Genugthuung nichts zu thun. Besonders ausführlich zeigt dies Socin bei Lev. 16., das wiederholt zum Gegenstande eingehender Besprechung gemacht wird. Manche wollen in dem häufigen Zusatze „Feuerung zum süßen Geruch für Jehovah" eine Besänftigung des göttlichen Zornes finden. Aber die Redensart ist von Menschen übertragen und bedeutet nur maxima oblectatio. Ueberdies findet sich dieser Zusatz gerade da fast niemals, wo er nach jener Deutung am häufigsten stehen müßte, nämlich bei Sündopfern, sondern fast ausschließlich bei Dankopfern und Brandopfern. Der Zorn Gottes soll durch den Tod des stellvertretenden Thieres gestillt werden, also durch Blutvergießung; allein diese erzeugt ja keinen Geruch, sondern die Verbrennung der Fettstücke. — Durch jene Vermischung des Opfers Christi mit der mosaischen Institution war aber nicht genug gethan. Vielmehr konnte die objective, noch so vollständige Sühne (nach kirchlicher Ansicht) nicht gültig sein und wirksam, ohne daß sie durch den rechten Glauben im Gemüthe des Opfernden haftete. Um so mehr mußte dies postulirt werden, als ein Vertrauen auf die eigene Opferthat eine Werkheiligkeit erzeugen, also die Frömmigkeit des Alten Bundes vergiften konnte. Darum wurde die Sühne durchs Opfer, wie sie objectiv nur galt als umbra des Sühntodes Christi, nur effectiv, sofern sie eine Verheißung der christlichen Dinge enthielt und den Glauben an den Sühntod des Messias voraussetzte. Unglücklicher Weise findet sich nun in allen Opferverordnungen auch nicht die leiseste Hindeutung auf diese Thatsache, vollends nicht als Bedingung der Wirksamkeit der Expiation, ein Mangel, der bei der Genauigkeit der Urkunden höchlich Wunder nehmen muß. Man hatte sich aber so sehr in die Idee hineingelebt, daß der Sühntod Christi nicht nur geweissagt war, sondern auch einen ganz selbstverständlichen Glaubensartikel aller Frommen bildete, daß Moses gar nicht nöthig hatte, desselben zu erwähnen. Die Socinianer wiesen nun diese Unterstellung einfach zurück; denn alle Weissagungen vom Messias

vor Jesajas sind so dunkel, daß man sie als solche erst nach geschehener Erfüllung verstehen und deuten kann [1]).

Ueber den Prophetismus haben wir wenig hinzuzufügen. In den Propheten des Alten Testamentes, sagt Jonas Schlichting [2]), sei Christi Geist gewesen, theils weil der Geist, der die Propheten erfüllte, von Christus handelte, theils weil dieser Geist aussagte, daß eben das geschehen werde, dessen nächste Ankunft auch Christus verkündigte. Ueber die Art der Einwirkung des Geistes behaupten sie Manches, was wir bei den kirchlichen Theologen jener Zeit finden: der natürliche Geist der Propheten ruhte vollständig, sobald sie, vom heiligen Geist getrieben, redeten. Aber wenn der heilige Geist ihnen auch Alles eingab, so richtete er sich doch in den Worten nach ihrer Individualität; jene waren ja überdies schon Eigenthum der Propheten und bedurften nicht inspirirt zu werden. Daher denn auch die große Verschiedenheit des Styles in den prophetischen und apostolischen Schriften. Um wie viel gebildeter ist doch die Schreibweise eines Jesajas, der aus dem Königshause stammte, als die des Hirten Amos! [3]) — Was nun den Inhalt der prophetischen Rede betrifft, so haben diese erleuchteten Männer zum Gesetze nichts hinzugefügt, sondern es nur weiter auseinandergesetzt [4]). Wenn sie indeß auch

---

1) So schreibt Socin an Matth. Radecius I, 1, 385 f.: De spe ac fide in venturum Christum, qua praediti fuerint patres illi sub Vetere Testamento ita, ut in suis sacrificiis ad illum respexerint, nihil aliud in praesentia dico, nisi me nullo modo diffiteri, Christum ibi adumbratum fuisse, sed nego hoc illos intellexisse, quod nobis demum patefaciendum erat, ut coelestis atque aeternae veritatis et lucis confirmationem ex antecedentibus figuris et umbris haberemus, sub quibus veteres illi omnes conclusi erant usque ad correctionis tempus, Hebr. 9, 10.

2) Tom. II, 2, 302. 350.

3) J. Crell, de Deo III, 1, 507: Prophetis res ipsae primo et per se suggerebantur, verba autem, utpote jam antea ipsis nota et mentibus ipsorum impressa, proprie loquendo non indebantur a Spiritu Sancto... Hinc videmus, cur tanta sit styli tum in propheticis tum in apostolicis scriptis diversitas. Quanto sit sublimior, quanto cultior Esaiae stylus quam Amosi, nemo qui Hebraea aliquantum intelligit, ignorat. Nempe quia Esaias e regia stirpe oriundus et elegantius ab ineunte aetate loqui didicit, Amosus vero e pastore propheta factus est.

4) So F. Socin in einem Briefe an Philippovicz vom 16. November 1596. I, 1, 456.

viel von Gegenwart und Vergangenheit handeln, so war es doch mehr ihre Sache, das Zukünftige und anderes Dunkle und Unbekannte durch göttlichen Geist zu offenbaren; denn unter den Denkmalen, die wir von ihnen übrig haben, gibt es nicht Eines, das nicht irgendwie über die Zukunft etwas aussagte [1]). Damit erniedrigen sie freilich die Propheten fast zu Wahrsagern und begründen es durch einen argen Fehlschluß; denn jene Wahrnehmung würde nur verbieten, das Prädictive aus dem Begriff des Propheten schlechtweg auszuschließen. Allein damit befindet sich der Socinianismus ganz im kirchlichen Geleise, wo dieselbe Anschauung dominirte.

Anders freilich, wo es sich um die bestimmte Deutung der Weissagungen handelte. Wir haben schon oben bei Besprechung der hermeneutischen Grundsätze gesehen, wie der Conflict zwischen dem Ergebniß einer unbefangenen Exegese und der neutestamentlichen Auctorität zu lösen versucht wurde. Man sagte: juxta nudam verborum sententiam haben die Worte in Andern ihre Erfüllung gefunden, juxta figuratam quandam in Christo. Oder man kehrte die Sache auch um und wies die ganz eigentliche Erfüllung in Christo nach, die metaphorische in Anderen. Auch hier setzte man aber den objectiv zugestandenen Gehalt der Weissagungen nicht dem gläubigen Verständniß völlig gleich, indem Gott selbst die Erfüllung jener eigenthümlich leitete. Die Propheten, sagt J. Schlichting, glaubten keineswegs an Christus: wie konnten sie es, da er noch nicht erschienen war? da erst seine Erscheinung den alten dunkeln Weissagungen das rechte Licht gab? Sie glaubten an einen Messias, sie glaubten an Gott, aber an den Christus des Neuen Testamentes konnten sie noch nicht glauben [2]). Wir sehen, welche hohe Bedeutung hier der Wirklichkeit der Erscheinung Christi beigelegt wird, ganz im Unterschiede mit der lutherischen Fassung. — Und mit der Berufung der Heiden stand es ähnlich. Ihre Worte sind uns jetzt zum Glauben sehr dienlich, die wir die Sache selbst vor Augen sehen [3]). Uebrigens statuirte man keine deutlichen Weissagungen über den Messias vor

[1]) Crell, de Deo III, 66.

[2]) Tom. II, 2, 303.

[3]) J. Schlichting II, 2, 157: Prophetis Veteris Testamenti mysterium de gentium vocatione non fuit ita notificatum, ut illud cognitum haberent, sed tantum per eorum scripturas ita fuit notificatum et proditum, ut nobis nunc rem tantam in effectu videntibus ea notificatio plurimum esset ad fidem usui.

Jesajas und erklärte z. B. Psalm 2. und 110. durchaus typisch. Die danielischen Weissagungen wurden (mit Tremellius und Junius) auf Antiochus Epiphanes gedeutet, aber auch auf Vespasian, wobei freilich nicht Alles passe [1]. — Vor Allem wiesen die Socinianer jede Deutung zurück, welche Dogmen, die von ihnen bestritten wurden, eine Stütze geben konnte. Aus keiner Stelle sollte erhärtet werden können, daß Christus „wahrer Gott" sei [2]. Noch weniger war Jes. 6, 9. trinitarisch mit dem „dreimal heilig", indem das dreimal gewöhnlich gebraucht werde, um eine kleine runde Mehrzahl zu bezeichnen [3]. Und Aehnliches. Man erkennt darin leicht, welche außerordentliche Veränderung hierdurch in der ganzen Exegese herbeigeführt werden mußte, da die übliche kirchliche überall Stützen und Beweisstellen für ihre Dogmatik zu finden meinte. Selbst Psalm 2. soll nach Enjedin allein auf David gehen, 22. auf irgend einen unglücklichen Israeliten, 45. auf die Hochzeit des Salomo, 72. auf Salomo, obgleich diese frommen Wünsche an ihm lange nicht alle erfüllt worden seien; Ps. 110. gehe nur auf David. Der Exegese fehlte völlig jener normirende dogmatische Hintergrund, und daher kann es nicht Wunder nehmen, wenn trotz der mangelhaften wissenschaftlichen Ausrüstung von den Socinianern viele hundert Stellen richtig oder fast richtig erklärt sind, deren Deutung heute ebenso selbstverständlich als unumstößlich ist.

VII.

Die **Wirkungen**, welche der Socinianismus auf die evangelische Kirche übte, mußten in dem Grade steigen, als einerseits die Stimmführer der herrschenden Richtung sich hartnäckig gegen jeden Fortschritt sträubten [4] und den leisesten Keim einer fortschreitenden

---

[1] F. Socin schreibt an Spangenberg am 11. August 1601: ... quae cum non interpretatio, sed accommodatio sit, necessarium hic non est omnes res velut ad libellam exigere. I, 1, 481.

[2] Das אֵל גִּבּוֹר Jes. 9. sei nur fortis heros. I, 2, 599.

[3] Diese und ähnliche Stellen werden natürlich in den Schriften der Socinianer unendlich häufig besprochen in den fast zahllosen Werken gegen das Dogma von der Trinität, vorzüglich von Georg Enjedin, explicatio locorum scripturae veteris et novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet. 4°. s. l. et a. Vgl. Sand, bibliotheca Antitrinitariorum. Freistadii 1684. p. 93.

[4] Man erinnere sich nur, wie stark die geringfügigen Abweichungen von

Entwickelung erstickten, und andererseits die Socinianer, aus Polen vertrieben, theils in Deutschland, theils in Holland sich Wohnsitze suchten und überall eine starke literarische Betriebsamkeit entfalteten. Selbst die Sucht nach Polemik führte zu eingehender Beschäftigung mit dem socinischen Systeme und erleichterte die Bekanntschaft.

Die Opposition der lutherischen Orthodoxen erstreckte sich begreiflicher Weise auf alle Punkte, in welchen diese Sectirer, welche „den Mahometismum, den Judaismum, Atheismum und alle gräulichen Ketzereien" vertreten sollten, von der damals geltenden Lehre abwichen. Die Gleichförmigkeit der Gegengründe erleichtert die Uebersicht über die Polemik. Wir kennen Alle, wenn wir Einen kennen, z. B. den hervorragenden Repräsentanten dieser Richtung, Abraham Kalau (Calovius) [1]). — Statt die richtigeren Anschauungen der Reformatoren weiter auszubilden und dadurch den Socinianismus gleichsam zu überflügeln, betonte der Orthodoxismus gerade das Fehlerhafte und bildete es weiter aus. Die Rücksicht, das Alte Testament wenigstens in irgend einer Weise theologisch vom Neuen zu unterscheiden, trat völlig hinter dem Bestreben der Identification zurück. Die Nichtachtung des objectiven Thatbestandes im Vergleich zur Strenge der apriorischen Postulate stellte sich immer greller und in aller Härte heraus. Es erscheint wie eine Art Nemesis, wenn die Epigonen dieser Orthodoxie, die späteren Supranaturalisten, mit Begierde zu jenen Sätzen griffen, mit denen Socin die Integrität der Schrift im Ganzen vertheidigt hatte, und welche von den Theologen des 17. Jahrhunderts mit Verachtung als „elende Beweise" zurückgewiesen wurden. Hatte Socin die Möglichkeit einzelner Irrthümer in der Schrift zugestehen müssen, so wird das geläugnet: es streite gegen die göttliche Fürsorge und man müsse die Reinheit des Grundtextes gegen „die Päpstler" streng aufrechterhalten. Sieben Gründe führt Kalau

---

der landläufigen Exegese bei den Tarnov, Hackspan, Joh. und Seb. Schmidt, Varenius u. A. gerügt wurden! Ganz zu geschweigen eines G. Calixt oder gar Herm. v. d. Hardt, dem seine allegorisirende Auslegung der Geschichte von Jonas fast die Professur gekostet hätte.

[1]) Allein die Scripta Anti-Sociniana, gesammelt in drei Theilen, Ulm 1684, füllen einen Folianten von 520 pr. Kubikzoll!! Von seinem Socinianismus profligatus sagt Walch in seinen Religionsstreitigkeiten außerhalb der lutherischen Kirche, I, 579: „Die Gelehrten haben längstens angemercket, daß unter allen Schriften des Calovii diejenigen, welche wider den Socinianismum gerichtet sind, den Preiß behalten."



an, um die Nothwendigkeit der Lectüre des Alten Testamentes auch für die Christen zu beweisen, und diese sind so scharf zugespitzt, als wenn Niemand auf anderem Wege als durch den Glauben ans Alte Testament zum Evangelium bekehrt werden könnte. — Vor Allem wird das Gesetz Mosis für vollkommen erklärt [1]) wegen Deut. 4, 2., Psalm 19, 8., Röm. 7, 14. Christus hatte gar nicht nöthig, irgend etwas hinzuzufügen. Aus Röm. 4, 15. wird geschlossen, alle Sünde müsse vollkömmlich durchs Gesetz verboten worden sein, sonst könnte es ja nicht die vollkommene Sündenerkenntniß erzeugen, welche dem Glauben vorhergehen muß. Ja, selbst Jesu heiliger Wandel bezeugt dies: denn er erfüllte das mosaische Gesetz vollkömmlich; nun ist er aber der absolut Heilige; also enthält auch das Gesetz Mosis Alles, was zum vollkommen heiligen Wandel gehört. —

Daneben ward nun das Evangelium nach allen Seiten hin im Alten Testamente nachgewiesen. Nur der rechte Glaube hat die Heiligen des Alten Bundes gerechtfertigt, d. h. der Glaube an ein ewiges Leben, an die Dreieinigkeit, an den Messias als wahren Gott und wahren Menschen, an den blutigen Versöhnungstod desselben. Der Eifer ließ hier übersehen, daß man den Bogen bis zum Brechen gespannt hatte. Denn war der volle Inhalt des Christenthums sowohl Object der Offenbarung als in der alttestamentlichen Frömmigkeit präsent und lebendig: wozu diente denn überhaupt noch die neue Offenbarung? Von einer Verhüllung und Enthüllung konnte kaum mehr die Rede sein. Und ward auch eine leichte Hülle zugestanden, so besaß doch schon zu Mosis Zeit das ganze Volk einen so scharfen Blick, um durch dieselbe den reinen evangelischen Kern zu schauen und zu glauben: um wie viel mehr mußte dies der Fall sein, je länger Gottes Fürsorge das Volk leitete! Um so weniger hinderte dann jene zarte Hülle, um so weniger bedurfte es einer unverhüllten Offenbarung.

Besser gelang es dieser Polemik, wo es sich um den Inhalt des Gesetzes handelt, bei dem die Socinianer Vieles vermißten. Aufs stärkste wurde urgirt, daß das Gebot: „Du sollst deinen Feind hassen" nicht im Alten Testamente stände; das Gegentheil folge vielmehr aus Ex. 23, 4. Denn wenn man dem Ochsen und Esel des Feindes beistehen soll, um wie viel mehr ihm selber, wenn er in Noth kommt! Und darin lag eine Art Recht, Lev. 19, 18. durch Luc. 10, 29 ff. (barmherziger Samariter) erläutern zu lassen. Das Gesetz Exod. 21, 27.

---

[1]) l. c. III, 152 seqq.

sei eine Norm fürs Gericht, für die Obrigkeit. Dennoch gelang es nicht, jene Desiderata der Gegner allein aus der Thorah zu befriedigen. Obgleich Mosis Gesetz ganz vollkommen war, so schien es doch sehr dringend jener „Erklärungen“ zu bedürfen, welche in den Proverbien, Psalmen, Propheten enthalten sind. — Dagegen war der Stand der Orthodoxen übel, wo ein ewiges Leben erwiesen werden sollte als gewußte Hoffnung und klare Verheißung. Schon Lev. 18, 5., Deut. 30, 15. müsse vom ewigen Leben verstanden werden, da ja auch die Frommen sterben. Auch in Ps. 2, 13. soll die „ewige Seligkeit“ denen verheißen sein, welche auf den Messias trauen [1]). Mit so kühner Eisegese gelang es freilich, eine große Menge von Beweisstellen zusammenzuhäufen, die leider dem unbefangenen Ausleger sofort als nichtig erscheinen mußten [2]). — Noch viel bedenklicher war aber die Frage um den Grad, in welchem die Opfer wirksam sein sollten. Es mußte ihnen eine allgemeine Kraft zugeschrieben werden. Mithin wurde textwidrig Lev. 16. auf das ganze Opferinstitut bezogen, ebenso Lev. 17, 11., eine Stelle, welche diese ganze Frage gar nicht berührt. Dagegen schien die ausdrückliche Unterscheidung in Num. 15, 30. gar zu deutlich für Socin zu sprechen. Allein das geht nur auf politische Strafe. Wie? fragt Abraham Kalau, sollten denn alle Verbrecher ohne Weiteres ewig verdammt werden? Gleich als wenn überhaupt die Idee ewiger Verdammniß ein Glaubensartikel gewesen wäre! Man hing sich an das Wort שְׁגָגָה; alle Sünden, sagt jener, könnten ἀγνοήματα heißen, weil ja auch der muthwillige Sünder nicht wissen will, in welche grobe Sünde er sich hineinstürze! Ueberdies sei nach Hebr. 5, 3. das Priesteramt für die Sünden da, also für alle Sünden. Solche Ausreden, bei einem so scharfsinnigen Gelehrten, zeigen die ganze Trostlosigkeit der Sache. Selbst directe Widersprüche scheut man nicht. Weil nach dem Hebräerbrief das Blut der Ochsen und Kälber nicht als solches die Sünden tilgen kann, so — folgt nicht etwa, daß ein neuer Bund mit vollkommener Sühne nöthig sei, sondern — hat auch damals nur das Opfer Christi jene sündentilgende Kraft

[1]) Bekanntlich steht dort nur אַשְׁרֵי כָּל־חוֹסֵי־בוֹ.

[2]) Dahin gehörten: Ps. 34, 9. 33, 17. 144, 15. 17, 11. 16. 27, 13. 34, 21. 36, 9. 126, 5. Proverb. 16, 29. 29, 18. 13, 58. 11, 18. 19. Jes. 30, 18. 28, 16. 25, 8. 30, 10. 32, 17. 64, 4. 65, 17. 18. 66, 14. 22. Jerem. 17, 1. 31, 33. Ezech. 7, 11. 18, 33. 37, 3 ff. Dan. 12, 2. Hos. 3, 14. Joel 2, 32. Amos 5, 14. Mal. 3, 17. Hiob 19, 25 ff. Außerdem die Stellen aus den Apokryphen.

geübt. „**Weil** Christi Versöhnopfer alle Sünden versöhnet, auch die groben und muthwilligen, **derowegen** ist solches auch fürgebildet in den Versöhnopfern Alten Testamentes und sind dadurch fürbildsweise alle Sünden versöhnet“ [1]). Die Behauptung, daß die Gläubigen im Gesetze nichts gewußt hätten von dem Tode Christi und seiner Kraft [2]), wird widerlegt aus Hebr. 10, 9. 12, 2. Röm. 3, 23. 27. Und weil dieser Tod für die Sünde der ganzen Welt ein Lösegeld gegeben (nach Matth. 18, 11.), so auch für die unter dem Alten Testamente. Alle Opfer waren „sichtbarliche Predigten von der Frucht des Todes Christi“, der in Gen. 3, 15. ebenso klar ausgesprochen ist, wie die wesentliche Gottheit des Messias in den Worten der Eva Gen. 4, 1.

Wie diese in der Kirche geltende Anschauung durch ihre Schroffheit den eigenen Untergang zeitigen mußte, so trieb sie andererseits durch drei andere Sätze den Socinianismus immer weiter vorwärts und nöthigte ihn, sich seiner Halbheiten zu entäußern. Zunächst in der hermeneutischen Methode. Hatte Socin noch vielfach einen mystischen mehrfachen Sinn angenommen, vorzüglich in den Weissagungen, so drangen Männer wie Calovius auf Einfachheit des Sinnes und wollten von keiner Duplicität wissen. So mächtig herrschte in ihnen die naive Ueberzeugung, daß die Schrift durchweg den reinen lutherischen Lehrbegriff und keinen andern beweisen **müsse**, daß sie jenes bereiten Auskunfsmittels, wo ein Conflict zwischen Exegese und Dogmatik drohte, entrathen zu können meinten. Wie nun, wenn auch die Socinianer, in engerem Anschluß an ihre neuen arminianischen Freunde, diesem Grundsatze beipflichteten? Bei ihnen war jener mystische Doppelsinn die einzige Brücke, um wenigstens in der Offenbarung, wenn auch nicht in der bewußten Frömmigkeit, ein reiches Maaß von halbchristlichen Ideen anzuerkennen. Fiel diese in Trümmer, so wurde die Kluft leicht unübersteiglich; die wesentliche Verwandtschaft der Oeconomien hörte auf; nur derselbe Urheber, Gott, knüpfte beide zusammen — ein gar loses Band, sobald man eine innere Einheit der göttlichen Leitung als nothwendiges Moment der religionsgeschichtlichen Providenz zu postuliren anfing. — Das andere Moment betraf die Frage nach der angeborenen Gotteserkenntniß. Bekanntlich wollte Socin alles Wissen von Gott aus Offenbarung herleiten; doch schon Crell, Schmalz, Wissowaty, Ostorodt gaben dies

---

[1]) l. c. III, 252.

[2]) Smalcius, de satisfactione Christi, p. 276.

auf. Die kirchliche Polemik schlug sich auf Seite der letzteren und betonte dieses sehr entschieden. Auch darin begegnete man sich, daß der Vernunft ein gewisses Recht zugestanden wurde, bei den Kirchlichen freilich in der Dogmatik, bei den Socinianern in der Exegese. Es darf nicht befremden, wenn wir nun plötzlich die recta ratio ihr Haupt erheben und, gestützt auf jenes Zugeständniß, nach einem mehr als formalen Antheile die Hand ausstrecken sehen. Ueberdies mußte die scholastische Arbeit der Kirche das Bedürfniß einer wirklich wissenschaftlichen Ueberzeugung mehr und mehr zeitigen. — Endlich war schon seit uralter Zeit für jene mitgeborene Gotteserkenntniß ein concreter Inhalt gegeben: das Naturgesetz. Schon die Kirchenväter hatten Nachdruck darauf gelegt, ebenso die Reformatoren in sehr ausgeprägter Weise. Den Patriarchen war kein besonderes Gesetz gegeben und doch waren sie heilig, doch sind sie Vorbilder des Gehorsams. Mithin müssen sie den göttlichen Willen genau gekannt haben. Entweder haben sie ihn durch sich selbst erkannt oder die Urkunden enthalten über diese wichtige Offenbarung eine empfindliche Lücke, was nicht zuzugeben ist. Ueberdies ist ja der mosaische Bund nur eine Erneuerung des abrahamitischen, kann also nichts Wesentliches hinzufügen. Ja, die Reformatoren finden auch in der lex naturae den eigentlichen Schlüssel für die Frage, ob das mosaische Gesetz noch gelte oder nicht. Nur das gelte in ihm noch, heißt es wiederholt bei Luther u. A., was dem Naturgesetz entspreche, und dieses habe seine Verbindlichkeit durch die Schöpfung. Dasselbe in Gen. 2, 17. eingeschlossen zu finden, spottete jeder unbefangenen Exegese, und die nachhinkende Bemerkung, es sei außerdem noch besonders geoffenbart worden, entbehrte alles biblischen Beweises, vollends angesichts von Röm. 2, 15. Die lex ist also dieselbe bei den Patriarchen, unter Mose und bei Christo; denn, wie wir hörten, hat derselbe durchaus nichts zu der mosaischen lex, der vollkommenen, hinzugefügt.

Von hier übersehen wir leicht die Fäden, welche zum Deismus hinüberführten, d. h. der religiösen Anschauung (nicht rein theologischen Lehre), welche man mit diesem Namen zu bezeichnen pflegt. Tindal, mit seinem Satze: Christianity as old as the creation, in dem bekannten „standard work des Deismus" (1730), sprach damit eine Behauptung aus, an der in den orthodoxen Kreisen unmöglich gezweifelt werden konnte. Alle Momente der christlichen Offenbarung wie des christlichen Glaubens sollten ja schon bei den Protoplasten gefunden werden. Enthielt denn jener Satz, daß die pura evangelii doctrina

vom Paradiese an immer gelehrt worden sei, etwas Anderes, als eben jene Wahrheit? Nur der Sinn, in welchem der Satz von der Kirche und vom Deismus verstanden wurde, zeigte eine mächtige Kluft an.

Und hier setzt die Wirkung des Socinianismus ein. Wurde nämlich einmal die Religion an sich, dann aber auch das Christenthum als ein Gesetz gedacht; nahm ferner jenes ursprüngliche Gottesbewußtsein, das ja die Kirche so siegreich gegen Socin vertheidigte, einen immer breiteren Raum ein: dann kam man von selbst zu den Hauptsätzen Tindal's, so daß in ihm die kirchliche Strömung mit der socinianischen zusammenfließt. Aber freilich mußten vorher noch manche andere Stützen fallen, mußten noch mehrfache andere, die alte Orthodoxie zerstörende Potenzen in den großen religiösen Entwickelungsgang miteingegriffen und kräftig mitgewirkt haben.

Wir erinnern zunächst an die bedeutende Richtung des Remonstrantismus. Die beiden Werke von Grotius über „die Wahrheit der christlichen Religion“ und seine Annotationen zum Alten Testamente sind hier höchst einflußreich gewesen. Jenes ist zwar apologetisch, allein es entzündet den Eifer, sich mit anderen Religionen zu befassen, wozu der durch die Entdeckungen weit ausgedehnte ethnologische Gesichtskreis einlud. Man kam bald dahin, das Christenthum als eine, nicht nur als die Religion zu betrachten, der nur schnöder Abfall vom wahren Gotte und absurde Idololatrie gegenüberstehe. Der Fanatismus der Priester widerte den Laien an, wie wir dies deutlich bei Herbert von Cherbury sehen, und flößte ein tiefgehendes Mißtrauen gegen allen Klerus ein. Der protestantische Laie wollte nicht umsonst selbständig heißen, wollte eine eigene feste Ueberzeugung, verlangte nicht blos nach dunkeln Mysterien, sondern nach klarem Verständniß und Beweisen. Eine ganze Reihe von Erscheinungen des älteren Deismus zeigt uns das merkwürdige Phänomen, das wir ein Jahrhundert später in Deutschland durchmachten, daß, ganz ähnlich wie im Socinianismus, unter der Hülle eines oft strengen, aber rein formalen Supernaturalismus eine rationalistische Anschauung immer mehr Boden gewinnt [1]), um sich erst spät völlig zu entpuppen. Die Vernunftmäßigkeit ward Kriterium auch der christlichen Wahrheit, und mit Toland's Satz: Christianity not mysterious, war ein Hauptmoment der positiven Lehre gesunken.

---

[1]) So z. B. bei Thomas Hobbes, der doch noch Supernaturalist ist. Er sagt Leviathan c. 32: Mysteria, ut pillulae, quas morbo laborantibus praescribunt medici, si deglutiantur integrae, sanant, mansae autem plerumque revomuntur.

Leider müssen wir uns hier auf wenige Andeutungen beschränken. — Man erinnere sich zugleich, daß die Bekenner des Socinianismus erst in Holland und England, besonders im ersteren Lande, eine sichere Aufnahme fanden, daß die bedeutendsten Deisten theils lange in Holland lebten, theils dort viele persönliche Verbindungen hatten, um zu begreifen, wie leicht der Socinianismus ein starkes Ferment in dem gesammten Entwickelungsprocesse werden konnte. Deutlicher tritt dies jedoch erst im 18. Jahrhundert hervor.

An Hobbes knüpft derselbe zunächst an. Auf seinen Anschauungen vom summum imperium, auf seiner Idee des Souveräns, auf seinen Andeutungen über das regnum Dei im Alten Bunde fußt vorzüglich Spencer, den man in der Regel weidlich zu tadeln sich begnügt, ohne den Versuch zu machen, ihn historisch zu begreifen. Er versucht die Aufgabe zu lösen, welche die Kirche völlig ungelöst gelassen, nämlich eine Einheit herzustellen zwischen dem ethisch-religiösen und dem (kurz gesagt) rein levitischen Theile des Gesetzes. Das geschieht weniger durch den Begriff des weisen Erziehers als den des klugen Souveräns, den Hobbes vorzüglich in der Schrift de cive aufgestellt hatte. Die Riten sollen aus Aegypten entlehnt sein, ähnlich, wie Grotius schon vielfach nahe Berührungen mit den Ceremonien anderer Völker nachgewiesen hatte. Allein Gott selbst hat es zugelassen, damit das Volk nicht dem Götzendienst verfalle. Einen wesentlichen Ausdruck der echt israelitischen Religion findet er also in diesem levitischen Theile nicht. Der formale Offenbarungsbegriff, der dabei zu Grunde liegt, ist socinianisch. Nur ein Schritt weiter — und diese ganze Seite der Religion wird auf Rechnung der Priester gestellt (mit Herbert von Cherbury); dagegen wird das Sittliche als der ewige Kern in voller Absolutheit (mit Shaftesbury) anerkannt.

Die Frage über die Weissagungen bringt William Whiston zur Reife. Er erklärt sich für Einen Sinn, wie Abr. Calov, dagegen für Authentie des samaritanischen Pentateuchs und der Septuaginta, wie für die Verfälschung des Alten Testamentes durch die Juden [1]) — in allen drei Stücken ganz wie der französische Katholik Johannes Morinus im 17. Jahrhundert. In seiner Entgegnung gebraucht Anthony Collins fast lauter socinianische Gründe. Hierzu fügt er den Nachweis, daß die Wahrheit des Christenthums durchaus auf

[1]) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841. S. 270 ff.

das Alte Testament gegründet sei (wie auch die Kirche will [1])), aber zugleich, wie Socin wollte, ganz auf die typische und allegorische Anwendung der Stellen. Die Aehnlichkeit mit der socinianischen Exegese, selbst bis zur Berufung auf die jüdische Auslegungsweise, ist auffallend. Die Allegorie bildete ja die nothwendige Brücke zwischen dem auf gewöhnlichem hermeneutischen Wege gefundenen Sinne und der Anwendung einer Stelle im Neuen Testamente. Denn die bisherige Sitte, bei jedem Citate die allgemeinen Auslegungsregeln völlig zu verlassen, also gewissermaaßen eine doppelte Buchhaltung in der Exegese zu führen, konnte bei den Fortschritten in der Sprachenkunde länger nicht bestehen. Der Schluß war einfach: entweder muß die kirchliche Lehre jene enge Verbindung der beiden Testamente aufgeben oder sie muß den allegorischen Sinn annehmen. Nun aber verwarfen Viele innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft den letzteren als duplex sensus, jene Disharmonie wohl fühlend, und so schien die Glaubwürdigkeit des Christenthums sammt seiner Wahrheit zu fallen. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie mehrere Apologeten nun völlig socinianische Sätze Collins entgegenhalten. So Bullock: das Christenthum steht unabhängig da, gründet sich nicht aufs Alte Testament, ist ein neues Gesetz, das die alten aufhebt. Andere (Sykes, Chandler) suchten durch Annahme typischer Weissagungen die Sache zu retten, so daß die nächste Beziehung einer Stelle auf David oder Antiochus blieb, nur die weitere auf Christus ging. Auch dieses ist dem Verfahren der Socinianer sehr ähnlich, wie wir oben sahen.

Noch deutlicher tritt diese Anlehnung bei Thomas Morgan hervor [2]). Durch ihn wird eine bestimmte Anschauung vom Alten Testamente eigenthümliches Moment im Deismus. Sein Hauptsatz deckt sich mit dem eigentlichen Thema der Socinianer, daß die vorzüglichste Unvollkommenheit des Alten Testamentes darin bestehe, daß es keine Vergeltung in einem künftigen Dasein behaupte und lehre [3]). Darum

---

[1]) Vgl. Abraham Calov l. c. III, 38: „Wie können wir selber gewiß sein von Messiä Ankunft und also vom Grund unsres Christenthums ohne die Weissagung des Alten Testamentes, sonderlich wenn wir deswegen angefochten werden? ... Können nach Joh. 5, 47. die nicht Christo glauben, die Mosis Schriften nicht glauben, so sind ja Mosis Schriften nöthig zur christlichen Religion, dieselbe zu bestätigen".

[2]) In dem Werke The moral philosopher. London 1737—1740.

[3]) Und so stark war die Ueberzeugung hiervon verbreitet, daß selbst sein Gegner Warburton gerade diesen Mangel zum Beweise für den göttlichen Ursprung des Mosaismus zu verwenden suchte.

seien auch die Sanctionen nur zeitlich, die Gesetze wollen nicht die inneren Triebfedern leiten, sondern nur die äußeren Handlungen. Nicht minder haben die Propheten, über welche er etwas gelinder urtheilt als über die Priester, das Christenthum gar nicht erkannt; sie schildern nur ein sinnliches Reich der Welt. — Und in seiner Zeit stehend, muß er auch die ganze supernaturale Hülle abwerfen, mit der Socin seine Auffassung bekleidete. Der gesammte Verlauf der Geschichte wird kritisch durchgenommen; vor Allem werden sämmtliche Wunder natürlich erklärt. Daß Jehovah der particulare Schutzgott der Juden sei, mußte bald aus den Prämissen bei Herbert, Hobbes, Spencer folgen. — Diese gesammte Anschauung war der harte Rückschlag gegen die für orthodox geltende Ansicht. Hatte diese nur auf die Offenbarung geblickt, so schaute Morgan ausschließlich auf die Frömmigkeit. War den Kirchlichen das Alte Testament nach und nach völlig christlich geworden, so brach der schärffste Gegensatz hervor, indem es völlig in die Reihe aller anderen Religionen gestellt wurde, deren reicher Wahrheitsgehalt seit Herbert geflissentlich betont wurde. Blickte die orthodoxe Theologie immer nur auf die „Heiligen" des Alten Bundes, so war für Morgan ausschließlich das hartnäckige, abergläubische, thörichte Volk Träger der Religion.

In welchem Umfange diese deistische Ansicht in Deutschland eingedrungen ist, ist bekannt. Die ganze alttestamentliche Geschichte (Leo) und Religion (Gramberg) ward als Gewebe von Priesterbetrug dargestellt; die Wunder wurden natürlich, die Thatsachen mythisch erklärt (de Wette). Die Frage nach der „Lehre vom ewigen Leben im Alten Testamente" hat noch in den letzten Jahrzehenden einen Grad von Aufmerksamkeit erregt, der mit ihrer wirklichen Bedeutung in keinem Verhältnisse steht. — Doch zeigten sich schon früh gute Anfänge einiger richtigen Einsicht. Die verschüttete Wahrheit der Reformationszeit, in der Prophetie den Kern und Schlüssel des Alten Bundes zu suchen, brachte Christ. Aug. Crusius (Hypomnemata ad theologiam propheticam. 1764 ff.) wieder zu Ehren, fand aber bei den lautesten Antirationalisten keine wahren Nachfolger, nur dürftige Nachahmer. Erst die strenge Wissenschaft und die hingebende Geschichtsforschung stellte die „Geschichte des Volkes Israel" ins rechte Licht und vermag die Religion in ihrer Einheit mit und ihrem Unterschiede von dem Christenthume mit historischer Treue zu würdigen.

Anzeige neuer Schriften.

Exegetische Theologie.

Zur Textkritik der Psalmen. Von Emil Fr. Jul. von Ortenberg. Halle, Richard Mühlmann. 1861. VIII u. 30 S.

Der jugendliche Verfasser, der schon kritische Untersuchungen über das Buch des Sacharja (eine von der Königsberger Facultät gekrönte Preisschrift) herausgegeben hat, zeigt sich hier als Textkritiker. Seine rege Strebsamkeit verdient ebensolche Anerkennung wie die für sein Alter ungewöhnliche Belesenheit dort und sein eindringender Scharfsinn hier, wo er sich als Schüler von J. Olshausen kundgiebt. Sein unbefangener, streng wissenschaftlicher Standpunkt ist um so erfreulicher, als er die rein religiöse Seite des Alten Testamentes voll zu würdigen sucht. Indeß scheint ihm über die Synthese beider Momente noch die rechte Klarheit zu fehlen; er weiß nur Namen zu nennen und findet „in der Synthese des theologischen Geistes eines Fr. Delitzsch und des genialen Scharf- und Tiefblickes eines Just. Olshausen das wahre Ideal eines Bibelexegeten". Beide treffliche Gelehrte dürften zu dieser Combination den Kopf schütteln und über den Modus, wie den Werth eines solchen Amalgams ihre triftigen Bedenken hegen. Der Verfasser hat, wie uns scheint, nicht erwogen, daß Südpol und Nordpol durch die volle Länge einer Erdaxe geschieden sind. Das begeisterte Lob des Erlanger Exegeten, an sich nichts weniger als befremdlich, läßt sich nicht recht begreifen, wenn wir Delitzsch im ganzen Büchlein nur einmal (S. 25.) erwähnt und dort ziemlich kühl getadelt finden, während der bedeutende Commentar von Hupfeld, welcher doch jener ersehnten „Synthese" nahe stehen dürfte, in dem Vorwort mit keiner Silbe und im Buche nur sehr beiläufig (S. 19. Anm.) erwähnt wird. Diese theologische Unsicherheit zeigt sich auch darin, daß der Verfasser, der in Ps. 18, 24. einen „neuen und bedeutsamen Beleg aus dem Alten Testamente für das kirchliche Dogma von dem peccatum originale" (S. 5.) entdeckt zu haben meint (eine alterthümliche Redeweise, die uns an den Styl des 17. Jahrhunderts gemahnt), dennoch S. 20. 21. eine Note über die Engel als Richter gibt, welche, völlig frei von dogmatischen Rücksichten, mit einer gewissen Kühnheit, aber mit Scharfsinn und Glück sich auf den Boden rein geschichtlicher Untersuchung stellt.

Die Principien, welche der Verfasser bei der Kritik festhält, lassen sich im Ganzen nur billigen. Es sind dieselben, welche schon Olshausen (Emendationen zum A. T. Kiel 1827, und in der Vorrede zu Hirzel's Hiob, 2. Aufl.) ausgesprochen hat, und denen Gesenius bekanntlich seine Zustimmung nicht versagte. Wir gestehen der „divinatorischen Kritik" neben der diplomatischen ihr gutes Recht zu. Die Frage ist nur, wie groß der Umfang der gemuthmaßten Textbeschädigung sei, welche Cautelen bei den Conjecturen zu beobachten und welche Evidenz von diesen zu fordern sei. Für das Erste sich lediglich durch die

etwaigen Schwierigkeiten des Textes, Inconcinnitäten u. s. w. leiten zu lassen, ist bedenklich, da dies ein etwas vager Maaßstab ist. Man übersieht, daß die griechische Uebersetzung, welche doch vor der Periode der rabbinischen Akribie in der Textbewahrung entstanden ist, gleichwohl einen Text bietet, der mit dem masoretischen im Allgemeinen eine bedeutende Uebereinstimmung zeigt. Ueberdies ist der Umfang der erhaltenen Sprachdocumente doch zu gering, um mit Sicherheit diese oder jene Wendung des Ausdrucks als unmöglich zu bezeichnen. Deßhalb muß man dem Textkritiker die Forderung einer sehr strengen Evidenz entgegenhalten, selbst bei an sich glücklichen Conjecturen. Diese ist noch nicht erreicht, wenn eine Lesart sich als möglich, als gefällig und leicht erwiesen hat, wenn man nicht auch darthut, daß die Corruption sehr leicht aus der richtigen Lesart entstehen konnte. Vor Allem ist dies heute zu fordern, da bekanntlich noch gar Viele sich gegen Verbesserungen des recipirten Textes sträuben. Jene veröffentlichte Studie will doch die Fachgenossen und Mitarbeiter überzeugen; mithin ist gerade heute ein sehr hohes Maaß von Evidenz von jedem derartigen Versuche zu postuliren. Unser Verfasser scheint dies nicht fest genug ins Auge gefaßt zu haben; sonst hätte er seinen Vorrath gesichtet und das Sicherste um so überzeugender zu machen gesucht.

Die Zahl der corrigirten Stellen ist nicht gering, ungefähr 23, abgesehen davon, daß er bei Pss. 45. 49. 80. einen größeren oder geringeren Umbau versucht. Eine kritische Würdigung aller Stellen muß selbstverständlich hier ausgeschlossen bleiben. Manche Conjecturen sind recht gefällig, wie 17, 10. 32, 9. 129, 6. 137, 5. Auch 17, 3., welcher nach dem Verfasser bedeuten würde: „Jahveh ist mein Besitz und mein Becher, du bist mein Theil und mein Loos", — wenn nur nicht die Erklärung, wie תּוֹמִיךְ in den Text gekommen (als Variante), uns ungleich künstlicher dünkte als die Deutung der Worte bei der Lesart תּוֹסִיךְ. Der Verfasser stellt gern einen identischen Parallelismus her, unbekümmert um etwaige Tautologie. So liest er Ps. 10, 12. für: „Gott, erhebe deine Hand" — אַל תִּשָּׁא דָךְ, „vergiß nicht des Gedrückten", was nur mit anderen Worten das zweite Kolon des Verses wiederholt. Das נשׂא יד läßt sich sehr wohl aus Jes. 13, 2. 49, 22. erklären, unangesehen, daß das Ausstrecken und das Erheben der Hand sehr nahe verwandte Gesten sind und bei der ohnehin mannigfachen Bedeutung der letzteren Redeweise eine etwas ungewöhnliche Wendung in der Poesie nicht überraschen kann. — Bei der bedeutenden Umstellung, welche der Verfasser mit Ps. 45. vornimmt, indem er auf 1—9. 13—16. 10—12. 17. 18. folgen läßt, verfällt er in den sehr gewöhnlichen Fehler kühner Anfänger, die Schwierigkeiten der Recepta zu überschätzen und die viel bedeutenderen Mängel des angeblich wiederhergestellten Textes zu übersehen. V. 13. kann nach dem neuen Zusammenhange nur auf den König gehen: „Königstöchter mit deinen (?) Kleinodien und die Tochter von Tyrus mit Gaben, es schmeicheln dir die Volksreichsten." Es soll auf die „Sitte gehen, nach der befreundete oder unterworfene Könige bei dem Vermählungsfeste ihres Oberherrn Geschenke und Tribut durch ihre Verwandten am Hofe und speciell im Harem überreichen ließen". Ganz abgesehen, daß es sonderbar ist, die Geschenke, die erst überreicht werden sollen, als seine Kleinodien vorab einzuführen, so wäre es gut, wenn der Verfasser für diesen Ueberreichungsmodus

gewichtige Autoritäten und Belege angeführt hätte; die huldigenden Fürsten müßten denn sämmtlich und ausschließlich Schwiegerväter des Königs gewesen sein! Abrupt ist die Verbindung von V. 10., der sich an 16. anschließen soll, wo mindestens ein הִנֵּה erwartet wird; wunderlich abspringend die plötzliche erneute Anrede an den König, während V. 11. an die Tochter das Wort des Sängers sich wendet. Ebenso müßten V. 17. 18. auf die neue Königin gehen, um einen ganz unerträglichen Wechsel der Person zu vermeiden, — eine Beziehung, gegen welche der Sinn („Du wirst deine Söhne zu Fürsten setzen im ganzen Land“) sich aufs entschiedenste sträubt. — Ps. 16, 3. soll das Kolon אשר בארץ המה lauten: אֲשֶׁר אֶרְצֶה בָּהֵמָּה, „an denen ich Wohlgefallen habe“ — wiederum eine tautologische Conjectur, wenn man die zweite Stiche ansieht. Eher möchten wir (im Zusammenhange mit umfassenderer Correctur) בארצו (oder בארצֹה) lesen: „die in seinem Lande (im gelobten) sind“: das המה ist später hinzugesetzt, um die ganze Diaspora („auf Erden“) miteinzuschließen. — Hierbei können wir unser Befremden nicht unterdrücken, daß der Verfasser bei solchen Stellen, welche am dringendsten einen recht glücklichen Griff erheischten, ruhig vorübergegangen ist. Bei eben dem Verse Ps. 16, 3. läßt er die viel größeren Bedenken, welche die heutige Lesart darbietet, unbeachtet; hier wäre es an der Zeit gewesen, die bisherigen höchst gezwungenen Deutungen durch leichte Aenderungen an der Hand der LXX zu beseitigen, wie sie von Houbigant, Michaelis, Zachariä, Schnurrer (vgl. dessen dissertationes philologico-criticae. Gothae 1790. p. 124—131.), wenn auch ungenügend, wenigstens angefangen sind, so daß der schöne Sinn entstände: „an den Heiligen, die in seinem Lande sind, verherrlicht er sich, und all sein Wohlgefallen ruht auf ihnen“ (לִקְדֹשִׁים אֲשֶׁר בְּאַרְצֹה יַאְדִּיר וְכָל־חֶפְצוֹ־בָם). Ebenso geht der Verfasser in dem eben besprochenen Ps. 45. sowohl an dem entschieden verderbten 5. Verse vorüber, wie dem bedenklichen פְּנִימָה in V. 14., für das eine gute Conjectur sehr erwünscht wäre, falls man nicht eine Dittographie des kurz vorangehenden פניך annehmen will. — Andere Vermuthungen harren noch des Beweises. Die nicht selten erwähnte Lesung בּוֹ für בַּר in Ps. 2, 12. würde sich mehr Freunde erwerben, wenn man sie so evident hinstellte, wie sie es verdient, was aber Ernst Meier (1846, Theol. Jahrb.) zu thun unterlassen hat. — Eine ähnliche Nothwendigkeit waltet bei dem נְאֻם in Ps. 36, 2. ob, wo durch Lesung von לִבּוֹ statt לִבִּי nur die leichtere Schwierigkeit gehoben ist. Denn darin stimmen wir völlig mit dem Verfasser überein, daß eine gekünstelte unnatürliche Auslegung den Schaden des Textes nicht beseitigt, sondern erst recht hervorkehrt. Und hier bietet sich so leicht die Aenderung נָעֵם oder נֹעַם dar (nach Proverb. 15, 26. 16, 24.) mit dem guten Sinn: „Hold (oder Lieblichkeit) ist die Sünde dem Bösen im Innern seines Herzens.“ Damit vermeiden wir den sehr kühnen Ausweg Olshausen's, am Anfange אֵין אֱלֹהִים zu ergänzen, trotz seiner ingeniösen Erklärung dieser Weglassung. — Somit glauben wir, daß der Verfasser seine textkritischen Versuche noch etwas reifen und sichten lassen möchte, zumal gerade auf diesem Gebiete Scheinerfolge locken, die nur zu leicht die Lust zu geistiger Vertiefung wie die Fähigkeit zu gediegener Production verkümmern.

Immerhin wird er bei seinem Eifer und schönen Talente Treffliches leisten, sobald er sich verfrühter Publicationen enthält und über der Textkritik die Selbstkritik nicht vergißt.

L. Diestel.

Handbuch der Einleitung in die Apokryphen. Erster Theil. Judith und die Propheten Esra und Henoch. Von Dr. Gustav Volkmar, Professor der Theologie an der Universität Zürich. Erste Abtheilung: Judith. Tübingen, Fr. Fues. 1860. XII und 272 S.

So hohes Verdienst sich auch Frid. Fritzsche und Wil. Grimm um die Erklärung der „Apokryphen“ der griechischen Kirche erworben haben, so bleibt in ihnen doch so Manches noch ungelöst und unverstanden, daß es nur mit Dank aufgenommen werden kann, wenn tüchtige Kräfte die Schwierigkeiten unter neue Gesichtspunkte zu stellen und von hier aus eine Lösung zu unternehmen suchen. Ueberdies erheischen die Apokryphen der lateinischen und der äthiopischen Kirche die Aufmerksamkeit der christlichen Theologen in fast noch höherem Grade als die der griechischen. Der Verfasser, welcher früher u. A. die ganze Frage über das Evangelium Marcion's mit Geschick zum Abschluß brachte, hat schon seit längerer Zeit seinen bedeutenden Scharfsinn und seine nicht gewöhnlichen Talente „der altjüdischen Literatur der römischen Knechtschaftszeit“ zugewandt. Die Dunkelheit des Buches Judith hat zunächst seine Forschungsbegierde gereizt; die neue Erklärung, die er nach allen Seiten hin gründlich zu stützen suchte, hat zu mannigfachen Einwänden und zu einer „lebhaften Discussion“ Anlaß gegeben. Im vorliegenden Buche hat der Verfasser seine Ansicht mit größter Ausführlichkeit oder vielmehr Gründlichkeit zu erhärten gesucht; alle Berichtigungen, die er als solche anerkennen kann, nimmt er willig auf und fügt neue Beweise den älteren hinzu. Ein revidirter Text ist noch in Aussicht gestellt.

Die große Schwierigkeit, mit welcher die geschichtliche Deutung des Judithbuches zu kämpfen hat, liegt in der wunderlichen Mischung des paränetisch-dichtenden und des historischen Momentes, sowie andererseits in der absichtlichen Verhüllung der Zeitgeschichte durch einen halb und halb fingirten Boden und durch Einstreuung von Reminiscenzen aus der älteren Geschichte. Diese letzteren boten auch katholischen Theologen den Anlaß, das Buch in Nebukadnezar's Zeit zu rücken, eine Ansicht, die völlig verfehlt ist wegen mannigfacher Andeutungen einer viel späteren Zeit. Die größere Mehrzahl der Forscher setzt es in die Hasmonäerzeit, nicht ohne das unbewußte Vorurtheil, daß diese Bücher, welche heute vor dem Neuen Testamente stehen, auch vor der Zeit des Christenthums entstanden seien. Suchen wir aber nach einem historischen Hintergrunde, der auch nur in Umrissen dem des Buches Judith ähnlich sehe, so finden wir einen solchen in der vorchristlichen Zeit nirgend, wie Fridolin Fritzsche offen eingestanden hat Der ganze Typus des Buches weist uns nur in die Zeit nach Antiochus Epiphanes, genau genommen in die nachmakkabäische, — aber ein terminus ad quem ist schwer gefunden. — Nach Volkmar fällt die historische Basis des Buches Judith in das 16. bis 19. Jahr des Kaisers Trajan, also von 114 bis 117 n. Chr. Trajan selbst ist Nebukadnezar, Assur das römische Reich, Ninive ist An-

tiochia, die bezwungenen Völker sind die Neu-Meder oder Parther, das neue Ekbatana, die Hauptburg der Parther, ist Nisibis, Judith das Land Judäa mit seinem Volke, „die jüdische Treue dieses Landes in aller ihrer Schöne“ (S. 15.). Trajan bezwingt die Parther und wendet sich dann zu den Bundesgenossen. Gleichzeitig erhebt sich ein mächtiger Aufstand der Juden, der vorzüglich in Cyrene, Aegypten, Cypern, aber auch in Mesopotamien und Judäa wüthete. Zur Bezwingung desselben werden mehrere Feldherrn abgesandt, unter Anderen der Maurenfürst Lusius oder Quietus, der die mesopotamischen Juden bezwingt und als legatus Caesaris cum imperio proconsulari in Judäa, „dem Heerde der Empörung“, seinen Sitz nimmt. Allein Trajan stirbt auf der Rückreise nach Rom. Sein Nachfolger Hadrian hat mit mehreren Prätendenten zu kämpfen. Auch gegen Lusius hegte er tödliche Eifersucht und veranlaßte seine Ermordung, noch ehe er in Rom eingetroffen war. So (?) hat „die jüdische Treue“ den Sieg errungen. Der Quietus (Holofernes) e Judaea profectus occisus est, woraus die Sage a Judaea occisus est, wie Volkmar fast spielend andeutet, umbildete.

Der Verfasser geht mit viel Geschick zu Werke, indem er nicht etwa nur vorläufig, der Uebersichtlichkeit wegen, seine Ansicht darstellt, sondern diese „Uebersicht des Ganzen“ reichlich mit Gründen durchwebt, welche den Leser für die Wahrheit seiner Behauptungen vorab günstig zu stimmen geeignet sind. Vor Allem gehört dahin §. 8., in welchem er 28 Hauptparallelen, d. h. historische Momente, des Buches Judith denen der geschichtlichen Quellen gegenüberstellt und so ein Maaß von Evidenz zu erzeugen scheint, das nur durch sehr genaue Kritik aller Einzelnheiten sich wird mindern lassen. Im zweiten Theile giebt er nun zunächst die Bruchstücke der Judith-Geschichte vom parthisch-jüdischen Kriege, theils nach den griechisch-römischen Quellen, theils nach der jüdisch-christlichen Ueberlieferung; die Chronologie bildet den Schluß dieser ersten Abtheilung. In einer zweiten wird die Composition des Buches im Einzelnen nach den vier Kriegsjahren erläutert.

Unter den äußeren Zeugnissen gegen diese Ansicht steht die Erwähnung unserer Geschichte im 1. Briefe des Clemens obenan. Wir müssen Volkmar zugestehen, daß diese Instanz schwach ist gegenüber allen den Zeugnissen der Historiker, durch welche das Zeitbild des parthischen Krieges dem historischen Hintergrunde des Buches Judith sehr ähnlich erscheinen soll. Dies Zeugniß der christlichen Schrift wird reichlich aufgewogen durch das Schweigen des Josephus, da Philo's Nichterwähnung der Judith weder dafür noch dagegen stimmt. Freilich wird nicht eine Unmöglichkeit früherer Entstehung dadurch erhärtet, allein nur wenn in vorjosephischer Zeit sich eine frappant ähnliche Geschichtsbasis nachweisen ließe, würde es so starker Wahrscheinlichkeit gegenüber nichts austragen; leider ist aber das Umgekehrte der Fall. Dagegen ist unter den historischen Conjuncturen mancher Punkt, den uns die Urkunden nicht mit der Klarheit darzubieten scheinen, wie Volkmar beweisen möchte. Dahin gehört gerade die Hauptthatsache, daß Lusius Quietus gegen Palästina selbst zu Felde gezogen, daß hier der „eigentliche Herd der ganzen Empörung“ gewesen sei. Vergebens zwingt Volkmar den Quellen diese Voraussetzung auf; er vermag sie nur durch einen Schluß zu conjiciren. Xiphilinus redet nur von einem Aufstande der Juden in Cyrene, Aegypten und Cypern, Volkmar schiebt „besonders furchtbar“

ein. Sie werden von einigen Feldherrn besiegt. Dio Cassius (in den excerpta Ursenii et Peyrizonii) sagt nur, Lusius habe dem Trajan in einem zweiten (dem parthischen) Kriege wieder beigestanden und deßhalb große Ehren erlangt, unter Anderm das Proconsulat über Palästina, wie die Verbindung von ὑπατεῦσαι, τῆς τε Παλαιστίνης ἄρξαι richtig vom Verfasser gefaßt wird. Nach Eusebius (Kirchengesch. IV, 2.) bewältigte die aufständischen Juden in Aegypten Marcus Turbo, die in Mesopotamien (in furchtbarem Blutbade) jener Lusius, wofür er zum Lohne ἡγεμὼν τῆς Ἰουδαίας wurde. Nun legt Volkmar dem Eusebius die Meinung unter: „Man kann sich also denken, wie Viele dieser Sendbote des Strafgerichts auch in Judäa ob ihrer Empörung getödtet habe.“ Ja, er steigert diese Vorstellung: „Judäa ist sogar die Seele und der Mittelpunkt desselben, das Feuer hat hier am andauerndsten gelodert“ (S. 58.). Es scheint uns trotz der Kürze der Quellen schlechterdings unglaublich, daß gerade der Krieg im Heimathlande des Judaismus so völlig übergangen sein sollte. Nennen die Quellen jene drei Länder, warum nicht auch Judäa? Und vollends, wenn Eusebius den Krieg als Strafgericht auffaßte, wie konnte er das dazwischenliegende (zwischen Aegypten und Mesopotamien) Land, wie Jerusalem, die schuldigste Stadt, übergehen? War der Aufstand hier am wichtigsten, warum hören wir nichts von einer Residenz des Lusius in Jerusalem, nichts von den Metzeleien zwischen Juden und Nichtjuden? Letzteres erklärt Volkmar daraus, daß es in Palästina eigentlich keine Nichtjuden gegeben habe!! Im Gegentheile, hier mußte eine jüdische Vesper am sichersten ihr Ziel erreichen. Der Verfasser sagt: Lusius wurde dahin gesetzt, weil der Procurator vertrieben war. Wo steht dies? Und wie merkwürdig! In Judäa soll die Empörung „am andauerndsten“ gelodert haben: Lusius wird trotzdem abberufen und unterwegs ermordet. Wie anders, als daß nach dem Abgange dieses ebenso kräftigen als glücklichen Feldherrn der Aufstand um so heller ausbrach? Nichts weniger; ja Marcus Turbo wird sogar aus dem pacificirten Aegypten von Hadrian abgerufen. Denn zu dessen Zeit ist Judäa von selbst ruhig. Warum? Lusius soll „der Grund dieser Unruhe“ gewesen sein! Und doch kam er erst dahin, als der Aufstand, wie Volkmar sagt, in Judäa hell aufgelodert war. Gerade wegen dieser Auszeichnung als Proconsul Judäa's soll ihn Hadrian haben tödten lassen: woher war er denn zu fürchten, wenn er noch immer nicht die Rebellion hatte unterdrücken können? Daß es mit den rebelles animos (noch lange keine Empörung) in Lycien und Palästina, wie Spartian nach der Vita Hadriani sagt, nicht viel auf sich hatte, beweist er selbst, da nach ihm Marcus Turbo, Judaeis compressis, aus Aegypten nach Mauretanien gesandt wurde. Ferner erzeugt der flüchtigste Einblick ins Buch Judith neue Bedenken. Nur Holofernes (Quietus), nicht Nebukadnezar, unternimmt jenen großen Kriegszug (Kap. 2.). Keine Spur, daß unter den Glaubensgenossen in Mesopotamien so gewüthet wurde; vielmehr werden da nur die Städte sammt den Götzenhäusern zerstört. Von einem heftigen Kriege in dem nahen Aegypten nicht Ein Wort. Auch ist es sehr sonderbar, dem feindlichen Feldherrn bei diesem Umfange und dieser Energie des jüdischen Aufstandes, bei dieser hohen Wichtigkeit des Proconsulates über Syrien und Palästina (die Volkmar wiederholt betont wissen will) jene völlige Unkenntniß des jüdischen Landes und Volkes (Kap. 5, 2.) beizumessen. Freilich ist auch die ganze Wichtigkeit des imperii über Juda nicht so groß; nicht deshalb tödtete

ihn Hadrian, sondern weil er in ihm einen ebenso glücklichen als kühnen und schlauen Gegner kannte. Ebenso unbegreiflich ist es, wie der Sturz des Proconsuls in der Geschichte als durch „die feste Treue Judäa's" erfolgt dargestellt werden konnte, da ja Lusius nicht einmal im Lande selbst, viel weniger durch die Juden selbst umkam. Und doch wäre dies durchaus nöthig gewesen. — Die jüdischen Ueberlieferungen gewähren auch kein sichereres Resultat, wie eine genaue Kritik zeigen würde. Gleich das erste Zeugniß (S. 88.) wird nur dadurch gewonnen, daß statt Titus geradewegs Quietus emendirt wird. Die Chronologie muß stimmen, und zwar aufs genaueste, und deßhalb emendirt der Verfasser in 2, 1. das sechszehnte Jahr des Nebukadnezar, weil — ein Schwanken der Codices zwischen 12 und 13 stattfindet! Der Schluß des Buches deutet darauf hin, daß lange Zeit Friede waltete. Dies mag weniger aus einer Erfahrung heraus als im frohen Gefühle der Hoffnung geschrieben sein. Dabei bleibt es aber immer sonderbar, daß der Verfasser des Buches Judith in so schöner Weise eine derartige Umhüllung wählte, da doch der Holofernes-Lusius unter der höchsten Ungnade des neuen Imperators sein Leben endete. — So werden wir denn sowohl den geschichtlichen Hintergrund, wie ihn Volkmar ermittelt haben will, in mannigfacher Weise anders auffassen müssen, als auch das Maaß der Uebereinstimmung jener Conjuncturen mit den halbgeschichtlichen Andeutungen des Buches bedeutend verringern. Dennoch gestehen wir offen: obgleich noch gar viele Fragen ungelöst bleiben, sagt uns mutatis mutandis die scharfsinnige Hypothese des Verfassers im Allgemeinen mehr zu als eine der bisher versuchten Annahmen, falls wir nicht mit Fritzsche das Räthsel stehen lassen wollen. Unter allen Bedenken wiegt uns am schwersten das völlige Schweigen des Buches über das schreckliche Würgen der Juden in Mesopotamien und Aegypten.

L. Diestel.

Meyer, H. A. W., kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

II. Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes. 4. verb. u. verm. Aufl. 1862.

VI. Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther. 4. verb. u. verm. Aufl. 1862.

Diese beiden neuen Auflagen treten nicht nur gleichzeitig an das Licht und sind beides die vierte Auflage, sondern sie folgen auch beide den entsprechenden letzten Ausgaben nach der nämlichen Frist, da die dritte Auflage des Commentares zum Johannes-Evangelium sowohl als zum zweiten Korintherbrief im Jahre 1856 erschienen sind. Diese stetige Aufeinanderfolge der Ausgaben des Meyer'schen Commentares kann gewiß nur als ein sehr erfreuliches Zeichen angesehen werden. Möchten alle theologischen Handbücher, welche jetzt beliebt sind, ebenso sehr wie dieses mit dem Ernste christlicher Gesinnung und wirklicher Liebe zur Sache ein so eifriges und unbefangenes Forschen vereinigen, von welchem auch der Fleiß, der auf jede neue Auflage verwendet ist, ein rühmliches Zeugniß gibt! In den beiden vorliegenden Commentaren ist keine wesentliche

Veränderung eingetreten, aber der Verfasser hat im Einzelnen nach seiner das Geringste nicht verschmähenden Sorgfalt, wie sie zu solchem Werke gehört, so viel Altes und Neues nachgetragen und theils im Texte ergänzt, theils, besonders beim Johannes-Evangelium, in Noten zugelegt, daß der Commentar eben über diese Schrift allein um 60 Seiten gewachsen ist.

Zu Betreff des Johannes-Evangeliums hat der Unterzeichnete in der den Eingang dieses Heftes bildenden Abhandlung mehrere abwehrende Gegenbemerkungen gegen Meyer's Angriffe gemacht, und es ist auch sonst dort Manches bemerkt, was diesen Commentar mitbetrifft, sofern man denselben kaum davon wird frei sprechen können, die johanneischen Begriffe und Gedankenentwickelungen zu spröde und eng wiederzugeben und sich dabei zu scharf an den Typus unserer kirchlichen Dogmatik anzuschließen; da aber johanneische Sprache und Denkweise überhaupt so ungemein schwierig zu bestimmen ist und hierin derzeit noch so viel zu thun übrig bleibt, so ist es wohl für den allgemeinen Zweck und Nutzen dieses Commentars besser, daß er ein solches Verfahren einhält, und Niemand wird ihm dabei das Zeugniß großer Umsicht und rühmenswerther Freiheit versagen. Möge er uns damit eine Schutzwehr gegen die halb dogmatisirenden halb erbaulichen Arbeiten bilden, welche auch hier die echte Exegese verdrängen wollen! Die Ewald'sche Erklärung konnte der Verfasser nicht mehr berücksichtigen. In der kritischen Frage ist seine Zuversicht auf die Echtheit des Evangeliums nur gewachsen und er hat auch in dieser Rücksicht Manches vollständiger und lichtvoller als früher gegeben. Wenn wir indessen hier immer noch Einzelnes eingehender berücksichtigt, sowie auch im Commentar Manches neuerlich zur Sprache Gekommene ausführlicher erörtert zu sehen gewünscht hätten (in letzterer Beziehung sei nur beispielsweise an die Verhandlungen über ἐκεῖνος in 19, 35. erinnert), so ist doch anzuerkennen, daß das Maaß in solchen Dingen nicht allen Wünschen gerecht werden kann, sondern Sache des Verfassers bleiben muß.

Auch im zweiten Korintherbrief hat der Verfasser seine Ansichten in nichts Wesentlichem geändert und insbesondere dem Osiander'schen Commentar gegenüber seine Exegese behauptet; er bemerkt in freundlicher Anerkennung jener Arbeit hierüber ohne Zweifel ganz richtig, daß die ganze Art und Weise in Handhabung der neutestamentlichen Exegese bei beiden neben aller Verwandtschaft der Principien doch eine verschiedene sei. Außerdem hat er sich auch nicht zu einer Aenderung seiner Ansicht in den kritischen Fragen über die Anlässe des Briefes bewogen gefunden, d. h. besonders nicht dazu, zwischen unseren beiden Korintherbriefen ein verloren gegangenes Sendschreiben anzunehmen. Kann man ihm hierin nur Recht geben, so befriedigt es dagegen nicht, daß er alle Beziehung der jetzt nach diesem Briefe dem Apostel so schroff gegenübergetretenen Gegner auf die Christuspartei des ersten Briefes auch in der Erklärung von 10, 7. fortwährend bestreitet. Wenn man hier keine Spur von einer fortwährenden unmittelbaren Verbindung mit Christo durch Visionen u. dgl., deren sich diese Leute gerühmt hätten, nachweisen kann, so beweist dies wohl eben nur, daß man sich die Christuspartei und die Geschichte dieser Parteien überhaupt anders zu denken hat, als vorausgesetzt ist.

C. Weizsäcker.

Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien von **Friedrich Bleek**. Herausgegeben von Lic. Heinrich Holtzmann, außerordentlichem Professor der Theologie. Leipzig, Engelmann. 1862. I. Band: VIII und 540 S. II. Band: VIII und 524 S.

Dieses Werk ist wie Bleek's Einleitung in das Alte und Neue Testament jetzt nach seinem Tode aus seinen Vorlesungen herausgegeben. Herr Professor Holtzmann theilt uns in seinem kurzen Vorwort mit, daß Bleek neunzehnmal diese Vorlesung gehalten und dabei bis in die neueste Zeit fortwährend überarbeitet hat. Hiernach ist dann das Werk in unverändertem Abdrucke des Manuscriptes herausgegeben. Dies ist gewiß das Richtige gewesen, zumal bei einem Commentare, bei welchem die Durchführung einer Aenderung in der Form nicht nur unendliche Mühe schaffen würde, sondern auch großen Gefahren in Ansehung des letzten Zweckes, der Treue, ausgesetzt wäre. Sonst möchte man allerdings wünschen, daß die treffliche Arbeit nicht sich in so großer Breite erginge, wie es der Fall ist und die Darstellung oft wirklich schleppend macht. Aber dies war ja Bleek's Art, nicht nur in den Vorlesungen, sondern auch für den Druck zu arbeiten, und es hängt damit andererseits der Vorzug der außerordentlichen Klarheit zusammen, welche wir doch ungern irgendwie beeinträchtigt sehen möchten.

Ein Gewinn für die Literatur ist diese Veröffentlichung in jedem Falle. Sie schließt sich ganz an die Einleitung in das Neue Testament, bei der ja auch die Evangelienfrage einen Haupttheil bildet, sowie an Bleek's Beiträge zur Evangelienkritik an und zeigt aufs Neue, mit welcher Sorgfalt er den Gegenstand untersucht hat. Mit der Einleitung theilt sie auch die Darstellungsweise, welche sie zu einem trefflich brauchbaren Buche machen wird, nämlich daß sie einen Stoff, der sonst so leicht eben durch das natürliche Vorwiegen des stofflichen Charakters ermüdet, in musterhafter Weise lesbar behandelt hat. Der Commentar ist dadurch ganz geeignet, ein Lesebuch für Theologen zu bilden, und leistet in dieser Rücksicht Etwas, was bis jetzt nicht da gewesen ist. Zu einer allgemeinen Verbreitung empfiehlt ihn dabei ganz besonders auch die Auffassung des Gegenstandes, in welchem mit einer gemäßigt-kritischen Färbung nicht nur die größte Unbefangenheit, sondern auch die zarteste gewissenhafte Scheu vor jeder Verletzung der Pietät sowohl gegen die Sache selbst als auch die überlieferte Auffassung derselben verbunden ist. Herr Holtzmann spricht daher gewiß nicht ohne Grund die Hoffnung aus: das Ganze werde, als ein tüchtiges redliches Stück Arbeit ohne falschen Prunk, gleichmäßig behandelt in allen seinen Theilen, durchdrungen von christlichem Glaubenssinn, wie von klarem, nüchternem Urtheil, sich rasch Eingang erwerben unter Studirenden und Geistlichen. Es ist das um so mehr zu wünschen, als es das immer seltener werdende Beispiel einer wirklichen Exegese, das heißt einer Erklärung dessen, was im Schriftsteller selbst steht, gibt, ohne alles Mögliche hineinzuziehen, was man etwa dabei denken kann.

Die Methode, welche der Commentar befolgt, ist diese. Er will nicht rein synoptisch und nach geschichtlicher Ordnung verfahren, weil diese Ordnung doch nicht mit Sicherheit zu erkennen sei, und weil dabei das Eigenthümliche der einzelnen Evangelien zu sehr zurücktreten würde. Somit schlägt er ein vermit-

telndes Verfahren ein. Die synoptische Erzählungsmasse wird in solche Abschnitte getheilt, welche sich bei allen Evangelisten übereinstimmend unterscheiden lassen. Innerhalb dieser Abschnitte aber wird nun unterschieden zwischen synoptischen und individuellen Bestandtheilen. In der Erklärung der letzteren wird jedesmal der einzelne Darsteller für sich commentirt, also zwei oder drei nacheinander, wo sie das Gleiche, aber wesentlich abweichend erzählen, oder Einer allein, wo er den ganzen Stoff eben nur allein hat. Nur die ersteren, die synoptischen Elemente, das heißt diejenigen, welche von allen oder auch von zweien im Wesentlichen gleichlautend erzählt werden, werden auch synoptisch erklärt, das heißt die Texte werden dabei zusammengenommen. Der Hauptabschnitte werden so 6 unterschieden: die Kindheitsgeschichte, die Vorgeschichte, die Wirksamkeit in Galiläa, die Reise, das Leiden, die Auferstehung. Und jenen Grundsätzen gemäß wird nun zum Beispiel in der Kindheitsgeschichte der Bericht des Matthäus und dann der des Lukas für sich erklärt, ebenso herrscht diese Erklärung bei der Auferstehungsgeschichte vor; dagegen findet die synoptische Erklärung ihre Anwendung bei der Vorgeschichte (Taufe und Versuchung), bei den meisten Stücken der Reise nach Jerusalem und bei der Leidensgeschichte. Bei der Reise ist es nur die große Einschaltung des Lukas 9, 51 — 18, 14., welche für sich vorgenommen werden muß. Bei dem großen galiläischen Abschnitt aber erkennt Bleek an, daß man der Darstellung des Einzelnen nicht Zwang anthun darf; er nimmt daher Einen Evangelisten nach dem andern vor, und zwar in der Ordnung: Matthäus, Lukas, Markus, so jedoch, daß bei sehr verwandten Stücken immer schon bei dem ersten, nach welchem sie vorgenommen werden, die Parallelen auch ihre Berücksichtigung finden. Hierbei ist dann freilich doch eine gewisse Ungleichheit unvermeidlich und es leuchtet insbesondere ein, welcher Evangelist bei diesem Verfahren mit seiner Eigenthümlichkeit zu kurz kommt, nämlich Markus. Dies hängt eben mit der kritischen Ansicht Bleek's über Markus zusammen und es ist ja eben diese Ansicht, welche dem ganzen Verfahren zu Grunde liegt. Ueberhaupt aber läßt sich hier fragen, ob das ganze Princip dieser vermittelnden Methode seinen Zweck wirklich erreicht, ob dabei nicht vielmehr beides zu kurz kommt, das historische Interesse, welches von dem übereinstimmenden Inhalte ausgeht, und das kritische oder literarhistorische und exegetische, welches dem einzelnen Darsteller gerecht werden und ihn zur Erkenntniß bringen will. Was das Letztere betrifft, so ist es, wie gesagt, besonders Markus, der zu kurz kommt, aber auch die beiden anderen treten uns doch nicht mit dem Ganzen ihrer Darstellung zu einem reinen Gesammteindrucke entgegen. Und auf der andern Seite kommt es doch auch nicht zu einer klaren exegetischen Einführung in die Geschichte, einer exegetischen Grundlegung des Lebens Jesu nach den Synoptikern, welche sich bestimmt für gewisse Ansichten im Einzelnen und sogar in den Hauptpunkten entschiede. Für ein solches Verfahren ist Bleek viel zu vorsichtig und fast ängstlich im Abwägen aller Umstände gewesen. Aber wenn die synoptische Exegese einen wirklichen Fortschritt nach den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Jetztzeit machen will, so wird sie sich doch dessen nicht entschlagen können, eben diesen von Ewald eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, woneben dann gerade die Einzelcommentare über die Evangelisten ihr Recht und ihre Bedeutung unverkümmert behalten.

Bleek beschränkt sich nun nicht darauf, die historischen Abschnitte blos im

Einzelnen zu erklären, sondern er widmet besonders den bedeutenderen Stücken jedesmal eine besondere eingehende Untersuchung über den geschichtlichen Gehalt und die Natur der Ereignisse selbst. Auch hier verfährt er mit der bekannten Umsicht und höchst sorgfältigen Erwägung aller Momente und unterzieht alle vorhandenen Auffassungen einer maßvollen Prüfung. Aber die Resultate zeigen doch gar häufig ein gewisses Schwanken und die Untersuchung bleibt zu sehr am Aeußerlichen haften, ohne sich der tieferen Bedeutung der Sache zu bemächtigen. Nur einige Beispiele können hier flüchtig erwähnt werden. Die Himmelserscheinung bei der Taufe Jesu läßt er nicht für Jesus, sondern für den Täufer eintreten und bezeichnet sie als eine Vision, die dieser gehabt. Hier hat er offenbar die ihm sonst so sehr eigene Treue gegen den Text einestheils dem Hinblicke auf den johanneischen Bericht und anderentheils dogmatischen Vorurtheilen geopfert, unter welchen er einer thatsächlichen Erscheinung gern auswich und ebenso überhaupt den Vorgang nicht gern auf Jesus bezog. Nicht befriedigender ist seine Ansicht über die Versuchung, die er für eine allegorische Lehrdarstellung Jesu hält und als solche auf moralische Wahrheiten beziehen will. Mag man über den Charakter der Erzählung in historischer Hinsicht denken, wie man will, so ist doch klar, daß auf diese Weise der wesentliche und eigenthümliche Inhalt der Versuchung verloren geht. Bei der Verklärung dagegen nimmt er eine übernatürliche Erscheinung an, und zwar eine solche, welche den Jüngern, ähnlich wie bei der Taufe dem Täufer, als Vision in einem erhöhten Zustande ihres inneren Bewußtseins zu Theil geworden sei. Aber er stellt das nur im Allgemeinen auf, mit der Erklärung, daß sich das Genauere darüber nicht angeben lasse. Hier ist es eben das tiefere Eingehen in die Bedeutung des Momentes, welches zu vermissen ist.

So ist dann auch die Erklärung der Reden im Einzelnen trefflich und es sind viele treffliche feine Winke gegeben, besonders auch über die parallelen Verhältnisse der einzelnen Elemente. Aber was wesentlich zurücksteht, das ist das Verständniß der Composition. Der Gedankenzusammenhang oder die Anlage der Reden kommt nicht zu einer genügenden Darstellung und so wird auch das Verhältniß der Parallelen nicht in dem Sinne klar, daß man sehen würde, wie die Evangelisten je mit ihrer verschiedenen Darstellung den Moment aufgefaßt haben. Die ganze Betrachtung hängt zu sehr am Einzelnen und Aeußerlichen. So bei der Bergpredigt, wo die Erörterung über Matthäus nicht weiter kommt, als daß derselbe eben eine Sachordnung geliebt und daher auch verschiedene Aussprüche verwandten Inhaltes zusammengestellt und selbst zu Einer Rede verbunden habe, wenn sie auch nicht von dem Herrn selbst in diesem Zusammenhange vorgetragen worden seien. Es ist daher ganz consequent, daß die Erklärung den Plan der Rede nicht näher untersucht, sondern sie lediglich in die sich von selbst ergebenden Gruppen theilt und in denselben das Einzelne deutet. Die Rede wird mit der Parallele des Lukas verglichen, aber es kommt nicht dazu, daß die Eigenthümlichkeit der Redaction des letzteren im Ganzen zu einer klaren Anschauung gebracht würde, sondern das Resultat ist nur, daß Jesus wirklich eine derartige Rede gehalten hat, von welcher uns beide Evangelisten aus einer von ihnen benutzten Urschrift Eingang und Schluß, sowie Manches aus der Mitte erhalten, aber beide und besonders Matthäus andere Aussprüche Christi damit verbunden haben. Für diese Mängel gibt es kaum

einen Ersatz, daß die Vergleichung im Einzelnen so sorgfältig ist und damit manches Schwierige erläutert, wiewohl eben andererseits gerade hier das Urtheil der Natur der Sache nach immer ein individuelles und bestreitbares bleiben muß.

Aber diese Bemerkungen sollen den Werth der schönen Gabe, als welche wir dieses Buch betrachten müssen, nicht herabsetzen. Es wird seinen ehrenvollen Platz in der Literatur behaupten und dazu weiter beitragen, daß das Gedächtniß des Verewigten im Segen bleibe.

C. Weizsäcker.

Historische Theologie.

Le génie des civilisations, par J. P. Trottet. Tome 1. 2. Paris et Genève, J. Cherbulicz. 1862.

Nur mit wenigen Worten vermögen wir von diesem inhaltreichen und geistvollen Versuche einer religiösen Culturgeschichte Bericht zu erstatten. Der Verfasser hat sie unter den Gesichtspunkt gestellt, der Restauration der christlichen Gesellschaft in einer Zeit des Zerfalles und der Muthlosigkeit zu dienen. Der wahre Geist des Christenthums, seine weltgestaltende Macht, soll neu und tiefer erkannt werden durch die historische Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft in ihrem Mittelpunkt, ihrem innersten Wesen, den Principien des geistigen Lebens der Völker. Er kämpft für das Recht einer solchen Betrachtung und Darstellung der Geschichte. Wir verstehen die Thatsachen, die Trümmer und Reste untergegangener Welten nur, indem wir die Geistesanlage der Völker, welche sich diese Form des Daseins gegeben, den Trieb des Gewissens, welcher darin gewirkt hat, begreifen. Die Geschichte tritt in ihr wahres Licht, indem sie sich zur Speculation erhebt. Aber diese Geschichtsbetrachtung bekommt unmittelbar eine praktische Bedeutung für die Gegenwart. Indem wir die Entwickelung der Geschichte, die ersten Principien der Bildungsstufen, welche sie der Reihe nach entwickelt hat, kennen lernen, verstehen wir die Signatur unserer Zeit, die Natur der Pflichten, welche sie uns auferlegt, wir sehen, wo wir sind und an welches Ufer uns das Schiff treibt, welches die Menschheit trägt. Es ergibt sich von selbst als eine der größten Aufgaben dieser Geschichtsbetrachtung, das Verhältniß des Christenthums zu der menschlichen Natur, zu der Geschichte unseres Geschlechts nachzuweisen. Die Culturgeschichte ist der Boden, auf welchem der Streit zu Ende geführt werden muß, ob sich das Christenthum überlebt hat oder ob wir das Recht haben, auch ferner dasselbe zu verkünden als das Heil der Welt. Hier ist der Kampfplatz, auf welchen uns die Lage der Zeit hinweist. Die Culturgeschichte ist die Apologetik unserer Zeit.

Dies sind die Absichten des Werkes, welche der Verfasser ausspricht. Man darf sich aber unter der speculativen Behandlung, die er anstrebt, nicht eine construirende Philosophie der Geschichte denken, wie sie die deutsche Wissenschaft in nicht ferner Vergangenheit erzeugt hat. Er geht nicht aus von der Theorie, legt weder ein Thema der geistigen Entwickelung zu Grunde, welchem sich die Thatsachen unterordnen, noch einen Begriff der Offenbarung, durch welchen die

Religionsgeschichte von vorneherein als die Geschichte des Verhältnisses der Menschheit zu derselben bestimmt ist; sondern sein Verfahren ist analytisch, empiristisch. Die allgemeine Betrachtung ist mit der Darstellung des Stoffes verknüpft, sie schließt sich an die Untersuchung der einzelnen Erscheinungen an. Diese selbst verarbeitet mit vieler Sachkenntniß die Resultate der bewährtesten Forscher auf dem religionsgeschichtlichen Gebiete in Deutschland und Frankreich und gibt so in kurzer lebendiger Skizze einen Ueberblick über den jetzigen Stand dieser Wissenschaft.

Als religiöse Culturgeschichte beschränkt sich die Darstellung zunächst auf das Alterthum. Sie unterscheidet drei Abschnitte: 1) eine vorhistorische Epoche, 2) die fortschreitenden Civilisationen, deren Princip gestaltende Kraft hat, 3) die jüdische Theokratie.

In die vorhistorische Epoche fällt die patriarchalische Familie, die patriarchalische Humanität der Chinesen, sodann das Stadtreich (la ville-empire — die Gründung colossaler und herrschender Städte ist für diese Culturstufe bezeichnend) der Babylonier, Assyrer, Phönicier und die zurückgebliebenen Völker mit dem Fetischcult. Die zweite Epoche umfaßt die großen heidnischen Gesellschaften, als vorbereitende Phase das Priesterkastenthum der Inder, dann die orientalischen Formen der ägyptischen und der persischen Religionscultur, hierauf Griechenland und Rom.

Der Entwickelungsgang selbst ist gedacht als der Fortschritt von der Einheit zur Entzweiung. Das Erste ist die unbestimmte Einheit des Himmels, des Gottes des Lichtes. Sie hat sich in zwei Ströme getheilt; nämlich einerseits ist sie erstarrt in der abstracten Himmelsvorstellung der Chinesen, andererseits ist sie in der Religion der Babylonier und Assyrer concret, aber auch materiell geworden. Gerade aber in diesem Verkommen in das Materielle (besonders dem Hervortreten des weiblichen Princips) liegt dann der Keim der Spaltung, der Unterscheidung. Die Religion des allgemeinen Lichtwesens war unproductiv, stagnirend. Erst wenn die Gottheit sich in sich unterscheidet, ist für den Menschen, sein Leben, seinen Geist, das Princip des Fortschrittes, der Entwickelung gesetzt; der Glaube greift ein in das Gewissensleben und er wird zur gestaltenden Macht des Daseins. Hier also, in der zweiten Periode, ist der eigentliche Boden der fortschreitenden Religionsgeschichte. Und eben deßwegen sind die Träger dieser Periode die großen historischen Völker, bei welchen wir die Mythologie in ihrem Fortschritte sehen. Aber dies ist nur die eine Richtung, welche aus der erschlossenen Dualität hervorgeht; die andere ist der Weg des Judenthums. Näher zeigt die indische Religion das Aufkommen einer neuen Idee der Gottheit, welche gegen den materiellen Gott ankämpft, aber in diesem Kampfe kommt es nur zu einer unvollkommenen und exclusiven Einheit, deren Abbild die socialen Verhältnisse sind. Glaube und Gesellschaft bezeichnen diese Stufe als die Vorstufe. Die Principien, welche darin einander gegenübergetreten sind, gelangen nur eben zu ihrer selbständigen und einseitigen Entwickelung, zunächst das materielle in Aegypten, sodann das abstracte in Persien, als die Religion des Kampfes. Jenes erzeugte dort eine eigenthümliche durchaus materialistische Organisation, dieses bildete hier eine erobernde Nation, den Staat als solchen, die Despotie. Es folgen die Stufen, welche nach diesem Auseinandertreten der Principien die Einheit suchen, die Religion der Kunst und die Religion des

Staates, die griechische und die römische. Die erstere sucht die Einheit herzustellen, indem sie den Menschen beschränkt auf das Diesseits, die Welt der Erscheinung; aber sie strebt in den Mysterien über sich selbst hinaus. In Rom offenbart sich der tiefe Mangel dieses Standpunktes, indem die politische Religion zuletzt keinen andern Gott mehr hat als den Staat selbst. So leben sich diese Formen von selbst aus, überall bricht die Macht des geistigen Lebens und Bedürfnisses hervor. Die Erschöpfung selbst ist die Vorbereitung auf das Höhere, was der Menschheit im Christenthum geboten ist. Aber diese neue Schöpfung ist vorbereitet durch die Geschichte und Religion eines Volkes, welches mitten unter den heidnischen Völkern seinen eigenen Weg geht. Seine Religion ist die Offenbarung unter den Bedingungen der alten Welt. Seine Entwickelung ist daher eine Parallele zu der des Heidenthums, aber eine Parallele der Entgegensetzung. Im Heidenthum ist die Quelle des Glaubens der moralische Mensch, das Gewissen der menschlichen Natur, aber sein Leben erscheint nur unter der Gestalt objectiver Mächte. Im Judenthum tritt das sittliche Gesetz von außen an den Menschen heran, auf dem Wege übernatürlicher Offenbarung, durch äußere Mittel, aber gerade so wird es die beherrschende Macht und erringt sich seinen eigenthümlichen Charakter. Seine Entwickelung ist die Kundgebung der Gedanken der Vorsehung, welche über dem menschlichen Streben des Heidenthums wacht. Das Ziel dieser Entwickelung aber ist die Individualität des Geistes, ebenso auf den Wegen seiner Theokratie, wie in den Formen der Offenbarung, der Inspiration, die immer mehr frei, innerlich, persönlich wird, bis sie ihr Ziel in Christo findet.

Die Erscheinung eines solchen Werkes auf französischem Boden verdient bei uns in Deutschland um so mehr Aufmerksamkeit, als wir daran einen Maaßstab haben, wie sehr deutsche Wissenschaft, ihre Auffassungsweise, ihr Verfahren, dort heimisch geworden ist. Aber es sind viele eigenthümliche neue Gedanken, es ist eine selbständige Arbeit, in welcher sich dasselbe an seine uns näher stehenden Vorgänger anschließt, und an der ebenso belebten wie klaren Darstellung haben wir zu lernen. Der Verfasser gedenkt sein Werk als Culturgeschichte der neuen Zeit fortzusetzen.

C. Weizsäcker.

Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Von Dr. Jos. Schwane, Professor der Theologie an der königl. Akademie zu Münster. Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster. Münster, Theissing. 1862. VIII und 784 S.

Der Verfasser spricht sich in der Vorrede über einen doppelten Zweck seines Unternehmens aus. Derselbe ist zunächst ein allgemeiner wissenschaftlicher. Die Dogmengeschichte ist der Dogmatik für ihre Fortbildung nöthig. „Darf die Dogmatik, wenn sie sich nicht in Spitzfindigkeiten verlieren will, von denen der christliche Glaube keine besonderen Vortheile zu gewärtigen hat, neben der rationellen ihre positive Aufgabe nie außer Acht lassen, die Dogmen aus den Quellen der Offenbarung herzuleiten und ihren Sinn und Inhalt aus der Lehre der Kirche genau zu ermitteln: so hat ihr die Dogmengeschichte in dieser Hinsicht die wesentlichsten Dienste zu leisten; denn diese will sich ja eben ausschließlich

mit dem Nachweise beschäftigen, wie die Dogmen aus der göttlichen Offenbarung geschöpft und durch die sich daran schließende Wissenschaft unter der Leitung der unfehlbaren Kirche verbreitet wurden, bis sie die Reife erlangten, von der Kirche selbst formulirt und ausgesprochen zu werden." So habe also die Dogmengeschichte auch die wissenschaftliche Theologie als einen, wenn auch nur untergeordneten, Factor bei der Dogmenbildung zu berücksichtigen und dabei zu zeigen, wie auch die Philosophie der theologischen Glaubenswissenschaft in ihrer Arbeit gedient, freilich aber ebenso oft auf Abwege geführt habe. Der andere Zweck bezieht sich speciell auf die vornicänische Periode und das „apologetische Interesse, hervorgerufen durch vielfache Versuche von Solchen, welche den Mangel an allen bestimmten, scharf abgegrenzten Dogmen, die Willkür im religiösen Denken auch auf die vornicänische Kirche hinübertragen und eine solche sogenannte Freiheit von allem Symbolzwang für den ursprünglichen Charakter des Christenthums ausgeben wollen." Nach diesen beiden Gesichtspunkten also wird die Arbeit selbst auch beurtheilt werden müssen.

In ersterer Beziehung kommt nun Alles darauf an, wie der Verfasser die Begriffe des Dogma's und der Dogmengeschichte selbst näher bestimmt. Er widmet dieser Bestimmung die ersten Paragraphen seiner Einleitung. Zum Begriffe des Dogma's gehört hiernach 1) „daß es zum Inhalt irgend eine Lehre der göttlichen Offenbarung habe, welche von allen Menschen mit göttlichem Glauben umfaßt sein will und dem Wesen nach keine Erweiterung, keine Vervollständigung oder Veränderung zuläßt." Niedergelegt ist der Inhalt der göttlichen Offenbarung in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes und in der mündlichen Ueberlieferung. Es folgt daher 2) daß die Dogmen, deren Annahme für alle Menschen verpflichtend sein soll, von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche gelehrt und uns zu glauben vorgehalten werden. Dazu gehört aber nicht, daß die Kirche ihren Ausspruch darüber auf einem allgemeinen Concil gethan habe; sondern weil hierzu in der Regel eben nur die Abwehr von Häresien den Anlaß gibt, so gibt es auch neben den so entstandenen dogmata definitione ecclesiae declarata andere, die ebendieselbe Geltung haben, obgleich sie nur communi ecclesiae magisterio proposita sind. Bloße Schulmeinungen im Unterschied von den Dogmen sind nur solche Sätze, über welche die Kirche ausdrücklich freie Ansichten duldet. Was aber nun die Dogmengeschichte betrifft, so werden zuerst die beiden Ansichten abgewehrt, als ob es sich dabei entweder um eine menschliche Erzeugung des Dogma's oder doch um eine menschliche Ausbildung der göttlichen Offenbarung handle. Die Dogmen sind überhaupt vielmehr etwas von Anfang an insofern Feststehendes, als es keine neuen Offenbarungen nach der ersten mehr gibt. Aber eine Geschichte haben sie doch insofern, als die Kirche wie der einzelne Gläubige in der Erkenntniß ihres Inhaltes fortschreitet, wozu besonders theils die Veranlassung durch auftauchende Irrlehren, theils durch die fortschreitende Berührung des Christenthums mit neuen Nationen und Bildungskreisen beiträgt. Aber der Verfasser geht weiter, indem er als die eigentliche Ursache dieses Fortschrittes und somit der Dogmengeschichte einen gottmenschlichen Charakter des Lehramtes und vermöge dieses eben den menschlichen Factor in demselben anerkennt (S. 13.).

Er wird uns nicht verdenken, wenn wir hierin einen Widerspruch mit der Autorität dieses Lehramtes finden, oder vielmehr, wenn wir annehmen, daß

dieser Gedanke eben nach den Voraussetzungen, die über diese Autorität aufgestellt sind, ein fruchtbringender nicht sein kann. Consequent verfolgt müßte derselbe zu einem oder dem andern Abwege führen, den der Verfasser nicht anerkennen würde und den wir ihm nicht aufbürden wollen. Nämlich entweder müßte man das gottmenschlich im strengen Sinne nehmen, so daß es eine Fortsetzung des Lebens des Herrn selbst in sich schlösse, dann aber müßte die Dogmenbildung noch immer so productiv sein, wie sein eigenes Lehren es war. Oder aber man müßte darunter eine andere Verbindung des Göttlichen und Menschlichen verstehen, in welcher das Erstere doch mehr nur Schutz und Leitung für die Thätigkeit des Zweiten gäbe, und wäre so unvermeidlich in eine Anschauung hereingetrieben, die zwar auf protestantischem Gebiete Raum hat, aber nicht auf katholischem, und die der Verfasser zuvor schon ausdrücklich abgelehnt hat. In der That aber ist beides allerdings nicht nöthig und ist ebenso wenig möglich, so lange man die bekannte Vorstellung vom Lehramte und von der Tradition festhält. Hier kann es sich doch eben nur um die formelle Erläuterung des schon gegebenen Dogma's handeln, oder aber, was neu aufgestellt wird, muß als schon vorhanden und nur aus dem Schatze der Tradition hervorgeholt angesehen werden. Von einer Entwickelung aber, welche wirklich diesen Namen verdiente, kann kaum die Rede sein. Es ist mit Einem Worte die mechanische Vorstellung von der Offenbarung selbst als einer Summe von mitgetheilten Lehren und von dem Lehramt als dem Wächter über diesem Besitze, was eine Entwickelungsgeschichte des Dogma's unmöglich macht, mag auch das Bestreben um dieselbe, so wie es hier geschieht, ausgesprochen und ernstlich gemeint sein. Die Unlebendigkeit der ganzen Anschauung zeigt sich zunächst an zwei Folgen. Fürs Erste vermissen wir bei der Darstellung der Periode einen allgemeinen Theil. Ist es doch durchaus nöthig, die Träger der Entwickelung selbst in ihrem eigenthümlichen Leben zu charakterisiren, die unter ihnen herrschenden Richtungen zu erkennen, wenn man die Entwickelung selbst als eine lebendige und daher von wirklichen Mächten des Lebens getragene begreifen will. Das Andere ist das, daß durch die Darstellung weder eine Erörterung des christlichen Princips versucht wird, welches der Geschichte seines Dogma's zu Grunde liegt, noch aber auch nur ein einheitlicher Ausgangspunkt für diese selbst aufgestellt; sondern die Dogmen werden eben ohne Weiteres eines nach dem andern in der zweckmäßig befundenen Ordnung vorgenommen.

Was dann die Geschichte selbst betrifft, so hat der Verfasser sich gewiß für sein Bestreben, wie er es in dem zweiten concreten Zwecke ausgesprochen, ein dankbares Gebiet erwählt. Das heißt, es läßt sich hier leicht zeigen, daß die Dogmengeschichte entstellt worden ist durch diejenigen, welche gemeint haben, weil das Dogma selbst noch nicht ausgebildet war, sei auch der Glaubensinhalt desselben noch nicht vorhanden gewesen. Es ist das jene einseitig theoretische Anschauung, welche eben in der Dogmengeschichte hier nur eine Bildung gewisser Speculationen erkennen wollte. Aber die äußersten Gegensätze berühren sich; der Verfasser seinerseits geht nun davon aus, daß das Dogma selbst schon vorhanden und symbolisch ausgeprägt war, und dies ist doch nur durch eine ebenso einseitige, auch nur theoretische Vorstellung möglich, wobei eben Alles von Anfang an an bestimmt formulirten Sätzen hängt.

Da nun eben diese Sätze, die bestimmten und fertigen Dogmen, immer

schon vorausgesetzt werden, so ist auch keine Darstellung der Lehren einer bestimmten Zeit oder bestimmter Männer in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit möglich. Man vergleiche beispielsweise, wie die Christologie der apostolischen Väter §§. 9. 10. 30. dargestellt ist. Es ist immer nur davon die Rede, daß dieselben diese oder jene Bestimmung des Dogma's erwähnt oder hervorgehoben hätten, wozu dann einzelne Stellen verwendet werden. Nirgends aber kommt es zu einem Gesammtbilde dessen, was sie über das Dogma gelehrt haben, und ebenso wenig ist es darum möglich, nach dieser Darstellung zu erkennen, ob die angedeuteten Belege irgend in einer dem Sinne des Schriftstellers selbst entsprechenden Weise verwendet sind. Ueber so schwierige und wichtige Fragen, wie die Christologie des Hermas ist, aber geht der Verfasser, vgl. S. 61 f., ganz leicht und schnell hinweg. Wenn nun aber hier der kirchliche Standpunkt hinderlich war, so trifft dies doch nicht bei den Gnostikern zu, und man sollte hier wenigstens eine unbefangene und genügende Darstellung suchen. Dieselbe ist aber so flüchtig, daß sie nicht einmal bei den Systemen, bei welchen dies jetzt ganz unerläßlich ist, wie bei den Ophiten, den Bericht der philosophumena zu Rathe gezogen hat. Im Allgemeinen hat aber das etwas unendlich Ermüdendes, wenn die Dogmengeschichte darin besteht, bei jedem bedeutenderen Lehrer eben nur nachzuweisen, daß er der Lehre der Kirche nicht so fern gestanden, welche Berührungen er mit ihr habe, wo er etwa noch zu unbestimmt gelehrt habe. Gern erkennen wir an, daß der Verfasser in manchen Dingen, so z. B. sogar in der Lehre von der Kirche und vom bischöflichen Amte, einer verhältnißmäßigen Unbefangenheit sich befleißigt hat. Zu vermissen ist aber, daß er in schwierigen Fragen und wichtigen Streitpunkten nicht gelehrter zu Werke gegangen ist, d. h. der exegetischen Untersuchung zu wenig Raum gegeben, sondern seine oft gar sehr einer eingehenden Begründung bedürftige Exegese, wie beispielsweise S. 627., nur einfach hingestellt hat. Es ist daher wohl nicht blos protestantisches Vorurtheil, wenn wir den wissenschaftlichen Gewinn des Buches an sich nicht sehr hoch anschlagen, sondern seinen Werth hauptsächlich darauf zurückführen, daß es eben eine katholische Dogmengeschichte jener Zeit ist. Bewegt man sich von dieser Seite nur wieder überhaupt ernstlich auf diesem Wege, so muß dies mit der Zeit von selbst weiter führen.

C. Weizsäcker.

Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des Abulfaradsch Muhammed ben Ishak al Warrak, bekannt unter dem Namen Ibn Abi Jakub an-Nadim, im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben von Gustav Flügel. Leipzig, Brockhaus. 1862. VIII und 440 S.

Die Anzeige dieser Schrift möge eine Antwort sein auf die Erwartung, welche der Verfasser im Vorworte ausspricht. Indem er die Arbeit als eine keineswegs ausschließlich für Orientalisten vom Fache unternommene Studie bezeichnet, welche vielmehr vorzugsweise das theologische Interesse im Auge habe, glaubt er voraussetzen zu dürfen, daß die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte

diesen Beitrag zur Erkenntniß des Manichäismus bei der Dürftigkeit der bisher vorhandenen Quellen gewiß gern in den Bereich ihrer erneuten Untersuchungen ziehen werde. Ist doch die Wichtigkeit des Manichäismus für jene Geschichte und seine gefahrdrohende Ueberwucherung aller anderen Glaubensbekenntnisse im Verlaufe der ersten christlichen Jahrhunderte vom dritten an, wie er hinzufügt, eine allgemein anerkannte Thatsache. Die Untersuchungen, in welche seine Arbeit eingreift und welche sie neu anregt, sind so umfassender und zum Theil verwickelter Natur, daß eine kurze Anzeige sich nicht erlauben kann, dieselben näher anzudeuten. Was dieselbe beabsichtigt, ist ein einfacher Bericht über das hier Gebotene mit der Absicht, die Epoche machende Bedeutung desselben dem größeren theologischen Kreise nahe zu legen.

Die Schrift schließt sich insofern an Chwolsohn's Arbeit über den Sabismus an, als die letztere ebenfalls vorzüglich auf die Quelle gegründet ist, welche nun hier für den Manichäismus erschlossen wird, die arabische Literaturgeschichte, Fihrist, des Abulfaradsch Muhammed ben Ishak an-Nadim vom Jahre 987/88. Es ist der im neunten Buche dieses Werkes enthaltene Abschnitt über Mani, welcher hier in sorgfältiger Recension des Textes nebst Uebersetzung und eingehendem Commentar gegeben wird. Die Uebersetzung, welche Hammer-Purgstall 1840 davon gegeben hat, ist so viel als unbekannt und daher auch für die Religionsgeschichte ungenützt geblieben, war auch nicht mit derjenigen Gründlichkeit gearbeitet, die ein sicheres Urtheil erlaubt hätte, und insofern wird durch den gegenwärtigen Abdruck das Ganze zum ersten Male veröffentlicht und für die Wissenschaft nutzbar gemacht. Der Verfasser hat dabei zunächst nur die Absicht, der Wissenschaft eben diesen Dienst zu leisten, daß er ihr dieses Gut zum Gebrauche überläßt, und hat sich in Bescheidenheit der Verarbeitung desselben zu einer neuen Geschichte des Manichäismus enthalten. Aber sein reichhaltiger Commentar, welcher die ganze Literatur berücksichtigt, läßt doch kaum eine der wichtigeren Fragen, die hier entschieden werden müssen, unberührt und hat das reichste Material für eine solche Bearbeitung aufgehäuft, so daß man fast bedauern kann, dasselbe nicht jetzt schon zu einer wirklichen Darstellung verwendet und dadurch für den größeren Kreis, an welchen er sich wendet, genießbar gemacht zu sehen.

Schon lange ist der Streit darüber im Gange, ob für die Geschichte des Manichäismus die abendländischen oder die morgenländischen Quellen vorzuziehen seien. Für die Lebensgeschichte Mani's selbst hat sich zwar das Urtheil so ziemlich zu Gunsten der letzteren geeinigt, da sie sich durch ihre größere Einfachheit und Wahrscheinlichkeit und das Wegfallen des Legendenhaften, was die ersteren haben, empfehlen. Dagegen schienen doch über die Lehre des Mani diese reichhaltiger und zuverlässig genug zu sein. In beiden Beziehungen dürfte nun diese Veröffentlichung von entscheidendem Werthe sein, namentlich aber auch in letzterer Rücksicht das Urtheil anders und sicherer zu gestalten dienen.

Die abendländischen Nachrichten führen, abgesehen von dem, was Augustin aus eigener Erfahrung gibt, vorzugsweise auf die acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis haeresiarchae hin. Alle späteren Schriftsteller haben daraus geschöpft. Nachdem nun unsere arabische Quelle erschlossen ist, kann man bei dem jetzigen Stande der Quellen überhaupt, insbesondere so

lange nicht ältere syrische erschlossen sind, die Hauptfragen einfach auf die Vergleichung dieser beiden Zeugen und das Urtheil über sie zurückführen. Von diesem Gesichtspunkte aus, und um die Bedeutung seiner Urkunde in das volle Licht zu setzen, welches sie in Anspruch nimmt, hat daher der Verfasser in der Einleitung nicht blos Mittheilungen über den Ursprung und Charakter der letzteren gemacht und einen Ueberblick ihres Inhaltes gegeben, sondern er hat diesem auch eine Analyse jener Disputationsacten vorausgeschickt und damit eine Reihe von kritischen Erörterungen verbunden, welche zwar nicht ein abschließendes Urtheil geben, aber wenigstens die Berechtigung der Zweifel an dem geschichtlichen Werthe dieser Urkunde des Näheren nachweisen wollen.

Nach dem Eingange der Acten lebte in der mesopotamischen Stadt Carchar ein hochgestellter Christ Namens Marcellus, welcher auf Anregung des dortigen Bischofs Archelaus 7700 Kriegsgefangene aus Barmherzigkeit von Soldaten loskauft und sich dadurch einen so großen Ruf erwirbt, daß Mani in Persien auf ihn aufmerksam wird, ihn für seine Lehre zu gewinnen wünscht und ihm dieselbe in einem Briefe auseinandersetzt, den er ihm durch einen Schüler, Turbo, schickt. Der letztere wird aber sogleich ein Christ und bleibt bei Marcellus, wo er einen eingehenden Bericht über die Lehre des Mani erstattet. Indessen hat Marcellus den Mani selbst eingeladen; dieser kommt und disputirt im Hause des Marcellus mit dem Bischof Archelaus. Der Bischof besiegt ihn und Mani flieht. Die Disputation wird aber fortgesetzt, da Mani auf der Flucht mit einem Presbyter Diodorus anbindet und dieser dann den Archelaus herbeiruft. Noch einmal besiegt denselben der Bischof und erzählt dann den Anwesenden, was er von den früheren Schicksalen Mani's durch einen ehemaligen Begleiter desselben, Sisinnius, erfahren hatte. Mani flieht darauf nach Persien und wird von dem Perserkönig getödtet. Aus jener Erzählung des Archelaus stammen die bekannten Nachrichten, nach welchen der eigentliche Urheber der dualistischen Lehre, Scythianus aus Scythien, zur Zeit der Apostel dieselbe in Aegypten entwickelt und in Schriften niedergelegt hat, welche dann durch seinen Schüler Terebinthus nach Babylon und durch ein Weib, desselben Anhängerin und Erbin seines Nachlasses, in die Hände eines von ihr freigelassenen Sklaven, der den Namen Mani annahm, gekommen seien. Ebenso, daß Mani von dem Perserkönig ins Gefängniß geworfen wurde, weil ihm der kranke Sohn des Königs, den er zu heilen versprochen hatte, in den Armen starb, und daß er dann im Gefängniß sich durch ausgesandte Schüler die heiligen Schriften der Christen verschaffte und seiner Lehre ein derselben, so gut es ging, angepaßtes Gewand gab. Bei Weitem das Wichtigste aber ist in den Acten der Bericht des Turbo über die manichäische Lehre, den auch Epiphanius für sich wiedergibt und welcher sicher als eine Urschrift, zu welcher sich das Uebrige als Einkleidung verhält, und als eine gute Quelle für die Kenntniß des Manichäismus angesehen werden darf. Jene Einkleidung dagegen läßt überall eine sichere geschichtliche Grundlage vermissen, wie denn nach der Ausführung Herrn Flügel's nicht einmal eine Stadt Carchar, sondern nur eine Landschaft dieses Namens nachzuweisen ist. Aber auch der Bericht des Turbo über die manichäische Lehre läßt Manches zu wünschen übrig. Woher derselbe auch ursprünglich rühren mag, jedenfalls deutet er selbst an, daß er nicht Alles gibt, das heißt eben dasjenige nicht, was nur die Eingeweihten wissen, daß er also mehr nur die exoterische Seite des

Systems mittheilt. Und das Mitgetheilte selbst hat so manche Lücken und auf so manche sich von selbst darbietende Fragen keine Antwort, daß es der Combination, wie sie besonders Baur mit glänzendem Erfolge aus dem Ideenzusammenhange versucht hat, einen breiten Spielraum offen läßt. Ganz wird dies zwar der Natur der Sache nach nie wegfallen; es liegt wohl in der Natur dieser halb mythologischen, halb dialektischen Bildung, daß wir, wenn wir die Ideen darstellen wollen, eben auf das zurückgehen müssen, was dem Triebe der Bildung selbst zu Grunde liegt, und eben damit über ihre unmittelbare Gestalt hinausgehen. Aber so wie hier der Bericht liegt, läßt sich doch nicht verkennen, daß wir zum Theil nur Bruchstücke der bestimmten Anschauungen vor uns haben.

Diesem Berichte nun stellt sich jetzt unsere arabische Quelle gegenüber, deren Werth vornehmlich darin liegt, daß sie ältere Urkunden benützt, ja wohl aus den Urschriften der Manichäer oder Uebersetzungen derselben geschöpft hat. Der Araber verfährt nämlich so, daß er Mani oder die Manichäer selbst reden läßt, und was er Eigenes hinzuthut, davon unterscheidet, indem er dasselbe durch Voranstellung seines eigenen Namens auszeichnet. Die Quellen selbst, welche er zu seiner Darstellung benützt, hat er dabei allerdings nicht namhaft gemacht. Bei dem Auszuge aus denselben scheint er durchaus wörtlich zu verfahren, indem er nur wegläßt, was ihm für seinen Zweck weniger zu taugen oder überflüssig zu sein scheint, aber diejenigen Sätze, welche diesem Zwecke dienen, das heißt geeignet sind eine encyclopädische Uebersicht des Systems zu geben, ausschreibt.

Um die Bedeutung des Inhaltes für die Kenntniß des manichäischen Systemes darzuthun, mögen hier in der Kürze einige Punkte hervorgehoben und mit der Darstellung im Berichte des Turbo verglichen werden.

Gleich von vornherein zeigt sich eine wesentliche Ergänzung der Anschauung über den ursprünglichen Zustand, welcher dem Kampfe der Principien vorausgeht. In dem Berichte des Turbo werden einfach einander zwei ungeborene, aus sich selbst hervorgegangene Götter gegenübergestellt, der gute und der böse Gott, Licht und Finsterniß. Sie kämpfen miteinander wie zwei anfangslose feindliche Könige, von denen jeder seine Partei hat, und zwar ist es die Finsterniß, welche aus ihren Grenzen schreitet und den Kampf mit dem Lichte beginnt. Der gute Vater erfährt, daß die Finsterniß seine Erde überfallen hat, und darauf erzeugt er aus sich die *μήτηρ τῆς ζωῆς*, mit der er den Urmenschen umgibt, der dann hinabsteigt, die Finsterniß zu bekämpfen. Im Wesentlichen übereinstimmend stellt diese Anfänge der Araber dar. Er läßt Mani ebenso lehren: „Den Anfang der Welt bilden zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsterniß; beide sind von einander getrennt. Das Licht aber ist der erste Großherrliche, durch keine Zahl beschränkt, Gott selbst, der König der Paradiese des Lichtes. Er hat fünf Glieder: die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniß, die Einsicht, und fünf andere geistige: die Liebe, den Glauben, die Treue, den Edelsinn und die Weisheit.“ Aber weiter sagt er, Mani behaupte nicht nur, daß der Lichtgott mit diesen seinen Eigenschaften anfangslos sei, sondern auch, daß mit ihm zugleich zwei gleich anfangslose Dinge bestehen, das eine der Luftkreis (Lichtäther), das andere die Erde. Der Luftkreis hat fünf Glieder, welche identisch sind mit den fünf ersten des Lichtgottes; die Erde hat ebenfalls

fünf Glieder: den leisen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Das anfangslose Bestehen dieser zwei Dinge mit dem Lichtgott wird durch Augustin bestätigt (act. c. Fel. Man. I, 17. f.: aër ingenitus und terra ingenita, auch lucida et beata oder illustris ac sancta. Hier aber wird es nun ganz klar, daß der Lichtgott, der Herrscher des Lichtreiches selbst nichts Anderes als die diesen Lichtpotenzen immanente, in denselben angeschaute Substanz ist und ebenso wie diese Substanz zwei Seiten an sich hat, indem sie in den ersten fünf Gliedern in sich selbst bleibt, ihr eigenes Wesen in sich explicirt, während sie zugleich andererseits in zwei Reihen auseinandergeht, deren eine nichts Anderes als die angeschaute Gestaltung der wirklichen Welt ist, nämlich eben die Lichterde mit ihren fünf Gliedern. Denn diese fünf Glieder bilden dann (auch nach dem Berichte des Turbo) die Rüstung des Urmenschen, welchen insofern schon Baur als die unmittelbare Anschauung der sich gestaltenden Welt bezeichnet hat. Auch der Bericht des Turbo über diese Erschaffung des Urmenschen wird ebenso durch die Darstellung des Arabers beleuchtet. Nach ihm nämlich schafft der Vater aus sich die Lebensmutter, mit welcher er dann den Urmenschen, nämlich die fünf Elemente (der Lichterde), umgibt. Epiphanius gibt dies so wieder, daß die Lebensmutter den Urmenschen aus sich hervorgehen ließ. Der Araber läßt Mani lehren: der König erzeugte mit dem Geiste seiner Rechten, seinen fünf Welten (und seinen zwölf Elementen), ein Geschöpf, und das ist der ewige Mensch, — — — es bewaffnete sich aber der Urmensch mit den fünf Geschlechtern, und das sind die fünf Götter: der leise Lufthauch 2c. Hieraus erhellt, daß die Lebensmutter nichts Anderes ist, als das immanente Lichtreich selbst [1]), und in dieser Erschaffung des Urmenschen ist eben deßwegen nichts Anderes dargestellt, als wie aus diesen Potenzen selbst die Wirklichkeit hervorgeht, indem sie die Ursache werden für die realen, in den Kampf tretenden Lichtesmächte, die in dem Urmenschen vereinigt sind. Viel deutlicher als bisher sehen wir mithin durch diese ganze Darstellung in die Doppelseitigkeit der Anschauung hinein, für welche einerseits allerdings die Anregung von außen, der Angriff der finsteren Welt, die nothwendige Erregung zur Gestaltung der Wirklichkeit bildet, welche aber doch auf der anderen Seite die Wirklichkeit als in dem ewigen Bestande des Lichtreiches kraft seiner von ihm selbst ausgehenden Selbstgestaltung mitbegriffen zu fassen sucht. Nebenbei wird auch außer Zweifel gesetzt, daß die duodecim membra bei Augustin, die nirgends näher genannt werden, nicht die Potenzen des Lichtreiches selbst sein können. Auch der Araber läßt sie bei der Erschaffung des Urmenschen als mit den fünf Welten cooperirend erwähnen und sie werden später, wo der Lichterde ein eigener Lichtgott zugeschrieben wird, als zwölf personificirte Herrlichkeiten, die demselben zur Seite stehen, beschrieben. Flügel ist geneigt (S. 184.), dabei an die zwölf Himmelsordnungen des Philolaos (Firsternhimmel, sieben Planeten, Feuerkreis, Luftkreis, Wasserkreis, Erde) zu denken. Es ist die Frage, ob die Zwölfzahl nicht aus dem Christenthum entlehnt ist. Jedenfalls bildet die ganze Anschauung ein Element

---

[1]) Schwerlich dürfte, wie Flügel S. 200. geneigt ist anzunehmen, der Geist zu seiner Rechten, mit welchem der König den Urmenschen erzeugt, mit dem Lufthauch zusammenfallen, welchen ja der Urmensch als ersten Bestandtheil seiner Rüstung anlegt.

für sich, gehört zur mythologischen Ausschmückung und hat schwerlich zu der Grundlage des Systems nähere Beziehung.

Ein anderes Beispiel von der Bereicherung der Kenntniß der manichäischen Lehren durch den Araber ist der Fürst der Finsterniß. Wir finden nämlich hier zum erstenmale die Entstehung des Satans geschildert. Zwar das Princip selbst, das Böse, die Finsterniß, ist schlechthin anfangslos wie das Licht und sein König, aber es ist dies eben nur das Wesen, die Finsterniß selbst. Nach dem Araber lehrt Mani: Aus dieser finsteren Erde (der Finsterniß, die, endlos nach allen anderen Seiten, nur nach oben mit dem Lichtreich zusammengrenzt) entstand der Satan, nicht so, daß er an sich von Anfang her ewig war, doch waren seine Substanzen in seinen Elementen anfangslos. Es vereinigten sich nun diese Substanzen aus seinen Elementen und gingen als Satan hervor, sein Haupt wie das Haupt eines Löwen 2c. — — — Als dieser Satan unter dem Namen Iblis, der der Zeit nach Ewige (Urteufel), aus der Finsterniß entstanden war, verschlang und verzehrte er (Alles), verbreitete Verderben nach rechts und nach links und stieg in die Tiefe, bei all diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung von oben herab bringend 2c. Es folgt dann die Erzählung, wie er die Strahlen des Lichtes gewahrte und erst vor denselben in sich selbst zusammenkroch, sodann aber von Neuem mit Gewalt emporstrebte, so daß es das Lichtreich gewahrte, und sein Angriff die Ursache für die Erschaffung des Urmenschen wurde. Flügel macht darauf aufmerksam, wie auch nach Titus von Bostra Mani lehrte, daß es eine Zeit gab, wo die Materie ohne Ordnung schwebte, erzeugte, wuchs und viele Mächte hervorbrachte und sich also vergrößert erhob, ohne von dem Dasein des Guten etwas zu wissen, als sie es aber kennen lernte, sich sofort auch bemühte, zu demselben emporzusteigen. Mit dieser Vorstellung trifft nun die vom Ursprung des Satans nach dem Araber zusammen. Man könnte in seiner Darstellung eine secundäre Entwickelung, welche den Dualismus zu mildern suchte, finden. Aber es sind doch wohl überwiegende Gründe vorhanden, dieselbe als einen ursprünglichen Bestandtheil des Systems anzuerkennen, vorzüglich darum, weil dieses auf der ersten Seite, der des Lichtreiches, die Gestaltung der Wirklichkeit nachzuweisen sucht und eine Lücke hätte, wenn dies nicht auch auf der anderen, der sollicitirenden Seite, und zwar zusammentreffend mit jenem Momente geschähe. Diese Darstellung entspricht ganz der zweifellosen Anschauung, wonach der Satan nicht der unmittelbare Gegner Gottes ist, sondern ihm der Urmensch als Kämpfer gegenübersteht.

Möge das wenige soeben Angeführte hinreichen, darauf aufmerksam zu machen, wie wichtig und lehrreich die erschlossene Quelle ist. Ihre Aufklärungen erstrecken sich fast über alle Theile der manichäischen Lehre. Das Angeführte ist dem ersten Abschnitte des Arabers über die Lehre des Mani entnommen, in welchem er dessen Aussprüche über die Beschaffenheit des Ewigen, den Bau der Welt und die Kämpfe zwischen dem Licht und der Finsterniß zusammenstellt. Darauf folgt Mani's Lehre von der Fortpflanzung, d. h. dem ersten Menschen und dem Sündenfall, ferner die Beschreibung des Lichtäthers und der Lichterde die Beschreibung der Erde der Finsterniß, sodann wie der Mensch in die Religion eintreten soll, das Gesetz Mani's mit seinen Geboten, die Meinungen der Manichäer über das Vorsteheramt nach Mani's Tod, ihre Spaltung in zwei Secten und die Vorwürfe der einen gegen die andere, die Lehre der Manichäer

über das zukünftige Leben, den Zustand der künftigen Welt, die Namen der Bücher, die Mani geschrieben, der Sendschreiben, die von ihm und den Imamen nach ihm ausgingen, sowie zuletzt mehrere Bruchstücke aus der Geschichte der Manichäer. In dem Abschnitte über die Schriften Mani's werden demselben sechs zugeschrieben, und von der ersten, dem Buche der Geheimnisse, achtzehn Kapitel namentlich aufgeführt. So sehr die Titel derselben vielfach noch allerlei Vermuthungen Raum geben, so ist doch durch den umfassenden Inhalt die Frage, ob es eine Bestreitung des göttlichen Ansehens der alttestamentlichen Bücher oder den Vortrag der Lehre von den zwei Grundwesen enthielt, gelöst oder vielmehr beseitigt. Vorherrschend scheint übrigens die Richtung eine polemische und zwar ebenso gegen das Christenthum wie gegen das Judenthum gewesen zu sein.

Die Lebensumstände Mani's, welche der Araber berichtet, ehe er zur Darstellung seiner Lehre übergeht, sind sehr einfach. Mani's Vater, Futtak, erscheint hiernach als ein Perser, der sich in Babylon niederließ. Derselbe hielt sich dort zu einem heidnischen Tempel (keinem Feuertempel). Durch einen im Tempel gehörten Ruf zur Enthaltsamkeit von Wein, Fleisch und Frauen aufgefordert, schloß er sich an die Mugtasila, die sich Waschenden, die Sabier der Sumpfgegenden zwischen Euphrat und Tigris, an, welchen dualistische Lehren zugeschrieben werden. Indessen wurde ihm Mani geboren, der vom zwölften Jahre an Eingebungen vom Könige der Paradiese des Lichtes bekam und von dem Engel, der ihm dieselben brachte, bald aufgefordert wurde, von der Religionsgemeinschaft des Ortes, an welchen sein Vater seither gezogen war, wahrscheinlich den Parsen, auszuscheiden und Sittenreinheit und Unterdrückung der Lüste zu predigen, sobald er das Alter dazu haben würde. Er that dies und trat in Begleitung zweier Anhänger und seines Vaters öffentlich auf (nachdem er also zuvor schon im engen Kreise seine Prophetie begonnen hatte). Von dem Erfolge dieses Auftretens ist nichts gesagt, wohl aber weiterhin, daß er nachher vierzig Jahre lang reiste und nach seiner Zurückkunft mit dem Bruder des Königs Shapur, Firuz, Verbindung anknüpfte und durch dessen Vermittelung vom Könige selbst Freiheit für seinen Glauben und dessen Bekenner erlangte. Ueberdies organisirte er weithin, unter den Indern, Chinesen und in Chorasan, die Mission für seine Lehre. Seine Katastrophe und die verschiedenen Sagen über dieselbe sind später erwähnt. Die Sage der acta über den Ursprung des Manichäismus fällt vor diesem einfachen Berichte ganz zusammen. Wie weit Mani in den Lehren jener Sabier oder Mendäer seine Grundlage vorfand, ist ein Gegenstand für weitere Untersuchungen; jedenfalls sind wir hier auf historischen Boden versetzt. Mani hatte schon an seinem Vater den Vorgang religiöser Wandlungen; wenn aber auch seine Jugend schon den Grund zu seiner eigenthümlichen Schöpfung legte, so ist es doch dem ganzen Wesen derselben entsprechend, daß er dasselbe auf Grund langer Reisen vollends entwickelte und, wie der Araber sagt, seine Lehre von den Magiern und den Christen herleitete, sicher auch bei den Gnostikern lernte, was ebenfalls unser Schriftsteller andeutet.

C. Weizsäcker.

Johannes Brenz' Leben und ausgewählte Schriften von Jul. Hartmann, Decan in Tuttlingen. Elberfeld, Friderichs. 1862.
(Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche. VI. Theil.)

Die Bestimmung des Gesammtwerkes, welchem diese Monographie angehört, ist nicht auf den engeren Kreis der Wissenschaft, sondern auf die Kirche gerichtet und daher den Arbeiten das Gepräge gemeinfaßlicher und allgemein anziehender Darstellung vorgezeichnet. Indessen gestaltet sich hiebei die Aufgabe im Einzelnen doch verschieden, je nachdem der Stoff ein neu zu bearbeitender ist oder nicht. Im ersteren Falle, da die Forschung erst den Grund zu legen hat und daher auch vielfach den Beweis ihrer Darstellung nicht versäumen darf, wird sich die mehr gelehrte Färbung nicht verbergen können. Im letzteren Falle kann die schlichte Erzählung in ihr volles Recht eintreten. Dies traf bei der gegenwärtigen Arbeit um so mehr zu, als der Verfasser selbst in Verbindung mit K. Jäger schon vor zwanzig Jahren dem Reformator das schöne Denkmal der anerkannten gründlichen Biographie gesetzt hat (Johann Brenz. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen. Hamburg 1840 und 1842.) Um so mehr war er berechtigt, seine jetzige Aufgabe dahin zu bestimmen, daß er das mühsam Erworbene nun auch den Kreisen der den strengeren Forschungen und ihren Ergebnissen ferner Stehenden nahe bringen solle. Die Ausführung der neuen Arbeit beweist überall, daß er dabei, was auf seinen Gegenstand Bezügliches seither erforscht und mitgetheilt worden ist, sorgfältig verfolgt und sich angeeignet hat. Daß er aber auf so manche frisch angeregte und noch nicht abgeschlossene, aber eben mehr dem Gebiete der theologischen Wissenschaft angehörige Untersuchungen (es sei nur an das Moment der ersten Brenz'schen Kirchenordnung für die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung oder an die dogmengeschichtliche Bedeutung des Syngramma's erinnert) nicht näher eingegangen ist, muß wohl als eine Selbstverleugnung angesehen werden, die er sich eben um des vorgesetzten Zweckes der Schrift willen auferlegt hat. Diese ist dadurch um so mehr eine einfache, wohlgegliederte, durch die Thatsachen redende Schrift für die Gemeinde geworden, welcher sie den unvergeßlichen Mann vorführt, und gereicht gerade in dem Verhältniß zu der bewährten früheren Darstellung, aus der sie in so umsichtiger Ueberarbeitung hervorgegangen ist, der Sammlung, welcher sie angehört, zur Zierde.

C. Weizsäcker.

De auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, scripsit Gustav. Leopold. Plitt, rev. min. Lubec. cand. Erlangae, prost. ap. Th. Blaesing. 1862. 87 S.

Diese Schrift ist ähnlich wie die Arbeit von Calinich über die Augsburgische Confession gegen die Ansichten Heppe's über den Melanchthonismus der deutsch-evangelischen Kirche im Reformationszeitalter und die Stellung, welche hienach den einzelnen Bekenntnißschriften angewiesen wird, gerichtet. Sie sucht darzuthun, daß die Schmalkaldischen Artikel nicht im Gegensatze gegen die Augsburgische Confession entstanden seien, daß es überhaupt bis dorthin nur eine

ungetheilte sächsische Lehrweise und ein ungetheiltes deutsches Bekenntniß gegeben habe, welches in beiden Schriften je nach dem Zwecke des Augenblicks seinen Ausdruck gefunden. Ferner daß die Artikel durch die Art der Aufstellung und Unterschrift schon den Charakter eines symbolischen Buches haben und daß sie so auch vom größten Theil der deutschen evangelischen Kirche angesehen worden seien, bis sich dieses Urtheil in der Concordienformel abschloß. Dies geschieht in einer fleißigen, in Einzelnem wohlgelungenen, zum Theil aber auch schwächeren Arbeit. Ist aber im Ganzen diese Arbeit überhaupt nothwendig und nützlich gewesen? Daß Heppe, indem er das Reformationszeitalter durch die Unionsbrille sah, zu weit gegangen ist, liegt gerade in den hier bekämpften Punkten viel zu offen auf der Hand und ist längst hinreichend ausgesprochen. Aber damit wird nun nichts erreicht, daß man seine Anschauung einfach bestreitet und dabei eine ganz stetige Herrschaft der lutherischen Lehre behauptet. Schon bei der Entstehung der Schmalkaldischen Artikel zeigt sich, daß man auf diesem Wege nicht weit kommt. Der Verf. meint, in Augsburg sei es um Confession, hier um die Streitfragen zu thun gewesen. Aber schon bei der Veranstaltung des Torgauer Aufsatzes war letzteres die Hauptsache und die Schmalkaldischen Artikel sind in ihrer Art viel mehr Bekenntniß der Lehre. Warum will man denn nicht anerkennen, daß man damals überhaupt sich das Bekenntniß nicht abgeschlossen dachte und deswegen unwillkürlich weiter bildete? Aber auch die Beweisführung über die symbolische Autorität der Artikel ruht auf schwachen Füßen. Der ganze Gang der Dinge, wie anfangs lange fast nicht auf sie zurückgegriffen wird und dann erst wieder, als nur Eine Seite für sie war, die andere dagegen, zeigt eben, daß die Sache nicht so stetig verlief, wie man gern hätte, indem man Heppe's Wünschen gegenüber die entgegengesetzten in die Geschichte trägt, und daß die Artikel allerdings schon in den Anfang des Zwiespaltes fallen. Es ist das Verdienst Heppe's, daß er überhaupt auf diese Entwickelung wieder die Untersuchung gelenkt, und es wäre ein dankbarerer Stoff gewesen, dieselbe historisch gründlicher zu untersuchen, als nur apologetisch abzuwehren. Dazu ist dann freilich auch eine Untersuchung des Inhalts der Artikel nöthig, die hier auch nicht gegeben wird.

C. Weizsäcker.

Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI. illustrantia. Ex tabulariis sanctae sedis apostolicae secretis excerpsit, digessit, recensuit prolegomenisque et indicibus instruxit Hugo Laemmer. Una cum fragmentis Neapolitanis ac Florentinis. Friburgi Brisgoviae. Sumtibus Herder, 1861. XVIII et 504 pagg.

Der Herausgeber, bekannt durch seine Ausgaben der Anselmischen Schrift: cur Deus homo, und der Eusebius'schen Kirchengeschichte sowie durch seine „Vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters“, Berlin 1858, und seinen bald darauf vollzogenen Uebertritt in die römische Kirche, hat nach Empfang der Priesterweihe (1859) eine Reise nach Italien angetreten und die dortigen, namentlich die römischen Archive, die ihm mit zuvorkommender

Bereitwilligkeit eröffnet wurden, zum Zwecke kirchenhistorischer Studien benützt. Eine Uebersicht der von ihm benützten Handschriften hat er nebst dem Abdruck einiger Urkunden in seinen Analecta Romana (Schaffhausen 1861) veröffentlicht; in dem vorliegenden Werke folgt nun der Abdruck von 242 Urkunden, theils Instructionen, theils Nuntiaturberichte und Anderes vom Jahre 1521—1546 enthaltend. Zwei Anhänge bieten überdies einen erneuten Abdruck der bereits von Angelo Mai im Jahre 1825 veröffentlichten neuern Denkschrift des Cajetan Marino: memorie istoriche degli archivi della santa sede, und des Johannes Carga informatione del secretario et secreteria di nostro signore etc. (geschrieben am 25. Oct. 1574).

Gleichzeitige urkundliche Nachrichten haben immer bedeutenden Werth für den Historiker und namentlich beweisen Ranke's Untersuchungen, von welcher Wichtigkeit dem Forscher die Gesandtschaftsberichte sind. Wir dürfen es darum von vornherein dankbar begrüßen, daß Hr. Lämmer diese Urkunden gesammelt hat und daß sie, wenn auch manche derselben wenigstens ihrem Inhalte nach nicht unbekannt gewesen sind, in seinem Werke in größerer Vollständigkeit und in chronologischer Ordnung zusammengestellt erscheinen. Ein neues Licht wird freilich durch sie über die Geschichte des Reformationszeitalters nicht verbreitet und unsere Auffassung der Stellung der römischen Curie zu der Reformation selbst kann durch sie in keiner Weise alterirt werden, aber es werden uns wenigstens hellere Blicke in die Situation, in den Standpunkt der Hierarchie und in ihre Entwürfe eröffnet und unsere Detailerkenntniß wird wesentlich bereichert und erweitert. Die römische Kirche erscheint uns in diesen Documenten aus dem Gesichtspunkte ihrer eigenen Leiter und höchsten Repräsentanten nicht als ein religiöses, sondern als ein politisches Institut, als ein Universalstaat, der die Aufgabe hat, die einzelnen Staaten in sich zusammenzufassen und zu beherrschen, und der sich zur Erreichung seines Zweckes meist mit Verleugnung der religiösen und sittlichen Interessen derselben Kunstgriffe und Ränke bedient, wie die weltliche Diplomatie: der Charakter der Heiligkeit, den sich die Kirche als unveräußerliches Attribut zur Bezeichnung ihres specifischen Wesens beilegt, begegnet uns in diesen Nuntiaturberichten nicht in thatsächlicher Wirklichkeit, sondern muß höchstens als leere Prätension jene weltlichen Absichten unterstützen helfen. Was soll man zu den Vermittlungsversuchen des Campeggi in der bekannten Eheangelegenheit Heinrich's VIII. sagen, über welche mehrere Legationsberichte aus den Jahren 1528 und 1529 uns Aufschluß geben? Der leitende Gesichtspunkt ist nicht die Heiligkeit der Ehe, nicht die Unauflöslichkeit des Sacramentes, sondern die Besorgniß, daß eine gegen den Willen der Königin Katharina vollzogene Trennung von ihrem Gemahle den Kaiser Karl V. zu neuen Gewaltmaßregeln gegen Rom und zu einem mörderischen Kriege veranlassen werden. Die ganze Angelegenheit wird lediglich aus dem Gesichtspunkte des Geschäftes behandelt. Der Legat versucht es, Katharina zur Uebernahme des Gelübdes der Keuschheit unter der Bedingung zu überreden, daß ihrer Tochter, falls dem Könige nicht aus einer neuen Ehe männliche Descendenz erwachse, die Succession gesichert werde, und verweist sie auf das Beispiel der abgeschiedenen Königin von Frankreich; ja er faßt den Gedanken, ob es nicht möglich sei, mit päpstlichem Dispens eine Ehe zwischen Maria und dem natürlichen Sohne Heinrich's, also eine Ehe zwischen natürlichen Geschwistern, einen unzweifelhaften Incest,

zur Sicherung der Succession zu Stande zu bringen (Ed han pensato di maritarla con dispensa di Sua Santità al figliol natural del Re, se si potra fare, a che haveva anch' io pensato prima per stabilimento della successione etc. S. 30.). Als ihm der Cardinal von York, Wolsey, das charakteristische Warnungswort zuruft: Domine reverendissime, cavete, ne, sicut unius Cardinalis duritia et severitate maxima pars Germaniae defecerit a Sede Apostolica et a fide, dicatur alterum Cardinalem eandem occasionem dedisse Angliae et ita fiat, antwortet er ihm kaltblütig: in diesem Falle würde ja mit dem Ansehen des apostolischen Stuhles in diesem Lande zugleich die eigene Größe des Cardinals von York zu Nichts werden, welche auf jenem allein ruhe (S. 31.). Man sieht, worauf es diesen Menschen allein ankömmt! In demselben Sinne ist ein Bericht abgefaßt, der die Unterredung des Cardinals mit Heinrich VIII. über einige in England verbreitete protestantische Büchlein wiedergiebt. Wenn der Herausgeber darin das Material „zur Beurtheilung der Art und Weise, wie der deutsche Protestantismus in England Propaganda zu machen suchte", zu gewinnen meint (Analect. Rom. p. 11.), so hat dieses Actenstück uns nach einer ganz anderen Seite hin Interesse eingeflößt. Auf den König scheint es doch einigen Eindruck gemacht zu haben, daß die Protestanten die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der Kirche und die Beseitigung nicht blos ihrer weltlichen Gewalt, sondern auch ihres weltlichen Besitzes forderten. Der Cardinal beruft sich dagegen auf das Ansehen der Concilien, durch welches der Besitz zeitlicher Güter in den Händen des Klerus sanctionirt sei; der Einwendung des Königs: man sage, daß diese Beschlüsse nur durch Geistliche in ihrem eigenen Interesse gefaßt seien, stellt der Cardinal die Erinnerung an die gleiche Zusammensetzung der Synode von Jerusalem Apostelgeschichte 15. entgegen; dann aber macht er den König in echt römischer Weise darauf aufmerksam, daß bei dem jetzigen Stande der Dinge die Kirchengüter in Fällen dringender Verlegenheit auch seinen Bedürfnissen abhelfend entgegenkämen; ständen dieselben erst unter der Verwaltung der Laien, so würden diese sich damit selbst bereichern und jeden Succurs an die Krone ablehnen. Auf den Einwurf Heinrich's, daß man in Rom sehr lasterhaft lebe, giebt Campeggi mit bewunderungswürdiger Naivetät zu, daß auch der römische Hof aus Menschen bestehe und darum an menschlichen Gebrechen leide, — aber, so hebt er mit Nachdruck hervor, nie sei darum der apostolische Stuhl auch nur um ein Jota von dem wahren Glauben abgewichen, was man doch weder von der Constantinopolitanischen Kirche, noch von den sieben Gemeinden Asiens sagen könne (31 ff.).

Die Berichte aus Deutschland athmen alle denselben Geist. Wenn Hieronymus Rorario am 14. Februar 1525 von Innsbruck an Sadoleto schreibt, daß bei Ulm achttausend Bauern, Unterthanen von Aebten und Edelleuten, unter den Waffen ständen und Freiheit verlangten, und daß er darüber für seine Person große Freude empfinde, weil dieses Ereigniß den schwäbischen Bund zu dem Entschluß bringen werde, die kaiserlichen Mandate gegen die Lutheraner zu beobachten (22 ff.), so ist dies dieselbe herzlose Freude, die seiner Zeit Metternich über die maßlosen Excentricitäten des Hambacher Festes empfand, weil sie der Reaction willkommene Waffen zur Unterdrückung auch des gemäßigten Liberalismus in die Hand gaben (vgl. die Worte aus seinem Schreiben an den preußischen Gesandten Nagler bei Hagen, Geschichte der neuesten Zeit, II, 374.).

Ueberhaupt sieht die römische Curie von ihrem einseitig politisch-diplomatischen Standpunkt aus in den Protestanten nur Rebellen gegen die präsumirte Legitimität ihrer Gewalt. „Schurken" (ribaldi) ist der gewöhnliche Ausdruck, womit sie in diesen Berichten bezeichnet werden. „Die Geschichte lehrt", schreibt Aleander an den Staatssecretär Sanga unter dem 14. November 1531, „daß die großen Häresien sich nur mit Blut auslöschen lassen" (si trova per le historie che le grandi heresie mai si extinguerno, se non co'l sangue, S. 84.). Das war denn auch der Gesichtspunkt, den die Legaten in den ersten Zeiten der Reformation in ihren Verhandlungen mit den katholischen Fürsten unverrückt festhielten. Wie der böse Geist steht Campeggi hinter Karl V. und sucht seine Gedanken in diese Bahn zu lenken. Es wird uns von dem Herausgeber ein ausführlicher Bericht dieses Legaten über des Kaisers Reise von Innsbruck nach München im Sommer 1531 mitgetheilt. Die Festlichkeiten, welche bei dem Einzuge in München dem Kaiser von dem Herzoge von Bayern veranstaltet wurden, sind uns zwar bereits durch die Erzählung eines Ungenannten (in Förstemann's Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstags in Augsburg im Jahr 1530, I, 245 ff.) bekannt; daß sie indessen kein leeres Schaugepränge, sondern mit feiner Berechnung darauf angelegt waren, den Kaiser in die Stimmung zu versetzen, in der man ihn in Augsburg den Protestanten entgegentreten zu sehen wünschte, und daß man nichts unterließ, was dazu beitragen konnte, diese Wirkung mit Sicherheit zu erreichen, ersehen wir aus der Relation Campeggi's. Als der Kaiser zum Thore einritt, wurde im Thale auf einer Bühne ein Tableau von lebenden Personen ausgeführt, darstellend den König Ahasverus, welcher, von seinem Hofe umgeben, vom Throne herab den Scepter huldvoll zum Zeichen des Friedens gegen Esther neigte. Als der Zug weiter vorschritt, boten sich dem Blicke zwei andere Tableaux dar: das eine Tomyris und Cyrus, das andere Cambyses, in beiden die Hauptpersonen von Leichen und Verwundeten und von Blutströmen umgeben und beide mit solcher Wahrheit ausgeführt, daß Augen und Herzen der Zuschauer von Angst und Schrecken erfüllt wurden; jeder der Anwesenden fragte sich nach der Bedeutung dieser Bilder, der Cardinal aber, der dem Kaiser eine Stunde weit entgegengeeilt und ohne Zweifel von der Absicht dieser Schauspiele vollkommen unterrichtet war, belehrte diesen, daß beide nicht ohne einen tieferen Sinn (senza misterio) seien, sie ließen sich auf die Ketzer anwenden, gegen die Se. Majestät, wenn sie nicht den Frieden Gottes, den er ihnen entgegenbringe, annehmen wollten, sich der eisernen Zuchtruthe bedienen werde. Der Stachel war so gut angesetzt, daß Karl V. ihm erwiederte: nicht mit dem Schwerte, sondern mit Feuer müsse man sie züchtigen (S. 38.).

Diese Beispiele mögen genügen, um den Geist zu charakterisiren, in welchem diese Relationen sämmtlich abgefaßt sind. Sie werfen sehr helle Streiflichter auf den sittlichen Charakter des Instituts, dessen Legate sie geschrieben haben und an welches sie erstattet worden sind. Man begreift daher vollkommen, warum seiner Zeit die römischen Archive dem protestantischen Historiker hermetisch verschlossen worden sind; aber schwerer begreift es sich, wie man in so unbesonnenem Vertrauen dem ersten besten zugereisten Convertiten diese Actenstücke aushändigen, und am schwersten würde es verständlich sein, wie dieser durch ihre Herausgabe die Sache, in deren Dienst er sich doch durch seinen Uebertritt gestellt hat, so schwer compromittiren konnte, wenn er zur Lösung dieses Räthsels

nicht selbst in den Analecten und den Prolegomenen den Schlüssel geboten hätte. Es ist eine nur allzu häufige Erfahrung, daß römische Proselyten sich nicht nur das neue Bekenntniß in seiner ganzen extremen Schärfe aneignen und weit römischer gesinnt werden, als geborne Katholiken selbst, sondern daß sie auch den Protestantismus viel gehässiger angreifen und verdächtigen und sich nicht entblöden, die Anfänge der Reformation und den sittlichen Charakter der Reformatoren mit ihrem Geifer zu besudeln. Auch Hr. Lämmer, der, in dem Schooße der evangelischen Kirche herangewachsen, ihren Stipendien und Anstalten seine wissenschaftliche theologische Bildung verdankt, schlägt mit demselben Fanatismus der Mutter in das Angesicht, an deren Brüsten er einst gesogen hat. „Nur Beschränktheit oder Böswilligkeit", schreibt er in den Analecten S. 36., „kann längnen, daß die Revolutionen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts mit der sogenannten Reformation in innerem praktischen Zusammenhange stehen: sie sind die Consequenzen der Verwerfung des Autoritätsprincips auf politischem Gebiet." Luther soll bereits eine der Jacobiner würdige Sprache geführt und der Gewährsmann und Vorgänger der Robespierre, der Mazzini und Garibaldi gewesen sein. Mit unverkennbarer Ironie und boshaftem Spott werden ihm die Namen Gottesmann und Evangelist von Wittenberg in Anführungszeichen beigelegt. Die Mittheilungen, welche in den Monum. Vatic. S. 48 u. 52 ff. Campeggi über die mit Melanchthon zu Augsburg gepflogenen Unterhandlungen macht, enthalten zwar nichts Wesentliches, was man noch nicht gekannt hätte, dennoch will der Herausgeber (Proleg. IX.) in ihnen den Beweis für die Wahrhaftigkeit des Cochläus und die Hypokrisie Melanchthon's erbracht haben. So zeigen alle Aeußerungen desselben auf's Neue, wie gründlich die Unbefangenheit des historischen Sinns durch den Convertitenfanatismus zerstört wird und wie wenig die geschichtliche Wahrheit von denen zu erwarten hat, welche zwar „die Unwissenheit für den Quell alles Irrthums halten, aber die Wissenschaft auf das unveräußerliche Fundament des Katechismus gründen wollen." Ueber die Anfänge der Reformation wird man sich daher aus diesen Monumenten nicht unterrichten können, wohl aber über die Auffassung, welche sie bei der specifisch römischen Partei gefunden haben. Dies zeigt, um nur Ein Beispiel anzuführen, die Relation des Legaten Peter Paul Vergerius über seine Unterredung mit Luther zu Wittenberg und die darin enthaltene burleske Schilderung von Luther's Persönlichkeit; sie ist in den Analecten S. 128. aus einem vaticanischen Codex zum erstenmale vollständig mitgetheilt, bietet aber auch in dieser Vollständigkeit nichts wesentlich Neues, was man nicht schon aus Pallavicini's Auszügen gewußt hätte. Ueberhaupt scheint der Herausgeber nicht den ganzen Umfang dessen gekannt zu haben, was von seinem zusammengearbeiteten Material bereits gedruckt ist; er würde sonst nicht (Analect. 16 f.) die von Vergerius am 1. Januar 1541 zu Worms gehaltene Rede de unitate et pace ecclesiae wie einen ganz neuen Fund besprochen haben, während dieselbe nicht nur in Venedig 1542 und in Nürnberg 1744 gedruckt, sondern überdies in Sixt's Biographie des Mannes S. 75. vollständig übersetzt zu lesen ist. Sie ist in den Monumenten S. 312 abgedruckt. Dagegen werden in den letzteren eine Reihe von Relationen des Vergerius aus den Jahren 1533 bis 1536 (18 an der Zahl), sowie einige Briefe desselben von Worms aus dem Jahre 1540 mitgetheilt, von denen namentlich die ersteren über die Thätigkeit dieses Legaten an dem Hofe Ferdinand's er-

wünschtes Licht verbreiten und ganz geeignet sind, über eine Zeit seines Lebens, für die es seinem Biographen Sixt an ausreichenden Quellen fehlte, Aufschluß zu geben.

Dr. G. E. Steitz.

Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, von David Friedr. Strauß. Leipzig, Brockhaus. 1862. XVI und 288 S.

Der Verf. hat sich schon 1844 an die Hamburger Bibliothek gewendet, um das dort vorhandene Manuscript des Werks von Reimarus, aus welchem Lessing die bekannten Fragmente veröffentlicht hat, zur Herausgabe zu erhalten. Indeß war dasselbe damals zu diesem Zwecke in Händen des Dr. Wilhelm Klose, welcher es, da sich für das ganze umfangreiche Werk kein Verleger finden wollte, 1850 in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie stückweise abdrucken zu lassen begann. Da aber dies bald in's Stocken kam, so nahm Herr Strauß seinen früheren Plan wieder auf und verschaffte sich durch Klose's Vermittlung eine getreue Abschrift des Werks von dem Besitzer derselben, Hauptmann Gädechens in Hamburg. Er stand indessen bald von dem Gedanken eines Abdruckes des Werks ab, da er sich überzeugte, daß dasselbe nicht nur zu umfangreich, sondern auch unserer ganzen Anschauungs- und Ausdrucksweise zu fremd geworden sei, um in seiner ursprünglichen Gestalt viele Leser zu finden. So beschloß er, durch eine Darstellung seines Inhalts den Zweck zu erreichen, den Verfasser den Zeitgenossen zu zeigen und dabei, wie er sagt, den Hochmuth der Theologen, die ihn für abgethan halten, zu dämpfen, zugleich aber dem Anstoß, den die Härte seiner Urtheile bei redlich denkenden Laien erregen könnte, vorzubeugen, indem er mit der Darstellung den Ausblick auf den heutigen Stand der biblischen Kritiker öffnete. Für dieses Verfahren ist ihm in Absicht des Hauptzwecks nur zu danken; es wäre zu wünschen, daß dieser Weg bei Veröffentlichungen aus älterer Zeit, sofern dieselben nicht eigentlichen Urkundenwerth haben, öfter eingeschlagen würde, als es jetzt geschieht, freilich aber auch, daß die Arbeit immer in so guten Händen wäre, welche für eine richtige Darstellung Bürgschaft geben.

Die Arbeit hat einen doppelten geschichtlichen Werth, indem sie für's Erste zeigt, wie man damals den Inhalt der Bibel ansehen konnte, sodann aber auch das Charakterbild eines merkwürdigen Mannes gibt.

Reimarus beklagt, daß es an der Anwendung der Vernunft auf die Religionsurkunden und ihren Inhalt fehle. Die meisten Menschen denken überhaupt gar nicht, andere wenigstens nicht über die Religion, und noch andere thun das zwar, aber nicht frei, sondern von vorneherein von dem Wunsche geleitet, wieder beim Resultate ihres Katechismus anzulangen. Will man nicht im Cirkel des Offenbarungsglaubens gefangen bleiben, so muß man sich klar machen, daß man es nicht mit der Offenbarung selbst, sondern zunächst nur mit der Versicherung von Menschen, eine Offenbarung erhalten zu haben, zu thun hat. Die Zeugnisse dieser Menschen also müssen geprüft werden, und das kann nur geschehen, indem man ihre Handlungen nach dem moralischen Maßstabe mißt. Er deckt dann in der biblischen Geschichte nach seiner Auffassung ein Gewebe von Wider-

sinn und Ungereimtheit auf. Auf den mythischen Standpunkt stellt er sich dabei nur ganz vorübergehend. Das Meiste setzt er als historisch voraus, und wendet auch die natürliche Erklärung nur verloren an. Wohin kommt nun das Wunder? Die Lösung ist einfach: die Helden der Geschichte sind Betrüger. Und um das glaubhaft zu machen, werden sie so schlecht als möglich gemacht. Es ist bei ihnen Alles unmittelbar auf Rechnung Gottes gesetzt. Aber ihre Geschichte ist ein Gewebe von Thorheiten und Schandthaten, ihre Triebfedern Eigennutz und Herrschsucht. Also sind ihre Offenbarungen nichts als Blendwerk und Betrug. Strauß gibt sich nun alle Mühe zu zeigen, daß das Verfahren dabei nicht frivol genannt werden könne, und andererseits, daß die Unnatur dieser Auffassung nur der gerechte Rückschlag gegen die historische Auffassung der Bibel durch die Orthodoxie sei. In ersterer Beziehung kann man zugeben, daß sich ein gewisser Ernst der Gesinnung in dieser Bemessung nach einem kleinlichen Moralstandpunkt überall nicht verkennen läßt. Es ist weniger Frivolität als Gehässigkeit, die sich in Reimarus' Auffassung spiegelt. Was das Andere betrifft, so geht dieser Rückschlag doch weit über das Ziel hinaus. Die Hauptsache ist, daß sich dabei ein Mangel an historischem Sinne verräth, welcher doch nicht allein aus der Zeit erklärt werden kann, sondern eine specielle Bornirtheit des Verfassers anzeigt. Wie seine Kritik dann dem Neuen Testamente gegenüber zu den seltsamsten Widersprüchen führt, indem er Jesus selbst die reinste Moral verkündigen, seine Apostel mit weltumgestaltender Kraft der Ueberzeugung predigen läßt und doch jenen zu einem gemein ehrgeizigen Menschen, diese zu Betrügern macht, das hat Strauß selbst nachdrücklich hervorgehoben. Wo bleibt aber dann die Verstandesconsequenz des Jahrhunderts, die sich in Reimarus so ganz verkörpert haben soll?

Ueberhaupt — der Mann selbst, den Strauß als einen tüchtigen, trefflichen Charakter auf das Angelegentlichste zu schildern bemüht ist, wird schwerlich weder durch die Publication noch durch diese Apologie an vielen Orten gewinnen. Strauß rechnet ihm gewissermaßen zum Verdienst an, daß er nur im Stillen und gerade hier so aufrichtig gewesen. Er wollte sein Werk nicht veröffentlichen, obwohl er sein Verhalten als Heuchelei fühlte, einmal weil er nicht für nöthig fand, es auf den Verlust seiner ganzen zeitlichen Wohlfahrt ankommen zu lassen, sodann weil er die Zeit nicht für reif hielt und nicht einen Sturm heraufbeschwören wollte, der nur zur Unterdrückung der Vernunftreligion geführt hätte. Entschuldigen kann man sein Verfahren, aber auch nur entschuldigen. In Wahrheit liegt wohl in der Vorstellung über sein Verhältniß zur Zeit unbewußt das Gefühl, daß er eben sonderbare Privatmeinungen hegt, mit denen er im Kampfe nicht gegen die herrschenden Mächte, sondern gegen die allgemeine Ordnung der Dinge steht. Daher auch die tiefe Verbitterung in ihm. Aber was soll es nun heißen, daß ihm zum Ruhm angerechnet wird, wie er gegen sich selbst um so aufrichtiger gewesen, sich selbst keinen Dunst vorgemacht, sich mit keiner Ausflucht hingehalten habe? Jetzt sei es umgekehrt theologischer Brauch, erst sich selbst weiß zu machen, daß man glaube, und Gründe vorzuspiegeln, warum man glaube, dann mit diesem gemachten Glauben natürlich gegen alle Welt offenherzig zu thun. Gesetzt, es wäre dem so, es beruhte unser theologischer Glaube heutzutage großentheils auf Selbsttäuschung, warum sollen wir dabei so viel verwerflicher sein, als derjenige, der Andere mit vollem Be-

wußtsein über seine Ansichten getäuscht hat? Die Logik hievon ist schwer einzusehen.

Endlich — was haben wir noch von Reimarus zu lernen und festzuhalten? Strauß zeigt, wie freilich die biblische Kritik mit ihrem geschichtlichen Verständniß und ihrer phänomenologischen Auffassung über seinen Standpunkt hinausgeschritten sei. Aber das Reimarus'sche Entweder — Oder soll dem Wunder gegenüber auch jetzt noch in dem Doppelsinn des Hegel'schen Aufgehobenseins gelten. Wir können das acceptiren, aber in dem Sinne, daß wir eben dabei den genauen Reimarus'schen Standpunkt voraussetzen, nämlich die Alternative, daß man entweder eine Thatsache oder einen Betrug vor sich hat. Es wird recht gut sein, wenn man sich dieses Dilemma an gewissen Punkten klar vergegenwärtigt, und das eben werden wir als einen Gewinn aus dieser Publication hinzunehmen haben.

C. Weizsäcker.

Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Dr. Ferd. Christ. Baur, ord. Prof. der Theol. an der Univ. Tübingen. Nach des Verf. Tod herausgegeben von Eduard Zeller. Tübingen, L. F. Fues. 1862. XIV u. 457 S.

(Auch u. d. T.: Geschichte der christlichen Kirche. Fünfter Band.)

Der Baur'schen Kirchengeschichte des Mittelalters, welche der Unterzeichnete kürzlich (s. oben S. 186.) anzeigte, ist nun auch noch die der neuesten Zeit gefolgt und der Herausgeber spricht im Vorworte die „sichere Hoffnung“ aus, daß die Lücke, welche nach diesen Veröffentlichungen noch besteht und die drei letzten Jahrhunderte begreift, sich ebenfalls noch aus dem Nachlasse Baur's ausfüllen lassen werde, so daß wir dann eine vollständige Kirchengeschichte von ihm besäßen. Der jetzt erschienene letzte Band theilt mit dem über das Mittelalter den Ursprung aus den nachgelassenen Papieren des Verewigten. Aber die Kirchengeschichte des Mittelalters war von dem letzteren selbst fast druckfertig gearbeitet zurückgelassen worden. Das Gegenwärtige dagegen ist rein aus den Handschriften geschöpft, die er für seine akademischen Vorlesungen über diesen Gegenstand ausgearbeitet hatte. Um so mehr ist hervorzuheben, daß das Buch keine irgendwie störende oder auch nur bemerkbare Spur dieser Entstehung an sich trägt, vielmehr auch in der Form so durchgearbeitet ist, wie dies nur von einer Ausarbeitung für den Druck erwartet werden könnte. Ja es wird sich kaum unter den vielen Werken des Verewigten ein anderes finden, in welchem seine jederzeit schwungvolle, gedanken- und bilderreiche Darstellung so durchsichtig und flüssig wäre und sich in so wohlthuendem Rhythmus bewegte wie hier. Er hat die Vorlesung zuletzt im Winter 1859/60 gehalten, also fast bis auf die Gegenwart fortgeführt. Der Herr Herausgeber hat nur, wo dies nicht ganz vollständig geschah oder die Geschichte der beiden letzten Jahre noch Erhebliches darbot, in eigenen Noten kurze Ergänzungen in dieser Richtung eintreten lassen. Das Buch ist also weit davon entfernt, den Charakter der Ungleichheit, zerstückten und unharmonischen Darstellung an sich zu tragen, welcher so oft dergleichen aus Vorlesungen gemachte Bücher ausschließlich einem gelehrten Publicum zueignet;

sinn und Ungereimtheit auf. Auf den mythischen Standpunkt stellt
nur ganz vorübergehend. Das Meiste setzt er als historisch
wendet auch die natürliche Erklärung nur verloren an. Wo
das Wunder? Die Lösung ist einfach: die Helden der Gesch
Und um das glaubhaft zu machen, werden sie so schlecht
Es ist bei ihnen Alles unmittelbar auf Rechnung Gott
Geschichte ist ein Gewebe von Thorheiten und Schan
Eigennutz und Herrschsucht. Also sind ihre Offenbar
und Betrug. Strauß gibt sich nun alle Mühe zu
dabei nicht frivol genannt werden könne, und
dieser Auffassung nur der gerechte Rückschlag ge
Bibel durch die Orthodoxie sei. In ersterer
sich ein gewisser Ernst der Gesinnung in
lichen Moralstandpunkt überall nicht verk
als Gehässigkeit, die sich in Reimarus'
betrifft, so geht dieser Rückschlag doch
sache ist, daß sich dabei ein Mangel
nicht allein aus der Zeit erklärt w
des Verfassers anzeigt. Wie se
über zu den seltsamsten Wider
Moral verkündigen, seine Ap
predigen läßt und doch jen
Betrügern macht, das ha
aber dann die Verstand
ganz verkörpert haben ... ng der Kirchen-

Ueberhaupt — ... bestimmten Seiten hin
Charakter auf das ... berücksichtigt; im Vordergrunde
durch die Publi ... historische Gebiet, in Deutschland die
Strauß rechnet ... und Philosophie, welche als wesentlich zur pro-
und gerade h ... gehörig behandelt wird. Abschnitte wie der über
obwohl er s ... und Goethe gehören zum Trefflichsten der Darstellung.
fand, es ... ung einer begeisterten, jugendfrischen Auffassung vereinigt sich
sodann ... reifen, gewiegten Urtheile des die höchsten Gedankenbezüge beherr-
beschw ... Meisters.
hätte Nicht nur, wer der Baur'schen Bearbeitung der Kirchengeschichte in den
Wo ... eren Zeiträumen gefolgt ist, sondern wer überhaupt seinen Namen und das
d ... Gewicht, mit welchem er in die Geschichte der Theologie seit fast dreißig Jahren
eingegriffen hatte, kennt, wird mit lebhaftem Interesse eine Schrift begrüßen, in welcher er selbst uns die Gänge und Kämpfe, in denen er lebte, im Großen vor Augen stellt. Und gewiß bleibt das, was uns hier geboten wird, nicht hinter der Erwartung zurück. Wir finden den Mann ganz wieder, der überall dem Wesen der Sache auf den Grund zu gehen, überall den höchsten Begriff, um den es sich handelt, herauszustellen, das Gesetz einer allgemeinen geistigen Entwickelung nachzuweisen versteht. Wir finden das treffliche Maß der Darstellung wieder, welche sich nirgends mit Ueberflüssigem und Kleinem schleppt, überall das Wesentliche heraushebt und in's volle Licht stellt, eben weil sie durchaus von Gedanken geleitet ist. Wir finden einen überaus wohlthuenden

.. des Urtheils, eine offene freie Sprache, die man, auch wo sie herb
..end wird, ertragen kann und ertragen muß, weil sie das Gepräge
..s hat und weil sie das Urtheil begründet. Wir werden das letztere
..echt finden, weil es die Auffassung eines Mannes enthält, der
.. steht; aber wir müssen uns freuen, daß so manches schlagende
eitle, hohle Bestrebungen, ohnmächtiges, charakterloses Flick-
Treiben ausgesprochen ist.

..r Anerkennung werden wir nicht verschweigen dürfen,
.. die Darstellung beherrscht, ein trostloser und sicherlich
..on demselben aus den bedeutendsten Erscheinungen
..nsgebiet eine gerechte Würdigung nicht zu Theil
..r, daß die ganze Kirchengeschichte unserer Zeit
..en, der Kirche mit den überlieferten Gesell-
..rseits und des Fortschrittes der modernen
..zeigt, in welchem das Jahrhundert nach
..und vergebliche Vermittlungen versucht,
..ue zum Vorschein bringen und die
in ihrer Unversöhnlichkeit dar-
..e Parallele zur politischen Ge-
..chen der absoluten Monarchie
.. und unhaltbare Vermittlungs-
..a der constitutionellen Systeme. Wie
..barkeit der Elemente offenbaren, so ihrer-
.. gläubige und vermittelnde Theologie des Jahr-
.. der Ausgangspunkt des Verfassers dabei die Theologie.
..ch, zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen
.., wie er sich besonders an Schleiermacher's Namen knüpft, als un-
.. und innerlich widersprechend an, weil derselbe an einem Punkte haftet, dem
..r selbst diese Berechtigung nicht zuerkennt, an der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens. Aber wir müssen auch hinzusetzen, weil er zu denen gehörte, welche an einem anderen Punkte vermitteln wollten und mit diesem ihrem Bestreben eine Nachfolge im Großen nicht gefunden haben. Denn unverkennbar klingen die Sätze des Verfassers viel radicaler, als sie gemeint sind. Trotzdem, daß er so viel von unversöhnbaren Gegensätzen spricht, ist sein Ziel doch keineswegs Auflösung der Kirche, Wegwerfen des christlichen Dogma's. Er ist nicht der Mann des Umsturzes, nicht der Vertreter einer materialistischen oder einer schlechthin subjectivistischen Denkweise, nicht einmal des unbedingten Rationalismus, sondern er ist Theolog im strengen und engen Sinne des Wortes. Seine Stellung kann nicht schärfer gezeichnet werden, als er selbst es in dem Abschnitte über die deutschen Jahrbücher und über Feuerbach gethan hat, besonders S. 393 f., wo sein Urtheil mit dem Satze schließt: „Wenn man aber nicht, was bei Hegel der Hauptpunkt ist, die Wahrheit des Selbstbewußtseins in das Allgemeine setzt, das alles subjective Denken und Wollen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so löst sich Alles, was dem Leben Einheit und Zusammenhang gibt, in die rohe Herrschaft des Egoismus auf.“ Hier also lag für ihn der Punkt, wo auch er vermitteln wollte und sich bewußt war, das Wesentliche des Christenthums wirklich festzuhalten, nicht in historischer und supranaturalistischer Form, aber in

sondern es ist seinem Gewande nach ganz angethan, ein ebenso spannendes als anziehendes Lesebuch für Viele zu geben.

Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist durch die beiden Epochen von 1815 und 1830 in drei Perioden getheilt. In jeder Periode wird ein Ueberblick über die politische Geschichte des Zeitraums gegeben, sodann folgt die Geschichte erst der katholischen, hierauf der protestantischen Kirche, und zwar besonders in der letzten ebensowohl der Lehre und geistigen Entwickelung als der kirchlichen Verhältnisse im engeren Sinne. Deutschland steht dabei überhaupt, besonders aber in der protestantischen Kirche sehr stark im Vordergrunde. So ist die Behandlung eine anders angelegte als die Gieseler's, welcher das Ganze nach Ländern geordnet hat. Sieht man auf die Uebersichtlichkeit der Ereignisse, auf die Entwickelung concreter Verhältnisse in ihrer Reihenfolge, so liegt in dem letzteren Verfahren allerdings eine große Erleichterung. Dagegen hat die Weise Baur's offenbar den Vorzug, daß sie den inneren Zusammenhang der Gesammtgeschichte ohne örtliche Beschränkung in's Auge faßt und den Einblick in die geistige Entwickelung im Großen herzustellen bestrebt ist. Frägt man nach den besonderen Gegenständen, welche zu behandeln waren, so zeigt sich allerdings eine merkliche Ungleichheit. Den Hauptgegenstand der Baur'schen Darstellung bildet die Kirchenpolitik, das Verhältniß der Kirchen zum Staate, ihre Verfassungsgeschichte einerseits und die Lehrgeschichte andererseits. Wesentlich zurück stehen die sociale und die eigentlich religiöse Seite, mithin die Geschichte des kirchlich-religiösen Lebens und die Geschichte der Secten. Die Geschichte der Missionen fehlt ganz. Ebenso steht die außerdeutsche und vollends die außereuropäische Kirchengeschichte hinter der deutschen wesentlich zurück. Die nordamerikanische Kirchengeschichte fehlt ganz. Auch der Zusammenhang der Kirchengeschichte mit außerkirchlichen Lebensgebieten ist nur nach bestimmten Seiten hin verfolgt. Auch hier ist das sociale Element kaum berücksichtigt; im Vordergrunde stehen das politische und das literarhistorische Gebiet, in Deutschland die geistige Entwickelung in Poesie und Philosophie, welche als wesentlich zur protestantischen Geistesgeschichte gehörig behandelt wird. Abschnitte wie der über Herder, über Schiller und Goethe gehören zum Trefflichsten der Darstellung. Der ganze Schwung einer begeisterten, jugendfrischen Auffassung vereinigt sich hier mit dem reifen, gewiegten Urtheile des die höchsten Gedankenbezüge beherrschenden Meisters.

Nicht nur, wer der Baur'schen Bearbeitung der Kirchengeschichte in den früheren Zeiträumen gefolgt ist, sondern wer überhaupt seinen Namen und das Gewicht, mit welchem er in die Geschichte der Theologie seit fast dreißig Jahren eingegriffen hatte, kennt, wird mit lebhaftem Interesse eine Schrift begrüßen, in welcher er selbst uns die Gänge und Kämpfe, in denen er lebte, im Großen vor Augen stellt. Und gewiß bleibt das, was uns hier geboten wird, nicht hinter der Erwartung zurück. Wir finden den Mann ganz wieder, der überall dem Wesen der Sache auf den Grund zu gehen, überall den höchsten Begriff, um den es sich handelt, herauszustellen, das Gesetz einer allgemeinen geistigen Entwickelung nachzuweisen versteht. Wir finden das treffliche Maß der Darstellung wieder, welche sich nirgends mit Ueberflüssigem und Kleinem schleppt, überall das Wesentliche heraushebt und in's volle Licht stellt, eben weil sie durchaus von Gedanken geleitet ist. Wir finden einen überaus wohlthuenden

Freimuth des Urtheils, eine offene freie Sprache, die man, auch wo sie herb und schneidend wird, ertragen kann und ertragen muß, weil sie das Gepräge des Charakters hat und weil sie das Urtheil begründet. Wir werden das letztere nicht immer gerecht finden, weil es die Auffassung eines Mannes enthält, der mitten im Kampfe steht; aber wir müssen uns freuen, daß so manches schlagende Wort über nichtige, eitle, hohle Bestrebungen, ohnmächtiges, charakterloses Flickwerk und zweideutiges Treiben ausgesprochen ist.

Aber bei aller dieser Anerkennung werden wir nicht verschweigen dürfen, daß der Grundgedanke, der die Darstellung beherrscht, ein trostloser und sicherlich nicht richtiger ist, und daß von demselben aus den bedeutendsten Erscheinungen des Zeitraums auf diesem Lebensgebiet eine gerechte Würdigung nicht zu Theil wird. Der Grundgedanke ist der, daß die ganze Kirchengeschichte unserer Zeit den Kampf des Alten und des Neuen, der Kirche mit den überlieferten Gesellschafts- und Glaubensprincipien einerseits und des Fortschrittes der modernen Welt- und Geistesbildung andererseits, zeigt, in welchem das Jahrhundert nach jedem neuen Bruche neue Restaurationen und vergebliche Vermittlungen versucht, welche den unheilbaren Riß nur auf's Neue zum Vorschein bringen und die Gegensätze nur um so schärfer und reiner in ihrer Unversöhnlichkeit darlegen. Die Kirchengeschichte ist hierin die genaue Parallele zur politischen Geschichte. Denn diese zeige den gleichen Kampf zwischen der absoluten Monarchie und der Demokratie oder Revolution. Das falsche und unhaltbare Vermittlungsstreben beurkunde sich hier in den Versuchen der constitutionellen Systeme. Wie diese nur immer wieder die Unvereinbarkeit der Elemente offenbaren, so ihrerseits die moderne Kirche, die gläubige und vermittelnde Theologie des Jahrhunderts. Unstreitig ist der Ausgangspunkt des Verfassers dabei die Theologie. Er sieht den Versuch, zwischen Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen zu vermitteln, wie er sich besonders an Schleiermacher's Namen knüpft, als unhaltbar und innerlich widersprechend an, weil derselbe an einem Punkte haftet, dem er selbst diese Berechtigung nicht zuerkennt, an der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens. Aber wir müssen auch hinzusetzen, weil er zu denen gehörte, welche an einem anderen Punkte vermitteln wollten und mit diesem ihrem Bestreben eine Nachfolge im Großen nicht gefunden haben. Denn unverkennbar klingen die Sätze des Verfassers viel radicaler, als sie gemeint sind. Trotzdem, daß er so viel von unversöhnbaren Gegensätzen spricht, ist sein Ziel doch keineswegs Auflösung der Kirche, Wegwerfen des christlichen Dogma's. Er ist nicht der Mann des Umsturzes, nicht der Vertreter einer materialistischen oder einer schlechthin subjectivistischen Denkweise, nicht einmal des unbedingten Rationalismus, sondern er ist Theolog im strengen und engen Sinne des Wortes. Seine Stellung kann nicht schärfer gezeichnet werden, als er selbst es in dem Abschnitte über die deutschen Jahrbücher und über Feuerbach gethan hat, besonders S. 393 f., wo sein Urtheil mit dem Satze schließt: „Wenn man aber nicht, was bei Hegel der Hauptpunkt ist, die Wahrheit des Selbstbewußtseins in das Allgemeine setzt, das alles subjective Denken und Wollen zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so löst sich Alles, was dem Leben Einheit und Zusammenhang gibt, in die rohe Herrschaft des Egoismus auf." Hier also lag für ihn der Punkt, wo auch er vermitteln wollte und sich bewußt war, das Wesentliche des Christenthums wirklich festzuhalten, nicht in historischer und supranaturalistischer Form, aber in

der übergreifenden Macht des Absoluten und Allgemeinen. Je mehr dieses Streben ein vereinzeltes geworden war, desto mehr erklärt sich die Entfremdung gegen die herrschend gewordene Richtung. Aber es gibt der Darstellung den Halt, die theologische, ja wir dürfen sagen die religiöse Grundlage.

C. Weizsäcker.

Systematische Theologie.

Die Lehre von der heiligen Liebe oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie von Ernst Sartorius, Doctor der Theologie, Generalsuperintendent ꝛc. Neue Auflage in Einem Bande. Wohlfeiler Druck. Stuttgart, Verlag von S. G. Liesching. 1861. XXVIII u. 586 S.

Dieses Werk hat sich längst Eingang in der Wissenschaft und in der Kirche verschafft. Der Unterzeichnete darf seinerseits auf eine von ihm in Reuter's Repertorium 1854. 84. Bd. (N. F. 37.) S. 112 ff. erschienene eingehendere Anzeige desselben verweisen. Die neue Auflage, welche hier geboten wird, ist als nach dem Tode des Verf. erschienen selbstverständlich keine neue Bearbeitung. Sie ist ein Wiederabdruck des Werkes je nach der neuesten Auflage seiner Abtheilungen, in denen es früher wiederholt erschienen ist. Sie gewährt neben der größeren Wohlfeilheit den Vortheil, daß das Ganze jetzt in Einem Bande vereinigt und dadurch viel übersichtlicher geworden ist. Dabei ist die Ausstattung dieser billigen Ausgabe eine so schöne und solide, daß sie als musterhaft bezeichnet werden darf. Möge die Verbreitung des ebenso in die Dogmatik wie in die Moraltheologie eingreifenden und durch den eigenthümlichen Charakter gedankenreicher Meditation hervorragenden Werkes auch durch diese äußere Neugestaltung noch weiter gefördert werden.

C. Weizsäcker.

Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, dargestellt von Hermann Schultz, Dr. der Philosophie, Licent. der Theologie, der letzteren Privatdocent zu Göttingen. Göttingen 1861. XII u. 248 S.

Die Arbeit „stellt nur das dar, was das Christenthum in Beziehung auf des Menschen Wesen, sein Verhältniß zur Unsterblichkeit, das Verhältniß der Sünde zum Tode, des Lebens zur Erlösung als Grundlage voraussetzt, worauf dann Christus als der Erfüller der Erlösung seine Verheißungen und Mahnungen aufbaut. Doch muß, wenn anders die Absicht der Arbeit erfüllt ist, in den Voraussetzungen schon mit Nothwendigkeit die Entwickelung (??) der Folgerungen liegen." Sie schließt also die Lehre vom ewigen Leben in Christo, dessen Beziehung zum Tode, vom Gericht u. s. w. ausdrücklich aus. Uns dünkt, das Thema ist falsch formirt und schief gestellt. Wir bleiben gleich darüber im Unklaren, ob und aus welchen Gründen „eine christliche Lehre von der Unsterblich-

keit" zu statuiren sei. In den Bekenntnissen steht sie nicht. Die Behauptung einer „Unsterblichkeit der menschlichen Seele" ist vielmehr, nach der gewöhnlichen Ansicht, selbst eine „Voraussetzung" der christlichen Heilslehre. Die christliche Lehre schließt nicht aus der Idee des Menschen oder seinem empirischen Wesen auf sein Verhältniß zum Tode; das ist philosophisch, aber nicht theologisch. Theils ist jene Unsterblichkeitslehre einfach vom Platonismus in die Theologie eingeschleppt, theils hat sie sehr beachtenswerthe rein christliche Grundlagen. Auch wenn man jenes abweist, kann man diese anerkennen. Die Unsterblichkeit des Menschen kann man nämlich theils aus dem göttlichen Heilszwecke, theils aus der Verwirklichung und Vollendung dieses göttlichen Zweckes folgern. Mithin war sowohl von dem Umfang der Erlösung, als auch von den einschlagenden eschatologischen Momenten zu reden, wenn man die wirklichen Voraussetzungen dieser christlichen „Lehre", die selbst Voraussetzung ist, prüfen wollte. Denn weil es ewige Verdammniß gibt, so — wird geschlossen — muß die Seele unsterblich sein, nach Andern: müssen auch die Bösen auferstehen. So erhalten wir denn vom Verf. eigentlich nur Material zur Lösung dieser Frage geliefert, wenn auch unvollständig; denn die Lehre vom letzten Gerichte, welche der Verf. ausschließt, bleibt doch der Hauptpunkt, von dem aus rückwärts auf die Unsterblichkeit geschlossen wird. — Auch in die Disposition kann sich Ref. nicht hineinfinden. Schon der Ausdruck: „Das Verhältniß des Menschen auf dem empirischen Gebiete zur Unsterblichkeit", wie der 1. Theil überschrieben ist, dünkt uns verfehlt, da auf dem empirischen Gebiete gar kein Verhältniß zur Unsterblichkeit vorhanden ist. Wie vollends darunter die Deduction, daß alles Leben von Gott stamme, daß die philosophischen Unsterblichkeitsbeweise unhaltbar seien, subsumirt werden könne, ist uns entgangen. Denn auch die Philosophen wollen doch der „Idee des Menschen", die erst in der 2. Abtheilung behandelt wird, oder besser dem Menschen nach seiner idealen Seite hin die Unsterblichkeit zuweisen, und zwar recht ausschließlich. Auch gewahren wir innerhalb der einzelnen Theile nicht einen consequenten Fortschritt.

Nicht besser ist es mit der Methode bestellt. Der Verf. bekennt sich in der Vorrede zu der causativen wie normativen Auctorität der heiligen Schrift. Dann war es durchaus nothwendig, die Schriftanschauung im Zusammenhange gründlich zu entwickeln und dann mit fester, aber zarter Hand zum dogmatischen Theile überzuleiten. Statt dessen gibt der Verf. einmal etwas biblischen Stoff, um dann ein Weniges zu dogmatisiren; dadurch wird das biblische Moment leicht dogmatisch und das Dogmatische sicher unsystematisch. Hofmann's „Versuch" eines Schriftbeweises hätte dem Verf. zur Warnung dienen können. Ja, es stimmt nicht mit seinen eigenen Grundanschauungen überein, wenn er z. B. unmittelbar in 1 Mos. 3. das Wesen der Sünde, d. h. doch der christlichen Auffassung, dargestellt sehen will (S. 110.), und ebenso wird das „Ebenbild Gottes, irrig erläutert, weil er den Begriff sogleich dogmatisch verwerthen will, uneingedenk, daß keine Anschauung des Alten Testaments blos als solche für's christliche Dogma ohne das Medium des Neuen Testaments und der wissenschaftlichen Denkarbeit irgendwelchen sichern Gewinn abzuwerfen vermag. — Auch das Denken des Verf. leidet an einem Mangel an tüchtiger Schule. Er gehört nicht zu denen, welche, um originell zu bleiben und zu scheinen, der gewöhnlichen Logik Abschied geben müssen. Neben feinen und tiefen Distinctionen

finden sich Begriffsmischungen und -Verwechselungen, welche Wunder nehmen. Seine besten Leistungen werden so bei Weitem nicht den Erfolg haben, den sie haben könnten. Z. B. nennt er ganz richtig unsterblich, „was in sich selbst die Kraft hat, ewig zu sein“. „Was nicht in sich die Quelle des Lebens hat, ist nicht in sich unsterblich, wenn es auch ewig dauern kann.“ Und so tritt er dem Begriffe Hegel's (Religionsphilosophie 2, 18.) entgegen. Sein Schluß ist aber falsch, das könne ein Geschaffenes „von Natur“ nicht sein. Es kann nie unsterblich werden, da es ja stets „in seinem Sein durch etwas außer sich bedingt bleibt“, S. 8. 9. Und ebenso übel stimmt mit jenem Begriffe, wenn es S. 56. heißt: „Unsterblichkeit lehrt uns das Christenthum hoffen [was hätte bewiesen werden müssen]. Der Christ fühlt das ewige Leben in sich, weiß sich unsterblich.“ Vielmehr zeigt sich darin der Unterschied vom „ewigen Leben“ und von „Unsterblichkeit“. Nur dem Sohne hat der Vater gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, also die reine Unsterblichkeit. So ist uns auch das Verhältniß der verschiedenen Begriffsmomente des Geistes, vor Allem, wie das rein vitale Moment mit dem ethischen und geistigen zusammenhängt, nicht klar geworden, und die Vertauschung dieser Momente erzeugt mannigfache Trugschlüsse, z. B. S. 125., wonach in der Sünde der Tod eintritt, weil mit beiden „die Kraft des Geistes“ aufhört. Auch war es uns befremdlich, in der Vorstellung dessen, was das Alte Testament „Sünde“ nennt, nicht den Unterschied von der vulgären oder der christlichen Auffassung bemerkt zu finden, während die ganz eigenthümliche Complication des Gotte Mißfälligen, mit dem Tode einerseits und der Gesetzesübertretung andererseits dem Alten Testamente charakteristisch ist und eine unmittelbare Anwendung des ganzen ponerologischen Gebietes auf's christliche Dogma von vornherein verbietet. Wie sehr durch beide Begriffe (Geist und Sünde) die ganze Darstellung beherrscht und also auch getrübt wird, kann man leicht einsehen.

Dies sind nur die allgemeinsten Mängel, die wir zu tadeln haben; außerdem möchten wir, von unseren individuellen Ansichten aus, gegen eine ganze Reihe von Aussprüchen Protest erheben. Allein dasjenige, was wir in der Erörterung billigen und entschieden zu loben haben, ist noch viel zahlreicher. Eben deshalb haben wir jene Mängel so unumwunden aufgedeckt, um an unserem geringen Theile dazu beizutragen, daß das kräftige und tüchtige Talent des Verf. sich nicht verirre, sondern noch mehr ausbilde und ausreife. Die Wurzeln der theologischen Anschauung des Verf. sind ebenso stark und tief als gesund; solcher Kräfte kann der Ausbau unserer Theologie nicht entbehren. Gerade in wesentlichen Hauptdingen zeigt der Verf. originale Kraft und bedeutenden Scharfblick. Trefflich ist die Abweisung der teleologischen Gründe, S. 45—52.; mit wenigen Worten, die aber den Mittelpunkt treffen, ist die Nothwendigkeit nachgewiesen, auch den Mythus als Darstellung der göttlichen Offenbarung zuzulassen, S. 58. Gesund ist sein Urtheil über die *κένωσις τοῦ λόγου*, S. 95. Anm. 11.; viel Richtiges sagt er über die Sinnlichkeit z. B. S. 170 ff. Doch gönnt der Verf. der Ansicht Schelling's einen Raum, der zu der Wichtigkeit derselben außer Verhältniß ist, und die Widerlegung des metaphysischen Beweises (S. 28.) mußte die ausgesagte „Einfachheit“ der Seele näher beleuchten. Ausgezeichnet ist der Anhang, welcher S. 206—248. „die Lehre (?) des Alten Testaments von der Fortdauer nach dem Tode“ darstellt, eine Bearbeitung der Dis-

sertation des Verf.: „Veteris testamenti de hominis immortalitate sententia illustrata. Gott. 1860", entschieden das Beste nach Oehler. Nach genauer Prüfung könnten wir kaum drei bis vier nicht eben wesentliche Punkte nennen, welche wir mißbilligten. Alle nöthigen Distinctionen sind aufgestellt; keine Stelle wird gepreßt, keine bei Seite gelassen. Sehr gut ist die Erklärung von Hiob 19, 25 ff. S. 222. — Außerdem zeigt der Verf. eine große Belesenheit in der einschlägigen Literatur. Doch fehlen S. 206. Anm. 3 die Schriften von Engelberty und Saalschütz. Leider ist der Styl und die Darstellungsweise nicht eben klar und gefällig, z. B. sind solche schiefe Wortbildungen wie „unnormal" (für abnorm und anomal) unerträglich; der Verf. muß hierauf noch besondere Mühe wenden. Ueberhaupt fehlt es ihm an der nöthigen logischen äußerlichen Accuratesse. Trotz des sehr genauen Druckfehlerverzeichnisses lesen wir doch S. 27. Origines statt Origenes, stets der Ruach für die Ruach (siebenmal auf S. 215—217.), S. 71, 5) Gelinek für Jellinek, viermal den stat. constr. שנכות absolute für נשמה (S. 74. bis 76.), S. 76. *πνωη* für *πνοη* und S. 97. *χωικος* für *χοικος*. Während der Verf. fast niemals die Wörter punktirt und vocalisirt, setzt er regelmäßig das Dagesch forte, einmal auch das Dagesch lene, und שׁ (S. 78, 2) sacra natalilia für natalicia ist nur ein übersehener Druckfehler.) Dergleichen Achtlosigkeiten muß vor Allen ein junger Autor vermeiden, weil ein mißgünstiger Wille ihm leicht dieselben als Zeichen von Ignoranz auslegen könnte. — Es wäre gut, wenn der Verf. diesen ersten Versuch ergänzte und abrundete; immerhin hat er durch denselben sich als einen Theologen gezeichnet, der die besten Hoffnungen erweckt.

L. Diestel.

Schleiermacher als Theologe für die Gemeinde der Gegenwart. Vier Vorträge von M. Baumgarten, Dr. und Prof. der Theol. Berlin, Julius Springer. 1862. VIII. u. 148 S.

Wie der Titel schon zeigt, ist diese Schrift nicht blos dazu bestimmt, dem Helden ein Andenken zu sichern, was recht wohl möglich und eine Pflicht der Pietät wäre, auch wenn unsere Theologie weit über ihn hinausgeschritten zu sein sich rühmen könnte; sondern es ist eine Tendenzschrift, die wir vor uns haben; sie soll darthun, daß das dermalige Geschlecht, das in thörichter Eitelkeit — sei es von der Höhe seines Kirchenthums, sei es vom Standpunct eines exclusiven Biblicismus herab — die Schleiermacher'sche Theologie tief unter seinen Füßen zu haben glaubt, noch sehr wohl daran thäte, von dem Manne zu lernen und an ihm sich ein Vorbild zu nehmen. Jene Mängel, welche von Seiten kirchlicher und biblischer Theologen bei aller tiefen Verehrung für Schleiermacher an ihm erkannt worden sind und die zu ergänzen sie sich haben in ihrem Theil angelegen sein lassen — die Mängel, welche auch Auberlen in seinem Vortrage zu Basel („Schleiermacher, ein Charakterbild", 1859) nicht verschwiegen hat, — werden hier von Baumgarten neu und scharf in's Auge gefaßt, aber in einer solchen Weise gewendet, daß zwar Unvollkommenes, Ergänzungsbedürftiges zugestanden, aber dem gegenwärtigen Theologenvolke unter die Augen gerückt wird, wie sehr Schleiermacher gerade das, was man an ihm vermisse, in viel höherem Grade besitze, als seine Tadler und Richter. „Die weit verbreitete Sage", heißt

es S. 42., „daß er bereits längst überschritten sei und man ihm deshalb die größte Wohlthat erweise, wenn man das Gras auf seinem Hügel ruhig fortwachsen lasse, ist ein flüchtiger Wahn; ja ich möchte sagen, der geschäftige Eifer, mit welchem man diese Fabel verbreitet, ist ein Vorbote, daß das Wiederaufleben Schleiermacher's nicht lange mehr auf sich warten lassen wird; denn hätte man nicht eine geheime Furcht, er könnte noch einmal seine Laufbahn beginnen und in den Werkstätten der Zunftgenossen eine große Verwüstung anrichten: warum muß man es immer wiederholen, obwohl man doch augenscheinlich große Mühe und Noth hat, es zu beweisen, daß wir längst über ihn hinausgeschritten sind? Wir unseres Orts, die wir auf geradem Wege zu dem Manne herangetreten sind und ihn geschaut haben, wie er sich selbst der Welt gezeigt hat, können auf solche Gedanken gar nicht gerathen, und wir können uns der Vermuthung nicht entschlagen, jene müssen auf gar krummen Wegen gegangen sein und eine ganz schiefe Ansicht von Schleiermacher gewonnen oder vielleicht auch gar nichts Rechtes von ihm geschaut haben; wir unsererseits sind von dem Anblick des herrlichen Lebens und der heiligen Vollendung dieses Lebens so erfüllt, daß wir kein größeres Verlangen haben, als einen Einblick zu erhalten in das Geheimniß der Kraft, durch welche ein solches Menschenleben möglich geworden ist." — Die Diction in diesem und manchen anderen Sätzen ist wohl Manchen — auch dem Referenten — etwas zu überschwänglich, aber der Verf. läßt es nicht bei solcher laudatio bewenden, er tritt den Beweis an für seine Behauptung; er zeigt (S. 49 f.), daß die von Schleiermacher bekannte Frömmigkeit, so abweichend von der gewöhnlichen Form sie sich ausspreche, doch keine andere sei, als die Lebensgemeinschaft mit Christo, und daß er, wie sein inneres und äußeres Leben in vollendeter Einheit, in reinster Harmonie stand, auch in voller Wahrheit solche Frömmigkeit bekennen konnte. Daß seine Christologie anders lautete, als man gewohnt war, das sei eben aus jener Einheit und Wahrheit zu erklären und ihm zum Verdienst anzurechnen; „vor lauter dogmatischer Christologie hatte man fast ganz die schlichte Erzählung der heiligen Evangelisten von Christi Leben vergessen und vor lauter transcendentaler und supernaturaler Ueberspanntheit das heilige Urbild Christi fast gänzlich unkenntlich gemacht. Mit wenigen Strichen eines festen und sichern Griffels macht Schleiermacher das urevangelische Bild Christi wieder lebendig.... Schon in den Reden über Religion bekennt er sich unumwunden zu Jesu Gottheit, nur wiederum nicht im Styl der hergebrachten Dogmatik. Wie Petrus, Johannes und Thomas hat er diese Gottheit in der menschlichen und wirklichen Geschichte geschaut und gefunden. Nicht vermöge einer rein unfaßbaren und soweit auch gewiß unfruchtbaren Gottheit, sondern vermöge dieser geschichtlich anschaubaren und heilig empfundenen Gottheit ist Christus nach den Schleiermacher'schen Reden derjenige Mittler, der keines anderen Mittlers bedarf, der in demselben unmittelbaren Verhältniß zur Gottheit wie zur Menschheit steht" (S. 66—68.). „Wie viel besser stände es um die christliche Gegenwart", fährt der Verf. fort, „wenn man, anstatt sich über dogmatische Incorrectheiten der Reden aufzuhalten, vor dem ethischen Geiste, den Schleiermacher als das wahrste Merkmal der christlichen Religion mit einer Mark und Bein durchschneidenden Schärfe verkündigt hat, der ohne den vollen Glauben nicht denkbar ist, stille gestanden wäre!" Diesem ethischen Geiste entspricht es, daß (S. 94.) „die Dogmatik sich nie und nirgends von dem Leben

des Glaubens entfernen darf, sondern lediglich die Aufgabe hat, das Leben des Glaubens rein und völlig darzustellen. Der Hauptsache nach haben dies alle richtigen Theologen zu jeder Zeit gewußt, Schleiermacher aber ist der erste unter allen, der diesen fundamentalen Grundsatz principiell aufgestellt und durchgeführt hat." — Was die Auffassung der Sünde betrifft, so wird S. 104. gesagt: was man der Schleiermacher'schen Lehre entgegensetze über Sünde, Erbsünde und Teufel, das klinge ohne Zweifel weit kräftiger und schrecklicher, als was Schleiermacher über die Hemmungen des höheren Lebens zu sagen wisse. „Aber wird denn auch diese fast massiv klingende Sündenlehre so vorgetragen, daß die Ueberwindung der Sünde nicht blos behauptet, sondern auch nachgewiesen wird? Ist denn auch Fürsorge getroffen, daß nicht diese heraufbeschworenen Finsternisse der Erbsünde und des bösen Geisterreiches in einen entweder leichtsinnigen oder auch schwermüthigen Aberglauben ausschlagen?... Wer aber hat die wirkliche Sünde gründlicher studirt, wer hat sie in ihrem Wesen und ihren verborgenen Wirkungen so belauscht, wer hat ihre geheimsten und tiefsten Schlupfwinkel gründlicher gekannt und zur Warnung anschaulicher beschrieben, als Schleiermacher?" Wie hieraus die Taktik ersichtlich ist, mit welcher der Verf. auch an unläugbar schwachen Punkten der Schleiermacher'schen Theologie doch den Gegnern desselben alles Recht bestreitet, von ihrem Standpunct aus ihn anzuklagen, so sei hier nur noch eine Stelle angeführt, die dieselbe Taktik in merkwürdiger Weise kund gibt. Man werfe Schleiermacher seine Stellung zum Alten Testamente vor und rühme sich, durch bessere Verwerthung desselben die Theologie bereichert zu haben. Das aber müßte sich darin beweisen, daß man durch solch vollständigere Erkenntniß des Ganges, den die göttliche Offenbarung genommen, auch die Gegenwart besser verstehe und im Wirken für das Reich Christi höhere Zuversicht und Kraft gewinne. Darin aber stehen eben jene Gegner trotz ihrer alttestamentlich bereicherten Theologie weit zurück hinter Schleiermacher. „Daß sie an Freudigkeit und Festigkeit des Wirkens ihn übertreffen, kann ich nicht entdecken, obwohl ich mit Schmerzen oft darnach gesucht und ausgeschaut habe; wohl aber habe ich gefunden, daß, während Schleiermacher in Theorie und Praxis daran festhält, daß das Reich Christi nur durch geistliche Mittel und Werke gefördert werden kann, und auch dann, wenn ihm der Staat drohend gegenüberstand, fest und zuversichtlich seinen Weg wandelt und unerschlafft wirkt, so lange es Tag ist, jene, so oft sie in dem Schein der Hofgunst wandeln, rücksichtslos und trotzig auftreten, dagegen, wenn diese Sonne sich ihnen verfinstert, in weibische und kindische Klagen ausbrechen und sogar der Welt durch ihren Unglauben Aergerniß bereiten. Wo ist denn da der Geist der Propheten, auf deren Buchstaben sie sich mit pharisäischer Verachtung gegen Schleiermacher berufen?" — Selbstverständlich ist mit dieser praktischen Wendung die theoretische Frage, ob Schleiermacher's Theologie dem Alten Testamente gerecht werde, nicht erledigt; aber es ist ganz am Orte, auch in solchen Dingen darauf hinzuweisen, wie es auch in der Theologie schließlich auf den ganzen Mann ankommt, darauf, ob in ihm selber Christus eine Gestalt gewonnen hat. Geht eines Mannes höhere Sendung dahin, daß er einmal wieder eine lebendige Theologie schaffe, mußte darum Schleiermacher uns aus der kahlen Steppe des Rationalismus heraus-, nicht aber wieder in eine alte Scholastik hineinführen, sondern die Substanz des Christenthums mit dem lebendigen Bewußtsein ver-

mitteln, so konnte wohl — Dank der allgemeinen menschlichen Unvollkommenheit — bei solcher Arbeit da und dort ein Stück vorliegen, das sich in den neu versuchten Bau nicht fügen will: solche Incorrectheiten der Theorie gleichen sich praktisch aus in der Persönlichkeit solch eines Mannes und in der von ihm ausgehenden persönlichen Wirkung; sie gleichen sich aber auch durch das nie stille stehende Denken zu seiner Zeit aus; der ganzen und vollen Wahrheit auch in untadelhafter Vollständigkeit und an jedem einzelnen Punkte adäquat zu sein, ist menschlichen Lehrsystemen doch nimmer beschieden.

Palmer.

Welches Bekenntniß? — Von der Verfasserin von „Suchen und Finden". Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben. 1862. 168 S.

Das Schriftchen ist eine Art populärer Symbolik für gebildete Leser und Leserinnen; das mag es rechtfertigen, wenn wir dasselbe, obgleich es von einer weiblichen — wie es scheint, vornehmen — Hand geschrieben ist, hier anzeigen. In Briefe eingekleidet, wird die Verhandlung zwischen Dorothea und ihrem Bruder Johannes folgendermaßen geführt. Jene ist an einen katholischen Mann von Adel verheirathet. Sie leben glücklich, der Confessionsunterschied bringt keine Störung, die Kinder alle werden evangelisch. Da sterben die beiden Knaben; dem Manne fällt eine Centnerlast auf's Gewissen — seine katholischen Beichtiger wissen dafür Sorge zu tragen; er meint, den Tod der Söhne dadurch verschuldet zu haben, daß er in deren evangelische Erziehung gewilligt, ja daß er eine Protestantin geheirathet. Das hat aber nicht ehelichen Unfrieden, sondern Gewissensscrupel bei der Frau selbst zur Folge; sie lebt ganz in katholischer Umgebung; ein katholischer Geistlicher, der ihren Mann besucht, weiß die Unruhe in ihr zu steigern; ein Hochamt, dem sie anwohnt, imponirt ihr mächtig — sie schwankt und bittet deshalb ihren Bruder, ihr über die Hauptlehren befriedigende Auskunft zu geben. Das geschieht, und so entsteht ein Briefwechsel, der die Hauptdifferenzpunkte in schöner, ansprechender Form nach einander zur Sprache bringt, ohne freilich auf die Vollständigkeit im Ganzen und Einzelnen Anspruch zu machen, die ein symbolisches Lehrbuch haben müßte. Ob durch das hier Gesagte jener catholicismus naturalis, den besonders im weiblichen Herzen zu wecken, eine eigene, in hohen Kreisen vielgeübte jesuitische Kunst ist, völlig überwunden werden könne, ob nicht das Moment der geistigen Selbständigkeit gegenüber von jeder Auctorität und das des scharfen kritischen Wahrheitssinnes gegenüber dem, was sich nur als schön präsentirt, ohne sich als wahr erweisen zu können, schärfer hätte betont werden dürfen, wollen wir nicht entscheiden; wir sehen wohl ein, daß gerade diese Seite des Gegensatzes darzustellen, einer Frau schwerer werden muß. Der Knoten löst sich schließlich auch namentlich dadurch, daß die bekümmerte Mutter durch Versetzung ihres Gatten an einen anderen Ort aus katholischer in evangelische Umgebung kommt; es bleibt dem Leser das Gefühl, daß ohne diese äußere Wendung der Dinge am Ende doch im weiblichen Herzen der Schein über die Wahrheit hätte siegen können Doch ist jedenfalls auch in dieser Peripetie als richtig anzuerkennen, daß ein Gemüth, das lange nicht den Segen evangelisch-kirchlicher Gemeinschaft genossen, ihn in

der Fülle häuslichen Glückes auch eigentlich nicht vermißt hat, denselben erst einmal erfahren haben muß, um gegen die Eindrücke des Katholicismus, die sich ihm beim ersten Erwachen tieferer religiöser Bedürfnisse überwältigend genaht hatten, ein Gegengewicht zu haben, und insofern lassen wir auch diesen Zug in dem uns vorgeführten Bilde in seinem Rechte. Schön ist der Schluß, welcher darthun soll, wie auch in einer gemischten Ehe, je tiefer ein wirklich religiöses Leben erwacht ist, um so mehr alle Differenzen sich in einer höheren Einheit lösen, — einer Einheit, die für die Völker und Confessionen erst in einer anderen Welt zu hoffen ist, aber im Kreise der Familie jetzt schon sich in der Reinheit der Gesinnung herstellen läßt.

Palmer.

1) „O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Weihnachtszeit!“ Ein Weihnachtsgespräch von Wilhelm Baur. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1862. 117 S. 12.

2) „O du fröhliche, o du selige, gnadenbringende Osterzeit!“ Ein Ostergespräch von demselben. Hamburg, wie vorher. 196 S. 12.

Die mehrfachen Beziehungen auf das Gebiet der praktischen Theologie, welche diese beiden ebenso schmucken und netten als gehaltvollen Festgaben des wohlbekannten Verf. darbieten, werden es zur Genüge rechtfertigen, daß wir sie an einem zunächst nur der wissenschaftlich theologischen Literatur unserer Tage gewidmeten Orte zur Anzeige bringen. — Das erste der beiden Gespräche gibt sich durch eine ausdrückliche Bemerkung auf S. 24. als eine freie Nachbildung der Schleiermacher'schen „Weihnachtsfeier“ kund. Es sucht, was dieser berühmte Dialog auf allgemein religions-philosophischem Boden leistete, auf das praktisch-kirchliche Gebiet zu übertragen, also Christum, den menschgewordenen Sohn Gottes, als den allbefriedigenden Mittelpunkt des Glaubens für alle Altersstufen und Stände des Menschengeschlechts zu schildern. Demzufolge muß, bei einem traulichen Zusammensein mehrerer Freunde in einem stillgemüthlichen Landpfarrhause am Abende des zweiten Weihnachtsfeiertags, jeder der anwesenden Männer — die Frauen hören zu oder gestatten sich nur einzelne Fragen und Bemerkungen — einen Beitrag zum „Preise der Herrlichkeit des Christfestes“ liefern. Der Schulmann zeigt, wie dieses Fest als ein Hauptfest der Kinder vor Allem an die erbarmende Liebe des als Kindlein zur Welt gekommenen Heilands erinnere und wie den Sünden, sittlichen Mängeln und Gefahren der Christenkinder, bei aller relativen Unschuld und Naivetät derselben, doch nichts Anderes gewachsen sei, als jene Liebe Christi, ihnen nahe gebracht durch das Wirken unermüdlich treuer und ernster Lehrer. Der Kunstkenner „weist auf den Einfluß der Geburt des Weltheilandes auf die bildende Kunst hin“, indem er denselben als einen mehr und mehr vergeistigenden und in's religiös-sittliche Ideal verklärenden bezeichnet (S. 64: „Wie es beim Anfang hieß: das Wort ward Fleisch, so heißt es bei der Vollendung: das Fleisch ward Geist!“ ꝛc.). Der Krieger zeigt, daß gerade, weil der Krieg sein Handwerk sei, er doppelt stark die Sehnsucht nach jenem „Frieden auf Erden“ empfinden gelernt habe, den das Weihnachtsfest predige; denn der Kriegerstand sei, vom christlichen

Standpunkte aus angeschaut, nichts Anderes als ein gottgeordnetes Mittel, den endlichen Weltfrieden erringen zu helfen. Der Wanderer (ein jüngst von weiten Reisen heimgekehrter und nach stürmischem Lebensgange und mannigfachen Verirrungen erst kürzlich bekehrter Jüngling, vorerst ohne bestimmten Lebensberuf) liefert seinen Beitrag zum Preise des Festes durch Mittheilung eines Liedes, in welchem er dem frohen Gefühle, in Christo endlich seinen Frieden gefunden zu haben, einen innig warmen und begeisterten Ausdruck verleiht. Der Pfarrer endlich gibt zum Schlusse auf allgemeines Verlangen ein lebendig schilderndes „Bild der diesmaligen Weihnachtsfeier in seiner Gemeinde", d. h. im öffentlichen Gottesdienste, im Pfarrhause, in verschiedenen Privathäusern und in der Versammlung der Frommen im Nachbarhause. Die Idee, das Ganze durch eine derartige Hinweisung auf die thatsächlichen Erweisungen der Kraft und Gnade Christi im ewig frischen und grünen Leben der Gemeine und im unmittelbar lohnenden Berufswirken des Dieners am Worte zu beschließen, ist gewiß eine vortreffliche. Nur hätte unseres Dafürhaltens gerade diese Schilderung nicht dem Pastor loci in den Mund gelegt oder, wenn dies, dann doch etwas nüchterner gefaßt werden müssen.

Im zweiten Gespräche, dessen Staffage — bestehend in einer allerliebsten Schilderung des frischen fröhlichen Lebens in der Natur- und Menschenwelt an einem schönen Ostermontag-Nachmittage, wo Jung und Alt hinausströmt, um Feld, Flur und Wald mit lautem Jubel zu erfüllen — uns noch besser gelungen erscheinen will, als die ebenfalls sehr anziehende des Weihnachtsgesprächs, erweitert sich der Kreis der theilnehmenden Personen durch den Hinzutritt einiger neuer Ankömmlinge, namentlich eines noch nicht zu voller Entschiedenheit und Objectivität seines Glaubenslebens durchgedrungenen, aber für alle fördernde Belehrung in dieser Richtung dankbaren und empfänglichen jungen Gastes aus der Stadt, sowie eines ehrwürdigen Greises aus einem entfernteren Dorfe, der, ein Freund und halber Angehöriger der Brüdergemeinde, die dieser Gemeinde eigene schlichte Innigkeit und volksthümliche Lebendigkeit des religiösen Lebens in wohlthuender Weise repräsentirt. Doch sind die Rollen für die Hauptreden wieder den Sprechern des vorigen Colloquiums zugetheilt und der Haupttheil des Gesprächs besteht also auch hier wieder aus fünf Vorträgen oder Zeugnissen, die ebenso viele eigenthümliche Seiten des heiligen Festes der Auferstehung hervorheben sollen. Ein als Präludium vorausgeschicktes kürzeres Tischgespräch zeigt, wie „die Ostergeschichte mächtig dazu mahne, keine Mahlzeit zu halten ohne den Auferstandenen". Darauf wird in einer ersten Rede jenem noch nicht ganz für die Fülle der biblischen Wahrheit gewonnenen Zweifler dargethan, daß das Sühnopfer Christi am Kreuze nicht mit der Liebe Gottes streite (S. 66 ꝛc.). Ein zweiter Sprecher legt die inneren Motive, die zarteren Züge und den tieferen Zusammenhang der einzelnen Ereignisse von Jesu Tod bis zu seiner ersten Erscheinung im Kreise der Eilfe an der Hand der evangelischen Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte dar (S. 80 ꝛc.) Ein dritter vergleicht die Herrlichkeit des christlichen Osterfestes mit derjenigen des Weihnachtsfestes und regt durch seine anziehende Schilderung der Osterfeier in der altkirchlichen Zeit und in der orientalischen Christenheit jenen Freund der Brüdergemeinde zur Mittheilung einer kurzen Beschreibung der herrnhutischen Osterfeier an (S. 112 ꝛc.). Den „wunderbaren Zusammenklang des erwachenden

Frühlings mit dem Osterevangelium" und jene vorbildliche Bedeutung der Osterzeit, wonach „der Frühling der sichtbaren Schöpfung für die seufzende Creatur ein Vorschmack ihrer einstigen Erlösung" ist, schildert in ebenso sinnigen als begeisterten Worten ein vierter Redner (S. 147.), worauf endlich fünftens der Pfarrer Christum den Auferstandenen als die große Lösung aller Räthsel, sowohl derjenigen des Jenseits, wie auch aller derer, die uns auf unserem diesseitigen Lebenswege entgegentreten, kennen lehrt und demgemäß verschiedene ihm vorgelegte Fragen beantwortet, z. B.: „Wie wird ein Sünder ein Kind Gottes?" „Warum betreffen einzelne Gläubige oft so dunkle und schmerzensvolle Führungen?" „Warum liegt die Ewigkeit so dunkel und unergründbar vor uns?" u. s. w. (S. 173 ꝛc.) — Die Eigenthümlichkeiten des Charakters und Berufs der einzelnen redenden Personen sind auch in diesem zweiten Gespräche im Ganzen treu festgehalten und mit Geschick ausgeprägt worden. Die anschauliche Lebendigkeit der Handlung, die gefällige Leichtigkeit und Gewandtheit in der Verknüpfung ihrer einzelnen Momente, die nirgends zu vermissende schlichte Anmuth und Natürlichkeit alles dessen, was gesagt oder gethan wird, eine Natürlichkeit, die doch nirgends in's Gemeine oder Gehaltlose verfällt, — alles dies sind Vorzüge, die unserem Bedünken nach ganz besonders dem zweiten der beiden Gespräche eignen. Aus beiden aber wird der praktische Theolog nicht wenige heilsame und schätzenswerthe Winke über die Art und Weise entnehmen können, wie sich das christliche Familienleben überhaupt und das des Geistlichen in Stadt und Land insbesondere zu einer das gottesdienstliche Leben wirksam unterstützenden Pflanzstätte echter christlicher Geselligkeit und ebenso erleuchteten als kindlich-frommen Glaubens unserer Gebildeten gestalten lasse. Geflissentliche Nachbildung und absichtliche Copirung von geistlichen Collationen, wie die hier geschilderten, würde von der Erreichung dieses Ziels allerdings eher ab- als ihm zuführen. Aber gelegentlich gilt es, die aus ihnen zu schöpfende Anregung für das eigene Hauswesen oder auch für die Einwirkung auf weitere gesellige Kreise nach Kräften zu nützen, zumal da, wo man gewahrt, daß die Evidenz des unmittelbaren persönlichen Verkehrs und der lebendigen Anschauung, wovon immer das Meiste in diesen Dingen abhängt, wirksame Wurzel zu schlagen und die Anfänge eines nach dem Worte Gottes normirten neuen Lebens zu begründen begonnen hat.

Zöckler.

System des christlichen Thurmbaues von W. Weingärtner. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1860.

Die Aufgabe dieses mit viel Prätension in seltsamer Paragraphenform desultorisch und fast confus geschriebenen Schriftchens ist nach dem vollständigen Titel: „die Doppelkapellen, Thurmkapellen, Todtenleuchten, Karner, altchristlichen Monasterien, Glocken- und Kirchenthürme in ihrem organischen Zusammenhange und in ihrer Entwickelung" nachzuweisen und damit dem Ursprung und der Entwickelung der christlichen Thurmbauten auf die Spur zu kommen. Es wäre gewiß erfreulich und verdienstlich, wenn es dem Verfasser gelungen wäre, „eine einzige Grundform und Grundidee, die noch tief in den Anschauungen des Alterthums wurzelt", für alle jene oben genannten Erscheinungen dar-

zuthun. Aber es ist ihm nicht gegeben, die schwierige Frage nach dem Ursprung und nach dem Urzweck der christlichen Kirchenthürme zu erledigen oder auch nur zu fördern. Daß diese nicht aus dem Bedürfnisse, Glocken unterzubringen, ursprünglich entstanden sein dürften, möchte unser Verfasser glauben machen im Hinblick auf Thürme, welche vor dem Gebrauche der Glocken gebaut sein sollen, sowie auf die alten Kirchthürme, neben welchen die Glocken in oder über der Vorhalle angebracht wurden. Gewiß machte das noch sehr kleine Gewicht der ältesten Glocken (d. h. aus genietetem Blech bestehender Schellen) keine so massiven Thürme nöthig, wie sie bereits frühe angelegt wurden; auch bedurfte man für die Glocken nicht zwei, drei, vier Thürme. Allein die Datirung der ältesten Thürme ist sehr im Ungewissen und es ist nicht nachweisbar, daß es wirkliche Kirchthürme vor Erfindung der Glocken gegeben habe, von denen der Papst Sabinianus (604) den ersten gottesdienstlichen Gebrauch gemacht zu haben scheint. Die Glocken erforderten eine freie Höhe, die Höhe der Thürme erforderte eine gewisse Massivität und letztere richtete sich nach der Kirche, neben oder an welche der Thurm angebaut wurde. Die Heran- und Hineinziehung des Thurms in das System des Kirchenbaues selbst ist bekanntlich Erfindung und Consequenz des cisalpinischen Kunstgeistes, welcher im Thurme der Idee des christlichen Emporstrebens den vollendetsten Ausdruck zu geben suchte.

Herr Weingärtner kam nun auf den Einfall, von den Doppelkapellen des 11. bis 13. Jahrhunderts, welche nach seiner richtigen Ansicht nicht oben für die Herrschaft und unten für die Dienerschaft, sondern im unteren Geschosse Gruftkirchen waren, in welche von oben durch eine Gewölbeöffnung hinabgeschaut und hinabgestiegen werden konnte, ferner von den im Mittelalter öfters in Thürmen angebrachten Kapellen, sowie von den „Karnern" (carnaria, Beinhäuser) oder doppelgeschossigen Grabkapellen in Steyermark, Tyrol und Böhmen, selbst von den kleinen Thürmchen oder Todtenleuchten auf alten französischen und deutschen Grabstätten, worin das ewige Licht für die Todten brannte, zurückzugehen auf die altchristlichen monasteria, d. h. runde, polygone oder quadratische Grabmonumente für einzelne vornehme Personen, endlich sogar auf die antiken Grabtempel und hierin die erste Wurzel der christlichen Thürme zu suchen. Diese hätten denn ursprünglich den Zweck und die Bedeutung von Cultus-Stätten, näher von Stätten des christlichen Todtencultus. Diese ursprüngliche Cultbedeutung sei später vergessen und der Thurm zum bloßen Glocken- und Treppenträger, damit zum Ausdruck der rein architectonisch-künstlerischen Entwickelung geworden. Diese ganze Hypothese, auf welche sich Herr Weingärtner nicht wenig zu Gute thut, steht in der Luft. Es läßt sich kein geschichtlicher Zusammenhang der „Doppelkapellen", der „thurmartigen", weil doppelgeschossigen, Grabkirchen der romanischen Bauzeit mit den altchristlichen Bauten und mit den ersten Kirchenthürmen nachweisen. Von der Bauweise der mittelalterlichen vorgothischen Kryptenzeit ist kein Rückschluß auf den ursprünglichen Thurmbau gestattet. Herr Weingärtner wird Niemand überzeugen.

Ebenso wenig Gewicht hat seine Annahme, daß die Anlage der Doppel-Portal-Thürme an den mittelalterlichen Kirchen aus der weltlichen Städtebaukunst (zwei Thürme neben dem Stadtthor nach römischer Bauweise) hervorgegangen sei. Die Anordnung mehrerer Thürme an den größeren Kirchen war

ein Luxus, welcher lediglich vom Gesetz der architectonischen Entwickelung beherrscht war.

Endlich soll der Thurm über der Vierung, der Mittel- oder Kuppelthurm der Kreuzkirchen seine ursprüngliche Bedeutung als „Schutz- und Schirmdach des die Reliquien bergenden Altars“, also ebenfalls Cultbedeutnng, gehabt haben. Auch dies fällt dahin bei der einfachen Vergegenwärtigung, daß in Kreuzkirchen die Altäre nicht unter der Vierung, sondern in einem oder mehreren der Kreuzarme zu stehen pflegten.

Was sonst noch in den 89 Paragraphen zum Theil mit ungebührlicher Animosität gegen verdiente Forscher vorgebracht wird, ist ohne allen Gewinn für die Wissenschaft und schwer ist getäuscht, wer etwas Gründliches und Neues über das „System des christlichen Thurmbaues“ erwartete.

H. Merz.

Evangelische Pädagogik von Dr. Christian Palmer. Dritte verbesserte Auflage. Stuttgart 1862, Steinkopf.

Zu guter Stunde tritt dieses treffliche Werk einen neuen Gang in die evangelische Kirche und Schule Deutschlands an. Gerade jetzt, wo es sich, scheint's, ernstlicher denn je um Trennung von Kirche und Schule handelt, indem einerseits heftig gestürmt, andererseits „liberal“ nachgegeben werden will, muß es höchst willkommen sein, wenn ein bewährter, wissenschaftlich und practisch competenter Führer nicht blos die Fahne der Einheit von Kirche und Schule kraft des einen Evangeliums hoch emporhält, sondern auch den Männern der Kirche und der Schule den Compaß in die Hand gibt, vermöge dessen sie zwischen Scylla und Charybdis getrost und unversehrt von Wind und Wellen der Zeit hindurchschiffen können. Herr Dr. Palmer ist für das bisherige Band und Verhältniß zwischen Kirche und Schule von der untersten bis zu der höchsten Stufe, und seine Stimme wird wohl gehört werden auch in den entscheidenden Kreisen, welche am besten übersehen können, welche zersetzende Wirkung es haben muß, wenn auch nur oben in den Behörden einstweilen die Diener der evangelischen Kirche für unfähig erklärt werden, auch Diener der evangelischen Schule zu sein. Denn um etwas Anderes kann es sich doch nicht handeln bei der „geistlichen“ Leitung und Aufsicht des Schulwesens, als um einen Dienst, welcher der evangelischen Gemeinde, dem christlichen Staate und der Kirche an und in der Schule geschieht. Zu solchem Dienste ist der Geistliche als Seelsorger und Hirte verpflichtet. Das Recht an die Schule mag man dem Theologen rabulistisch wegstreiten oder gewaltsam wegnehmen, die Pflicht dürfen wir uns nicht abnehmen lassen; denn sie ist eine vom geistlichen Amte nicht ablösliche. Man kann das nicht treffender und bündiger darthun, als Herr Dr. Palmer in seinem Buche es ausführt: „Würde dem Theologen auch kein Gesetz die Pflicht auferlegen oder die Befugniß einräumen, nach Erziehung und Unterricht zu fragen: er müßte es thun, wenn er anders als Seelsorger wirken wollte. Die Pädagogik ist ein Ausläufer der praktischen Theologie in ein Gebiet allgemein menschlicher Thätigkeit hinein und geht mit Nothwendigkeit aus dem kirchlichen Leben hervor. Das Christenthum ist eine wesentlich erzie-

hende Macht in der Welt. Die ganze Kirche ist die Erzieherin der Jugend. Aus der Gemeinde geht das Erziehungsamt, das Schulamt hervor. Das evangelische Lehramt ist die Concentration aller erziehenden Kraft und Weisheit, die der gesammten evangelischen Kirche-inwohnt. Es ist zwar nicht identisch mit dem geistlichen Amte; aber es wird in seiner organischen Einheit mit der Kirche erhalten, indem erstlich die Vorbildung des Lehrstandes sich in kirchlich-evangelischem Geiste hält und zweitens das Schulamt in einheitlichem Zusammenwirken mit dem Pfarramt gesetzt ist und zwar dem letzteren subordinirt." Diese Sätze werden bleiben, so lange es eine evangelische Kirche gibt. Sie werden sich auch immer wieder trotz zeitlicher Verdunkelung in's Licht zu setzen wissen. Nöthig ist nur vor Allem, daß die Theologen ihnen nicht selbst im Lichte stehen. Sie müssen in erster Instanz wissen, was evangelische Pädagogik ist, sie müssen sich die evangelische Erziehungskunst gründlich aneignen und in treuer Uebung ihrer Pflicht sich als die bewähren, welche über die Schulen und Schulmeister von Gottes- und Rechtswegen bisher gesetzt und künftig auch zu setzen sind. Eine umfassende, gründliche und auch in der Form ansprechende Anweisung und Handleitung zu seinem Beruf an der Schule ist dem evangelischen Geistlichen — wie dem evangelischen Lehrer — nun wieder durch obiges Werk in verbesserter Auflage dargeboten. Welch ein Mittel es ist, Lehrer von Kopf und Herz nicht nur mit dem evangelischen Erziehungsprincip vertraut zu machen, sondern auch mit dem evangelischen Pfarramte als Aufsichtsamt über die Schule zu versöhnen, davon liegen Beweise vor. Wo immer Geistliche und Lehrer sich gemeinsam in die durch und durch gesunden Grundsätze und lichtvollen Ausführungen dieser evangelischen Pädagogik vertiefen, da muß sie als Henotikon wirken und zu frischem Zusammenhalten im *Dienst der Liebe* und in der *Zucht der Wahrheit* ermuntern.

Der unterzeichnete Referent weiß sich in keinem wesentlichen Punkte im Widerspruch mit dem verehrten Herrn Verfasser, und ob er auch im Einzelnen eine andere Anschauung hätte, so sind das entweder überhaupt noch strittige Punkte oder Nebenpunkte, welche — vollends bei dem fast unendlichen Reichthum des in unserem Buche Besprochenen — hier nicht herausgehoben werden sollen. Eben in Beziehung auf diesen sachlichen Reichthum mögen nur einige kleine formelle Desiderien hier zur Sprache kommen. In der dem Buche voranstehenden Uebersicht ist zwar der Hauptinhalt angegeben, die Seiten-Ueberschriften bieten auch etwas zur Orientirung, endlich ist das Namen-Register von Werth. Aber die Durchsichtigkeit und Uebersichtlichkeit des Buches würde vergrößert, wenn die einzelnen Unter-Abschnitte und Abtheilungen im Druck noch mehr herausgehoben wären. Es wäre schon dankbar anzuerkennen, wenn die Hauptbegriffe nur durch gesperrte Schrift mehr in's Auge fielen und im Gedächtnisse hafteten. Gewiß ist es ungenügend, wenn die Ueberschrift über vollen 220 Seiten beharrlich nur lautet: „Die reale Ausführung". Zu diesem Wunsche nach mehr äußerer Erkennbar- und Durchsichtigmachung des Contextes kommt dann noch die Bitte um ein ausführliches alphabetisches Sachregister. Es ist zwar gut, wenn jeder Leser eines inhaltreichen Buches während der Lectüre sich nach Neander's Vorbild alsbald selber ein solches Register anlegt, doch wird ein genaues gedrucktes Sachregister ein große Erleichterung für den Leser und ein bleibender Gewinn bei dem Gebrauche eines Buches sein, welches den Beruf hat,

als rechtes Vademecum in hundert Fragen und Anständen den Weg zu weisen. Endlich erlaube uns der verehrte Verfasser noch einen dritten Wunsch auszusprechen.

Sein Werk hat, nachdem es in 10 Jahren zum dritten Mal erscheint, eine so bestimmte Ausprägung erhalten, daß es in seiner formellen Anordnung und in seinem systematischen Ausbau wohl durch keine fremde Einsprache mehr eine Veränderung erleiden wird. Es ist ein Organismus, der sich nun einmal so gibt, wie er ist, und sein eigenartiges Leben geltend macht als ein individuell vollberechtigtes, ob auch noch soviel von Andern anders disponirt und locirt werden möchte. Ein Vorzug des Buches ist auch gerade, daß es nicht in steif „wissenschaftlichen“ Schnürstiefeln, sondern auf einfach menschlichem Fuß, für jeden logischen Menschen mitgangbar einhergeht. In dieser dritten Auflage hat es sich auch im Wesentlichen nicht geändert. Prolegomena erörtern zum Anfang den Begriff, die Geschichte und den Standpunkt der evangelischen Pädagogik in klarer und höchst lehrhafter Weise für den noch Unkundigen wie für den schon Kundigen. Dann gibt die „pädagogische Fundamentallehre“ I. „die ideale Grundlegung“, d. h. das teleologische, anthropologische und methodische Princip, und II. „die reale Ausführung“ in den zwei lichtvollen Abschnitten: die Zucht der Liebe“ und „die Zucht der Wahrheit“. Als drittes Hauptstück tritt „das evangelische Schulamt“ auf nach seinem Charakter, nach seinen wesentlichen Erfordernissen, nach seinen Stufen, nach seiner von Gesetz und Freiheit bedingten Lebens-Ordnung und nach seinen Geschäften, und zum Schlusse fügt sich „das evangelische Rettungswerk“ an, die Erziehung der mangelhaft Organisirten, der Verwaisten und Verwahrlosten, — deren Zusammenstellung zwar auffallen, schließlich aber doch nicht angefochten werden kann. Blieb nun die Anlage und die Anschauung im Ganzen dieselbe wie in der früheren Auflage, so erhielt doch das Buch im Einzelnen manche Veränderung. Ein richtiges Gefühl leitete den Herrn Verfasser, wenn er das große Volumen des Buches namhaft zu ermäßigen sich vornahm sowohl durch Zusammendrängung des zuvor ausführlicher Behandelten als durch Unterdrückung des minder Nöthigen. Aber die letzten 7 Jahre seit Erscheinen der 2. Auflage waren — namentlich durch die Betheiligung an der pädagogischen Encyclopädie — für den Herrn Verfasser so fette Jahre, daß der gewonnene Raum sich großentheils wieder mit frischem Material und das Buch wieder mit 694 Seiten füllte. Dafür sind wir nur dankbar und wir möchten keine Seite vermissen. Aber manche Seite wäre von noch größerem Genusse, wenn mit den Anmerkungen mehr gespart worden wäre. Sie sind für unsere unersättlichen deutschen Menschen freilich ein willkommener Hamen zum Fangen aller möglichen guten und faulen Fische und unsere allumfassende Gründlichkeit wird sie nie ganz entbehren können. Aber wenn zu einem kleinen Satz eine große Anmerkung kömmt, ja wenn ein einziges Wort mitten oder im Anfang des Satzes schon eine Anmerkung erhält, so ist das doch des Guten zu viel und der Zusammenhang wird so schlimm unterbrochen, daß der Satz oder die Anmerkung oder wohl auch beide zu Schaden statt zu Nutzen kommen. Was wirklich zur Stelle gehört, sollte in den Context verwoben, zur Noth auch, wie in unserem Buche öfters, mit kleiner Schrift eingeschaltet werden. Was nur Citat oder beiläufige Bemerkung ist, das sollte in fortlaufenden

Numern im Anhang des Buches sich aufpflanzen. In diesem Stück dürfte uns wohl die saubere englische oder französische Art des Schriftstellens ein Vorbild sein. Das ist der letzte kleine formelle Wunsch des Referenten für dieses Buch, dessen innerer Werth freilich durch künftige Gewährung des Wunsches nicht gesteigert werden kann. An segensreicher Wirkung kann es auch dieser Auflage nicht fehlen und dankbar drücke ich im Namen vieler Freunde und Jünger dem verehrten Lehrer und Meister die Hand.

H. Merz.

